

العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية

تأليف الإمام الجليل إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك
ابن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هجرية
رواية أبي بكر جبه العرجي عن الشرايعة المؤلف

تحقيق وتعليق

محمد زاهد الكوثري

وكيل الهيئة الإسلامية في الخلافة العثمانية السابقة

جميع الحقوق محفوظة

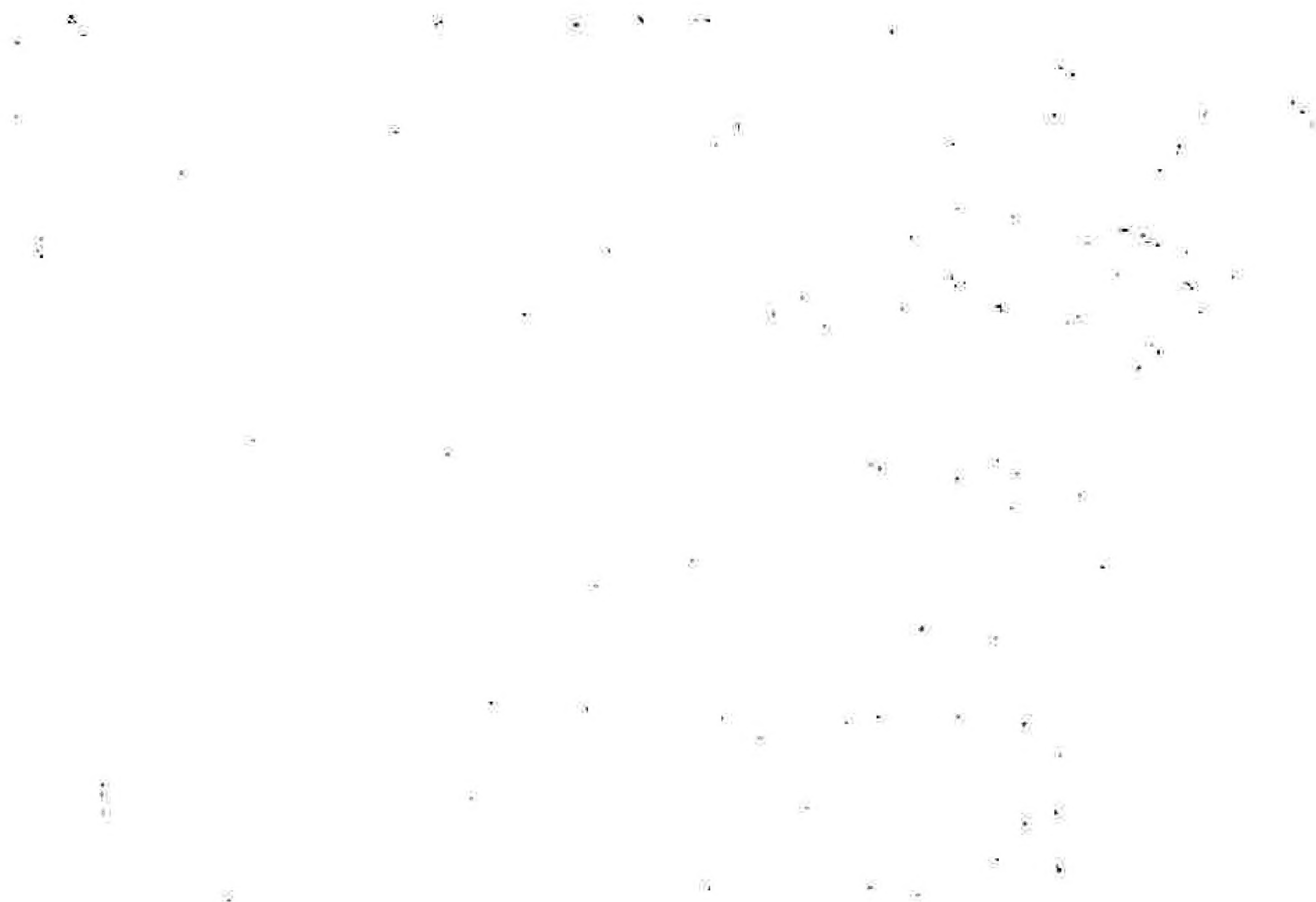
١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م

الناشر

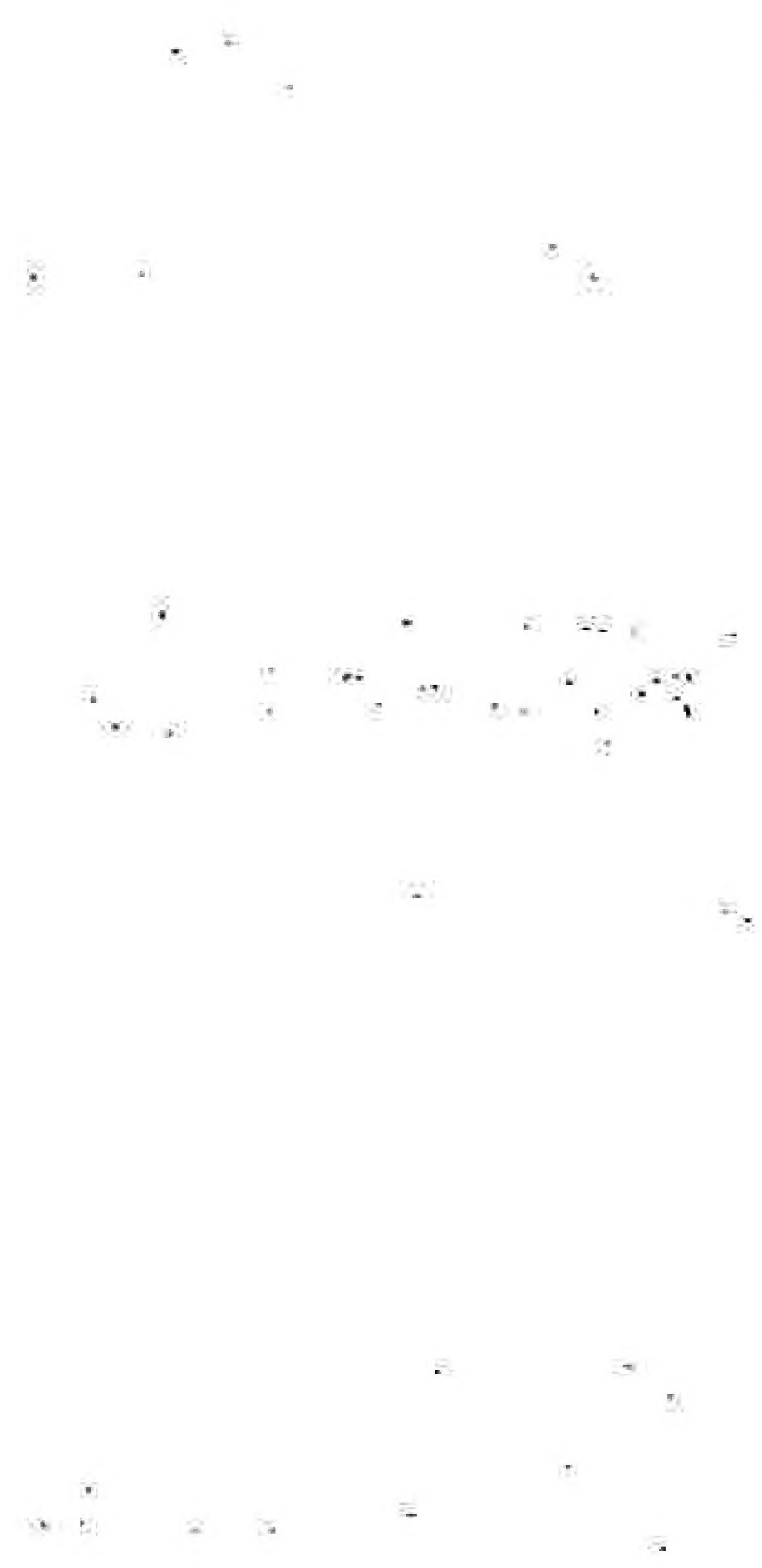
المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأندلس خلف الجناح مع الأزهرية

ن ٣٩٣٠٨٤٧



2024-01-01 10:00:00



2024-01-01 10:00:00

2024-01-01 10:00:00

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

ألف الإمام الجويني إمام الحرمين - رحمه الله - (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) كتاباً اسمه : « النظامية في الأركان الإسلامية » نسبة إلى « نظام الملك » الوزير . ضمنه عقائد الإسلام وأحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج . وجاء الإمام أبو بكر بن العربي - رحمه الله - ففصل كلام الجويني في عقائد الإسلام ، عن أحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج . وسمى عقائد الإسلام باسم : « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » وبين أنه روى ما كتبه عن الإمام الغزالي - رحمه الله - عن المؤلف .

وقد حقق كتاب « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » وصححه وعلق عليه : صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثري - رحمه الله - وكيل المشيخة الإسلامية في الآستانة سابقاً وطبعه في مطبعة الأنوار بمصر ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م كما نشره أيضاً مصحوباً بترجمة ألمانية المستشرق « كلوبفر » .

ولكتاب « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » مخطوطة بالميكروفيلم في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ، ضمن مجموعة عدد أوراقها أثنان وثلاثون ورقة في كل ورقة ٢٣ سطراً بمقاس ١٧ × ٥٦ سم . تحت رقم ١٢٣٧ . مكتبة : أحمد الثالث .

وطبعنا هذه على ميكروفيلم معهد المخطوطات . مع المقارنة على النسخة المطبوعة للشيخ الجليل : محمد زاهد الكوثري - رحمه الله - وسنضع تعليقاته . كلها ، وفي نهاية كل تعليق له سنضع حرف الزاي بين القوسين ٥٠ هكذا (ز) .

وسنذكر هنا في المقدمة نبذة عن حياة المؤلف الفاضل وعن آثاره العلمية . وسنضع في هامش الكتاب وفي نهاية الكتاب . تعليقات على أهم القضايا باذن الله تعالى .

مؤلف كتاب

العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية

المؤلف : هو الشيخ : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ابن عبد الله بن حيوية - بضم الياء الأولى مشددة وفتح الثانية - وقد نسب الى « جوين » و « نيسابور » وهما بلدتان من بلدان « فارس » وكان أبوه عبد الله من العلماء • وكذلك كان عمه من العلماء وكان يلقب بشيخ الحجاز •

وقد نسب الى « جوين » ولم يولد بها • لأن أباه كان معروفا بالجويني نسبة الى مسقط رأسه جوين ، ولما مات وجلس ابنه عبد الملك مكانه للتدريس انتقلت اليه هذه النسبة • وقد نسب الى « نيسابور » لطول اقامته فيها •

ولقب بامام الحرمين لأنه - كما قيل - جاور بمكة أربع سنوات • كان خلالها يناظر ويلقى الدروس •

وقد اختلف المترجمون في تحديد تاريخ ميلاد عبد الملك امام الحرمين فيثبتونه البعض على أنه كان في ١٨ محرم عام ٤١٩ هـ ويرى البعض الآخر أنه كان في عام ٤١٧ هـ غير أنهم أجمعوا على أنه توفي عام ٤٧٨ هـ وله من العمر تسع وخمسون سنة •

وتقول الدكتورة الأستاذة فويزة حسين محمود : « وهذا ينتهي بنا بعد التحقيق والتمحيص الى أن مولده كان في اليوم الثامن عشر من المحرم عام ٤١٩ هـ المرافق لليوم الثاني والعشرين من شهر فبراير عام ١٠٢٨ م » (١) •

(١) ص ٢١ الجويني امام الحرمين - سلسلة اعلام العرب - الطبعة الثانية •

وتعلم أول ما تعلم على يد والده ، فأخذ عنه الفقه واجتهد معه
فى المذهب والخلاف والأصول وتعلم العربية واتفق علومها وحفظ
القرآن •

وكان لرجاحة عقله وغزارة علمه وحرية رأيه يراجع أباه فى بعض
مسائل من العلم فى حياته وبعد مماته • فقد روى عنه الرواة : أنه
كان يردد عبارة خاصة كلما وقع على بعض أخطاء لوأله فى كتاباته •
وهى : « هذه زلة من الشيخ رحمه الله » (١) اهـ •

وكان يكره التعصب والتقليد • ومن عباراته قوله فى هذا الشأن :

« لقد قرأت خمسين ألفا ، فى خمسين ألفا ، ثم خليت أهل الاسلام
باسلامهم فيها ، وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى
الذى نهى أهل الاسلام عنه ، كل ذلك فى طلب الحق • وكنت أهرب
فى سالف الدهر من التقليد » (٢) اهـ •

ويبدو أن امام الحرمين قد خاض فى العلوم على اختلافها ، وحصل
كل ما كان مندرجا يومئذ تحت لفظ « فلسفة » اذ كان مفهوم الفلسفة
فى تلك الأيام يعنى جميع المعارف •

وصحب بعد والده فى العلم : أبو القاسم • عبد الجبار بن على
ابن محمد بن حسان الأسفرايينى الاسكافى ٤٥٢ هـ وقد أخذ عنه
الكثير فى علم الكلام • وكان الأسفرايينى على مذهب الأشعرى •
وصحب أيضا : أبو عبد الله محمد بن على بن محمد النيسابورى
الخبازى ٤٤٩ هـ وقد أخذ عنه الكثير من علوم القرآن وقراءاته
وتفاسيره •

وظل عبد الملك امام الحرمين يعمل بمدرسة أبيه طوال الفترة التى

(١) ص ٢٥٤ ج ٣ - طبقات الشافعية الكبرى - السبكي ، وص ٢
الجوينى - اعلام العرب •

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٠

أقامها بنيسابور ينصر المذهب الشافعي ويدافع عن العقيدة الأشعرية
التي كانت تواجه هجمات الخصوم •

وقد سافر إلى « مكة المكرمة » ورجع إلى « نيسابور » بعد
سنوات أربع بعد عام ٤٥١ هـ - على رأي^(١) - وفي رجوعه وجد الملك
« ألب أرسلان » قد اغتلى كرسي الحكم ومعه وزيره « نظام الملك »
وعمل على إرجاع شيوخ الأشاعرة الذين هاجروا من قبل عن ديارهم •
ويقول السبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » أن الوزير نظام
الملك : « بنى مدرسة ببغداد ومدرسة ببلخ ومدرسة بنيسابور ومدرسة
بهرات ومدرسة بأصبهان ومدرسة بالبصرة ومدرسة برو ومدرسة بأمل
طبرستان ومدرسة بالموصل »^(٢) لنشر المذهب السنّي على أيدي أئمة
كبار من أهل المذهب •

وكان الجويني عبد الملك من رؤساء مدرسة نيسابور النظامية
وكان أبو اسحاق الشيرازي من رؤساء مدرسة بغداد النظامية • ويذكر
المترجمون للجويني عبد الملك : أنه قد آلت إليه زعامة الأصحاب في
هذه الفترة كما أسندت إليه رئاسة الطائفة وأمور الأوقاف وصار خطيباً
لجامع المنيعي •

وقد ظهر في عصر الجويني كثير من أدعياء التصوف - مع أن
الدين عند الله الإسلام وليس التصوف - وقد تعرض لهم أبو القاسم
القشيري في رسالته فوصفهم بأنهم كانوا : محوياً من كل ذلك « أي
من الأحوال العليا التي كانوا يدعون التحقق بها • وكان يرى القشيري
أن التصوف : « ملازمة للكتاب والسنة مع مجاهدة النفس لأهوائها
ومداومة التّضال مع نزواتها ، والبعد عن البدع والشهوات والرخيص
من الأعمال »^(٣) • هـ • ومثل هذا نسميه : إسلاماً حقيقياً ، ولا نسميه
التصوف •

(١) ص ٤٥ - الجويني - أعلام العرب •

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ١٣٧

(٣) الرسالة القشيرية ص ٣ ، ٤ ، ٥ ص ٥٤ الجويني - أعلام العرب •

وقد اعتلت صحة عبد الملك امام الحرمين في آخريات أيامه •
 وقوفى « في ليلة الأربعاء من صلاة العتمة الخامسة والعشرين من شهر
 ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة هـ » (١) الموافق للخامس
 والعشرين من شهر أغسطس عام خمسة وثمانين وألف من الميلاد ودفن
 في مدينة « بشتيقان » •

كتب امام الحرمين

- ١ - البرهان في أصول الفقه (مخطوط) •
 - ٢ - الارشاد في أصول الفقه (مخطوط) •
 - ٣ - المجتهدين (مخطوط) •
 - ٤ - الورقات (مطبوع) •
 - ج - معيذ الخلق في اختيار الأحق (مخطوط) •
 - ٦ - الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (مطبوع) حققه:
 (أ) الدكتور محمد يوسف موسى - والسيد/ على عبد المنعم
 عبد الحميد عام ١٩٥٠ م •
 - (ب) المستشرق « لومسياني » مع ترجمة فرنسية عام ١٩٣٨ م في
 باريس •
 - ٧ - رسالة في أصول الدين (مخطوط) •
 - ٨ - الشامل في أصول الدين ، وقد نشر المستشرق « كلوبنر »
 جزءا من هذا الكتاب •
 - من هذا الكتاب •
 - ٩ - غياث الأمم ، التياث الظلم (مخطوط) •
 - ١٠ - شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل
-
- (١) طبقات الشافعية - السبكي ج ٣ ص ٢٥٧ ، الجويني - اعلام
 العرب ص ٥٨

(مطبوع) حققه كاتب هذه السطور عام ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م. نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر. • والشبهاء الغليل هذا نسختان مخطوطتان يابا صوفيا. • الأولى برقم ٢٢٤٦ والثانية برقم ٢٢٤٧ وتوجد منه نسخة مصورة بمعهد أحياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٥٩ فيلم.

١١ - العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (مطبوع) بتحقيق :

- (أ) الشيخ محمد زاهد الكوثري •
- (ب) المستشرق «كلوبفر» •
- (ج) وتحقيق كاتب هذه السطور •

١٢ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (مطبوع)

بتحقيق الدكتورة الأستاذة / فوقية حسين محمود •

١٣ - مختصر الإرشاد للباقلاني (مخطوط ومذكور في نسخته

الى المؤلف) •

١٤ - مسائل الامام عبد الحق العقلي وأجوبتها للامام أبي المعالي

(مخطوط) •

١٥ - التلخيص في الأصول (مخطوط وفيه كلام)

١٦ - نهاية المطلب في دراية المذهب (مخطوط) •

١٧ - مناظرة في الاجتهاد في القبلية (وردت مطبوعة في كتاب

طبقات الشافعية^(١) الكبرى للسبكي) •

١٨ - مناظرة في زواج البكر (مطبوعة في كتاب طبقات

الشافعية^(٢)) •

١٩ - السلسلة في معرفة القولين والوجهين على مذهب الشافعي

(مخطوط) •

(١) ج ٣ ص ٢٧٥

(٢) ج ٣ ص ٣٧٨

- ٢٠ - رسالة في الفقه (مخطوط) .
- ٢١ - رسالة في التقليد والاجتهاد (مخطوط) .
- ٢٢ - الدرة المعنية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية (مخطوط) .
- ٢٣ - غنية المسترشدين في الخلاف (ذكره ابن خلكان ولا يوجد في فهارس المكتبات) .
- ٢٤ - الكافية في الجدل (مخطوط) .
- ٢٥ - قصيدة ، وهي وصية لولده (مخطوطة) .
- ٢٦ - النفس (لم يعثر عليه أحد) .
- ٢٧ - ديوان خطبة المنبرية (ذكره السبكي)^(١) .

(١) نقلنا كل ما يتعلق بحياة المؤلف ومعظم كتبه من كتاب الأستاذة الدكتورة : فوقية حسين محمود ، واسمه «الجويني امام الحرمين» سلسلة أعلام العرب بمصر - طبع الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب يسر بصونك

الحمد لله كفاء افضاله ، والصلاة على خير خلقه ، محمد ، وعلى آله .

هذا . . .

وقد ملك مولانا صاحب الأجل السيد « نظام الملك » قوام الدين ، سيد الوزراء ، غياث الدولة ، وصى أمير المؤمنين ، أدام الله علامه : مقاليد الممالك ، وذل له ما توغر على الأولين من المسالك ، وقذفت اليه الأرض أفلاذ أكبادها ، وألقت اليه أهلها أزمته ، في إصدارها وإيرادها ، واستكان له دانيها وقاصيها ، وتوطأت لسنايك نخيله صياصيها ، وأضحت رقاب الملوك نحو ارتسام مراسمه صورا ، وأمتلأت طباق الآفاق بأشراق عدله نورا ، ومعالم المظالم قفرا بورا ، وأخذت الأرض زخرفها ، ونشرت المسرة مطرفها ، وحقق الدهر مواعيده ، وأنجز بيهائه وراء كل مأمول مزيده ، واستمدت من نور سعادته الشمس ، وتاق الى سنائه الغد ، والتفت الأمس .

وباهت الخباء به مناط القمرين ، وتضاءلت دوان غرته السماء أعالي الشعرين^(١) . ورفلت ملة الحق يمينه من جلاليب الجلال في أسبغها وأضفاها ، ورقت من يفاع العوالي ذراها ، بعدما كان انقل غربها^(٢) وشباها ، وحبيت به رسوم المآثر الدوائر ، واتعشت بعلو قدره جلود المفاجر العوائر ، وتأرجحت بعليائه سطور الدفاتر . وانخرط في سلك مسامي رأيه الدين والدنيا ولاذ ببابه المنيف ، وجنابه الشريف ، كافة

(١) جبلان : العبنور والقميصاء (ز) .

(٢) انقل غربها : انثلم حدها (ز) .

الورى ، واجتمع بواحد الدهر شتات الأهواء ، وانضم منتشر الآراء ،
ووثق الأعداء بعدله ، ثقة الأولياء بفضله ، واستن أمر الملك فى
الأسلوب الأوضح ، واللقم الأفيح (بعد أن) طنت دائرة الآفاق نبأ
المعارضة ، فضاقت الأرض برحبها ، ومادت بعطفى شرفها وغربها ، وزلزلت
الأرض زلزالها ، وقطعت المسرة أوصالها ، وطبقت الهموم التى تذيب
العظام ، وتنشئ الكرب العظام طبقات الأرض غدوها ، وآصالها ، وقطب
دين الحق غرته البهية ، ورجفت من العلياء البنية ، وارتجت أركانها
العلية .

ثم تدارك الله الاسلام والأنام ، لما استفاض أنها انجابت انجياب
العمام ، وأعقبت الأبلال على التمام . فأراد خادم الدعاء أن يطير بجناح
الهزة الى مخيم العلاء والعزة ، معتزياً الى مواقف الخدم ، معتزلاً بالمشول فى
المجلس الأبهى فى غمار الحشم ، وصار لا يبرم عقدة العزم ، الا حل
القضاء بحلها .

ولا يقدم قدما للنهوض ، الا نزل القضاء فأزلها ، وما استأخر
استئجار الوانى ، ولكن الأقدار دافعة فى صدور الأمانى ، على أنه رأى
المثابرة على الأدعية ، وما هو بصدد من الوظائف التى رتب لها^(١) ، أولى
عند من أفاض عليه ، بسبب معاليه وأولى ، ثم قدم تذكرة الى المجلس
الأسمى ، لتتوب عنه ، فى تمهيد معاذيره ، ويشعر ببذله المجهود فى الخدمة
وتشميرة .

وقد زففتها عروسا تختال فى أثوابها ، وترفل فى جلبابها ، الى
أكرم أكفائها ، وخطابها ، فان أبت على مفترعها^(٢) اباء البكر ذلتها صفوة

(١) رتب : بدلها انتصب فى نسخة (ز) .

(٢) يقال افترعها : اذا حاول افتضاخ بكارتها (ز) .

الفكر ، وغض من شماسها ، وشراسها كسرة دراسها ومهرها ، أن تقع
من السدة السامية موقع القبول ، ومتضمنها عقائد العقول ، ونخب الشرع
المنقول •

وقد صدرتها بقواعد عن العقائد على أساليب لم أسبق اليها ، ولم
أزحم عليها ، ثم اتبعها بما لا يسوغ الدهول عنه في أركان الاسلام ،
وسميتها « النظامية في الأركان الاسلامية » وها هي :

القول

فيما يجب معرفته في قاعدة الدين

النظر في مدارك العقول ، اذا تم على صحته وسداده ، أفضى الى العلم بجواز جائز أو وجوب واجب ، أو استحالة مستحيل . وهذه العلوم يختص بدركها ، ذوو العقول السليمة ، وأولو الفطنة المستقيمة ، ثم كل قسم منها ينقسم الى ما تحيط به بديهية العقل ، من غير نظر واعتبار وطلب وافتكار ، والى ما تقدمه نظر ، وكل نظر يجريه العقل ، في ضرب من هذه الضروب ، فلا بد له من مستند ضروري ، ومعتقد بديهي .

ويبين ما رتبناه بالمثل في كل قسم :

فالجواز البديهي ، الذي يتدره العاقل من غير عبر ، وفكر ، ونظر : هو ما يحيط به العاقل ، اذا رأى بناء من جواز حدوثه ، فيعلم قطعاً على الارتجال : أن حدوث ذلك البناء من الجائزات . وكان لا يستع في العقل أن لا يبنى ، ثم يطرد حكم الجواز في صفاته وسماته ، وارتفاعه ، واجتماعه ، وطوله ، وعرضه ، واختصاصه ، بما هو عليه ، من أشكاله ، وفنون أحواله ، ثم ينظر في تجويز العقل ، الى تخصيصه بأوقانه ، فلا يخطر العاقل بآله شيئاً من أحواله الا عارضه امكان مثله ، أو خلافه . فيستبين على الاضطرار أن كان يجوز أن لا يبنى ما بنى ، وان بنى كان يجوز أن يبنى على خلاف ما هو عليه من الهيئات . وتسحب هذه التقديرات في التقدم والتأخر الآيلين الى الأوقات .

فهذه مدارك في جواز الجائزات على الضرورة ، من غير احتياج الى تدبر دلالات ، ومباحثه عن آيات في المعقولات . ومثال النظرى في هذا القسم : يعلمه اللبيب من جواز تدوار الأفلاك في جهاتها . فاذا استقامت

غيره ، واشتد نظره ، وتأمل الأجرام العلوية ، وهي دائمة في حركاتها المتناسبة ، جائية وذاهبة ، شارقة وغاربة ، وتحقق أن الجهات في قضايا العقول متساوية ، وأن الذي يدور منها من الشرق الى الغرب لا يستحيل في العقل انعكاسه من الغرب الى الشرق . فان منخرقها^(١) من الهواء^(٢) لا يختلف بسبب انعكاسها ، ومدارها في الارتفاع ، والانخفاض لا يتفاوت بتقدير شروقها في جهة غروبها . وهذا باب يتسع فيه المجال . والاكتار منه يورث الملل .

ومعرفة الجواز في القسم النظري ، اذا حصل يلتحق بالمرتبة البديهية اذ يستحيل أن تكون معرفة ، أثبت من معرفة . غير أن العاقل لا يفتقر الى مزيد فكر في الأبنية اذا شاهدها تشاد ، وتتقضى وتعاد ، وحركات العلويات لم تعهد الا على قضية واحدة . والاستمرار على حكم الاعتقاد ، يعنى الداهل عن سبيل الرشاد .

فأما المستحيلات . فمثال المدرك البدهي منها : سبق العاقل الى القطع بأن السواد والبياض لا يجتمعان ، ولا يكون الجسم في حالة واحدة متحركاً الى مكان ، ساكناً في غيره ، الى غير ذلك مما يطول تعدادة . ومثال النظري من هذا القسم : العلم باستحالة وقوع جائز من غير مقتضى يقتضيه . فاذا تحرك الشيء ، وعلم أن تحريكه^(٣) جائز ، وكان يجوز أن يستمر به السكون ، الذي عهد لجنسه في الزمن المتقدم .

ثم اذا قيل : أيجوز أن يفرض تحركه من غير سبب ومقتضى . ومعنى موجب للحركة من غير اشارة ومؤثر . يتبين للعاقل بأدنى نظر ينبه ذهنه عن الدهول : أن تقدير وقوع جائز ، من غير مقتضى ، أو مؤثر ، مستحيل غير ممكن .

(١) مسئلتها (ز) .

(٢) في نسخة الشيخ زاهد بدل الهواء كلمة : اليمين .

(٣) في المخطوط : تحركه .

وأما الواجبات العقلية ، فمثال الضروري منها : العلم بأن صانع
الشيء وموجده يجب أن يكون قادرا على فعله ، الى غير ذلك • ومثال
النظري منها : العلم بأن مخترع الأشياء ، يجب أن يكون عالما
بتفاصيل أفعاله - كما سيأتي شرح ذلك ، ان شاء الله عز وجل -
وما قضى العقل بوجوب ثبوته استحالة انتفاؤه ، وما تضمن نظره العقل
استحالة ثبوته ، وجب انتفاؤه •

فهذه مقدمات • لا يتمارى فيها عاقل ، غير ذاهل عن سنن السداد
وجميع قواعد الدين تتشعب عن هذه القضايا العقلية ، على ما سترتبها
أبوابا ، مستعينين بالله عز وجل ، وهو خير معين •

بِسَاب

القول في حدث العالم

العالم : كل موجود سوى الله تعالى ، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات ، وأعراض قائمة بها ، كألوانها ، وهيئاتها ، في تركيبها ، وسائر صفاتها ، وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا ، وما غاب منها عن مدرك حواسنا ، متساوية في ثبوت حكم الجواز لها ، ولا شكل يغاين ، أو يفرض منها . صغر أو كبر ، أو قرب أو بعد ، أو غاب أو شهد ، إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشككة ، لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى . وما سكن منها لم يحل العقل تحركه . وما تحرك منها ، لم يحل سكونه ، وما صودف مرتفعاً الى متتهى سمك من الجو ، لم يبعد تقدير انخفاضه ، وما استدار على النطاق لى يبعد فرض تدواره نائياً عن مجراه وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها . فيتضح بأدنى نظر . استمرار مقتضى الجواز على جميعها . وما ثبت جوازه استحالة الحكم بوجوبه ، ولا ينسأغ في عقل (1) موفق اعتقاد قديم ، عن وفاق ، وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه . فإذا لزم العالم حكم الجواز . استحالة القضاء بقده . وتقرر أنه : مفتقر الى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه . وإنما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه . فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الامكان ، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها ، من غير مقتضى .

فان قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العالم بما فيه قديم لا مبتداً لكونه ، ولا مفتتح لوجوده ، لاختصاصه بما هو عليه ، بمقتضى قديم .

(1) بعد كلمة عقل هذه الكلمات (مقتضى الجواز على جميعها) في نسخة معهد المخطوطات .

هو في حكم العلة ، والعالم في حكم المعلول والعلة والمعلول والموجب .
والموجب ، يتلزمان ولا يسبق أحدهما التالي ؟

وإذا انتهى مولانا الى هذا المنتهى ثبت قليلا وتأمل برأيه الثاقب
الوقاد على رسل واتقاد وابتهل الى الله جلّت قدرته وهو ولي التأييد
والارشاد .

فنقول - والله المستعان وعليه التكلان - اذا بطل ثبوت الجائزات
من غير مقتضى قسمنا الكلام وراء ذلك . وقلنا : مقتضى العالم لا يخلو
اما أن يكون موجبا من غير اثار واختيار ، واما أن يكون مؤثرا مختارا
فان كان موجبا من غير اثار كان ذلك مستحيلا . فان الموجب الذي
لا يؤثر يستحيل أن يقتضى شيئا دون مماثلة ، وهذا يتضح بأن ضرب
فاسد مذهب الطبائع مثلا . فنقول : اذا قال : من ينتحل القول بآثار
الطبائع : ان دواء مخصوصا يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الاخلاط ،
يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر ، ولا يجذب جزءا آخر
في مثل (ذلك القطر) بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع ، واستواء
الأحوال . هذا محال تخيله . واذا تقرر ذلك قلنا : العالم بحملته قار
في جو معلوم ، وتقديره واقعا في ذلك الخلاء يماثل تقديره في خلاء
عن اليمين أو عن الشمال . وهذا يقرب من مدارك البدائة ، واذا تماثلت
الأحياء والجهات ، استحال اعتقاد موجب يخصص العالم بقطر تمثله سائر
الأقطار ، فان الموجب لا يخصص شيئا من أمثاله ، والمؤثر المختار : هو
الذي يتحيز بإرادته ومشيتته مثلا من أمثال .

فلاح بطلان المصير الى موجب قديم لا اختيار له . فان قيل : العالم
قديم ، وموجبه مؤثر مختار . قلنا : هذا باطل قطعا . فان القديم يستحيل
أن يكون ثبوته بإرادة ، اذ الموقع المخصص الذي لم يكن فكان . هو
المراد . فأما ما لم يزل واقعا ، فيستحيل ارتباط كونه بإرادة في الإيقاع .

وعلى الجملة : الواقع بالارادة فعل يؤثره المراد فيوقعه على حسب ارادته
وما كان ثابتا أزلا فليس فعلا ، حتى يقال : وقع بالارادة على هذا
الوجه . فاذا فسد القول بقدم العالم مع ظهور الجواز في أحكامه ، من
غير موجب ومؤثر . بطل كونه قديما عن موجب قديم ، واستحال استناده
مع قدمه الى ارادة . لم يبق الا القطع بأن العالم فعل موقع على وجه (١)
من وجوه الجواز ، بارادة مؤثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته .

وهذا الفصل في اثبات حدث العالم أجمع وأوقع ، من طرق خواتم
مجلدات ، وهو خير لفاهمه من الدنيا بخلافها ، لو ساقه التوفيق .

1. The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions and activities. It emphasizes that proper record-keeping is essential for transparency and accountability, particularly in financial matters.

2. The second part outlines the various methods and tools used to collect and analyze data. This includes both traditional manual methods and modern digital technologies, highlighting the advantages of each approach.

3. The third part focuses on the interpretation of results and the drawing of conclusions. It provides guidance on how to effectively communicate findings to stakeholders and make informed decisions based on the data.

4. The final part discusses the challenges and limitations of the research process. It acknowledges that while data-driven approaches are powerful, they are not without their own set of difficulties, such as data quality and bias.

5. In conclusion, the document stresses the need for a systematic and rigorous approach to data analysis. By following the outlined steps and being aware of potential pitfalls, researchers can ensure the reliability and validity of their findings.

(۱) علی وجه دون وجهت فی نسخه زاهد

فصل

في ترتيب تراجم العقائد

بعد تمهيد حدث العالم

مختصر الكلام بعد ذكره ، تحصره ثلاثة أبواب ، ثم ينقسم كل باب فصولاً . باب في العلم بأحوال الآله ، وباب في مناط التكليف من صفات العباد ، وباب في النبوات التي تتصل بالأوامر التكليفية بالعباد ، وبها ترتبط الأمور السمعية في الحشر والنشر والوعد والوعيد ، المفسرين (١) بالثواب والعقاب إلى غيرهما مما أنبأ عنه المرسلون ، وأخبر عنه الصادقون ، وتنتج قواعد الدين بنجاز هذه الأبواب ، ثم الإمامة ليست من العقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره ولكن جرى الرسم باختتام علم التوحيد بها . ونحن نذكر منها طرفاً (٢) — إن شاء الله مع إشار الاختصار والاقتصار على ما فيه مقنع وبلاغ ، يشفي الغليل ويوضح السبيل . إن شاء الله عز وجل .

(١) في نسخة زاهد : المشعرين .

(٢) ثم عدل عن هذا الوعد فخص هذا الموضوع بالتأليف كما سيأتي (ز)

بِسَبَابِ فِي الْأَلْهِيَّاتِ

نصدر هذا الباب قبل تفصيله بإثبات العلم بالصانع المختار ،
فنقول : إذا ثبت حدث العالم ، ووجب افتقاره ^(١) إلى موقع يوقع على
ما هو عليه ، واستحال وقوعه بنفسه لم يخل موقعه أما أن يكون موجبا
لا إشار له ، أو يكون مختارا ، وباطل أن يكون موجبا لا إشار له ، فإنه
لا يخلو أما أن يكون قديما أو حادثا فإن كان قديما وجب عدم موجبه
وأثره واستحال تخصيص أثره بوقت دون وقت ، وقد اتضح مما سلف
حدث العالم ، وإن كان موجبه حادثا افتقر هو إلى موقع ويتسلسل
القول فيه إلى أعداد غير متناهية وهذا مستحيل ببداية القول ،
وما يتسلسل لا يتحصل ، ومن أثبت حوادث منفصلة ^(٢) لا نهاية لها إلى
غير أول ، فقد جمع بين الحدوث والحكم بالقدم ، ومن انتهى معتقده ^(٣)
إلى إثبات حوادث أزلية فقد انسل عن مقتضى القول فإن مقتضى ^(٤)
الحوادث الابتداء عن عدم ، والأزل يشعر بنفي ^(٥) الأولية ، فبطل أن
يكون موقع العالم موجبا لا إشار له ، ووجب القول مختار مريد ، أوقع
العالم على موجب مشيئة ، ولاح بما قدمناه : وجوب قدمه ، إذ لو كان
صانع العالم حادثا لافتقر إلى محدث ، افتقار العالم إليه ، ثم ينجر
القول إلى ما سبق وضوح استحالة . فإذا تمهد صدر الباب بالكلام بعلم
ينقسم ثلاثة أقسام . قسم : في ذكر ما يستحيل على الله سبحانه . وقسم :
فيما يجب لله سبحانه . وقسم في ما يجوز (في) أحكامه . فآلت مدارك
الألبيات إلى الاستحالة والوجوب . والجواز فيما سبق في صدر هذا
المعتقد .

(١) في نسخة زاهد : انتهاؤنا .

(٢) في نسخة زاهد : مفصلة .

(٣) في نسخة زاهد : علمه .

(٤) في نسخة زاهد : حكم .

(٥) في نسخة زاهد : ببقاء .

الكلام فيما يستحيل على الله عز وجل

نقدم قولا وجيزا يحوى العرض ، فان رأينا كافيا اجترينا به ، وان رأينا أن نسط طرفا من الكلام جرينا فيه على ما تجرى به المقادير ، والله سبحانه ولى التيسير ، فنقول :

كل صفة فى المخلوقات دل ثبوتها على مخصص يؤثرها ويريد لها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك فهي مستحيلة على الآله ، فانها لو ثبتت له لدلت على افتقاره الى مخصص دلالتها فى حق الحادث المخلوق . وضبط القول فى الصفات المفتقرة : ما تمهد أولا من تقدير حكم الجواز فكل صفة فارقها حكم الجواز ، فهي مستحيلة فى نعت الآله تعالى . فان القدم والجواز متناقضان وتفصيل ذلك : أن الحدوث فينا منعوت بالجواز . فنقدس الآله عنه ، والتركب والتصور عنه والتقدير فى صفاتها مرسومة بالجواز فلا تركب ولا يجوز فرض خلافه . ولا قد ، ولا قد ، ولا قدر ، ولا حد ، ولا طول ولا عرض الا والعقل يجوز أمثالها وخلافها وهذه الصفات لجوازها افتقرت الى تخصيص بارئها ، فتعالى الصانع عنها ، وهذا معنى قول سيد البشر خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم اذ قال : « من عرف نفسه ، عرفه ربه » (١) .

أراد من عرف نفسه بصفات الافتقار ، عرف استغناء الرب عن صفاته فانه تقدمت اسمائه منتهى الحاجة ، وهو برى عنها وعلى هذا الأصل يجب تقدس صانع العالم عن الاختصاص ببعض الجهات فان العقل قاض بجواز الكون فى جهة دون أمثالها كما يقضى بجواز التصور والتقدير ،

(١) من قول يحيى بن معاذ الرازى ، فى المشهورة وفى أدب الدنيا والدين للماوردى .

عن عائشة : سئل النبي ﷺ : من اعرف الناس بربه ؟ قال : « اعرفهم بنفسه » راجع : كشف الخفاء (ز) .

ثم لزم اتقاء الاختصاص بالاقرار^(١) عن ذاته من حيث كانت جائزة والتخصص بالجهات والأقطار في قضية الجواز كالاختصاص بالاقرار^(٢) وهذا مزلة الأقدام ، ومثار ضلال الأقدام وعندها افترق جماهير الخلق فريقين • وثبتت الفرقة المحققة الناجية • ولا بد من التنبية على سبب الافتراق ، وإيضاح ما أستحث أهل الحق على النبات واجتناب الشتات • فذهبت طوائف إلى وصف الرب بما تقدس في جلاله عنه عن التحيز بالجهة^(٣) • حتى انتهى غلاة إلى التشكيك أو التمثيل أو التمسك • تعالى الله عن قول الزائعين •

والذي دعاهم إلى ذلك طلبهم ربهم من المحسوسات ، وما يتشكل في الأوهام ويتقدر في مجازي الوسوس ، وخواطر الهواجس • وهذا حيد بالكلية عن صفات الالهية ، وأي فرق بين هؤلاء ، وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية ، ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا بهذا المسلك : الروح • وهو خلق الله تعالى لم يجدوا إليه سبيلا فانه معقول غير محسوس • وقد قال تبارك وتعالى في محكم كتابه ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه : « ويسألونك عن الروح ؟ قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا »^(٤) •

وذهبت طائفة إلى التعطيل من حيث تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الاله ، فظنوا أن ما لا يحويه الفكر منتف ، ولو وفقوا لعلموا أنه لا بعد معرفة موجود^(٥) مع العجز عن درك حقيقة •

والذي ضربناه من الروح مثلاً يعارض به هؤلاء ، فليس الوجود

(١) في نسخة زاهد : بالاقدار •

(٢) التعليل السابق •

(٣) في نسخة زاهد : بالجهة • وفي نسخة : بالجهالة •

(٤) سورة الاسراء ٨٥

(٥) معرفته بوجود (نسخة زاهد) •

الروح خفاء وليس الى درك حقيقته سبيل ولا طريق الى جحد وجوده
للعجز عن درك حقيقته . والإكمة يعلم بالتسامع والاستفاضة : الألوان .
ولا يدرك حقيقتها . فهذا سبب زيف المعطلة ، وهم على مناقضة المشبهة .

وأما فئة الحق : فهدوا الى سواء الطريق ، وسلكوا جدد الطريق ،
وعلموا أن الجائزات تقتصر الى صانع لا يتصف بالصفات الدالة على
الافتقار ، وعلموا أنه لو اتصف بها لكان شبيها لمصنوعاته (١) ، ثم
لم ينيلوا الى النفى من حيث أن يدركوا حقيقة الاله ، ولم يتعدوا موجودا
يجب القطع بكونه مع العجز عن درك حقيقته ، اذ وجدوا في أنفسهم
مخلوقا لم يستريبوا في وجوده ، ولم يدركوا حقيقته .

ولكن الآن نذكر عبارة حرية بأن يتخذها مولانا في هذا الباب
هجيراه ، فهي لعمري المنجية في دلياه وآخراه فنقول : من اتهمض لطلب
مديره ، فان اطمأن الى موجود انتهى اليه فكره فهو مشبه ، وإن اطمأن
الى النفى المحض فهو معطل ، وإن قطع بموجود ، واعترف بالعجز عن
درك حقيقته فهو موحّد ، وهو معنى قول الصديق رضى الله عنه اذ قال :
« العجز عن درك الادراك : ادراك » فإن قيل : فغايتم اذن حيرة ودهشة
قلنا : العقول جائزة في درك الحقيقة ، قاطعة بالوجود المنزه عن صفات
الافتقار .

وهذا (٢) ما أردناه في هذا الفن . وقد تجاوزنا الحد المزموم عليه
قليلا .

(١) بمصنوعاته (نسخة زاهد) .

(٢) وهذا ما أردناه . . . الخ لا وجود له في نسخة زاهد .

الكلام

فيما يجب لله تبارك وتعالى

من أحاط بالصفات الجائزة للمخلوقات أرشدته إلى ما يجب لصانعها وبارئها من الصفات ، فدل جواز وجود الحوادث على وجوب وجود صانعها فان الجائز لا يقع بنفسه — كما سبق — ولا يتصف بوجود صانعه بالجواز . فانه لو كان جائزا لافتقر افتقار صنعة . وقد تقرر تقدير ذلك ثم يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادرا ، فانا على الاضطرار نعلم أن المؤثر الفعال يجب أن يكون مقتدرا على فعله ، ويجب أن يكون مريدا له ، فان القدرة لا توقع الفعل لعينها بل بفعل القادر بالقدرة متى أراد . ثم يستحيل أن يريد مالا يعلمه ، ثم يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة . فلاح أن جواز الصفات الثابتة للحوادث دال على وجوب هذه الصفات للصانع .

فصل

اعترف كل من اتمى إلى الاسلام بكونه تعالى حيا عالما قادرا . ثم قضى العلم والحياة والقدرة طوائف . وطال النزاع في ذلك بين الفرق وتفاقم الخطب وانتهى غالون إلى التكفير والتبري . والقول في ذلك قرب المدرك عندنا . فنقول :

إذا وصفتم الباري تعالى وتقدس بكونه قادرا ، حيا ، عالما ، فلا معنى للعلم الا كون العالم عالما . فأن اعترفتم بكونه عالما ، (١) فلا معنى للعلم الا أن يكون العالم عالما . وإن اعترفتم بكونه عالما فهو العلم بعينه فسبحان من أغوى أمما في اعتقاد قبي العلم .

(١) من كمة : « فلا معنى » إلى « بكونه عالما » لا وجود له في نسخة

وما اعترفوا به من كونه عالما هو عين ما أنكروه فلا معنى للمسلم الا
كون العالم (عالما ^(١)) بمعلوماته على ما هي عليها ^(٢) .

فصل

الصانع لم يزل مريدا في أزله لما سيكون فيما يزل ^(٣) ، وكونه
مريدا عين ارادته . وضلت طائفة من المبدتة ضلالا بعيدا ، فزعموا أنه
لم يكن مريدا في أزله ، ثم أحدث لنفسه فيما لا يزال ارادات للكائنات
التي يريدونها فصار مريدا بتلك الارادات الحادثة وهذا انسلال عن
ريقة الدين . فان الارادة لو كانت حادثة لاقتقرت الى ارادة لها ،
يها تخصص . وان استغنت وهي حادثة مختصة عن مخصص ، لزم
استغناء العالم بما فيه عن مرید مخصص .

فصل

فما يجب لله تعالى : الاتصاف بالكلام ، وقد تقطعت المهرة ^(٤)
في اثبات العلم بوجوب وصف الباري سبحانه بالكلام ، وهو خارج
عن القاعدة التي هي مستند هذه العقيدة . فنقول : كما نعلم بعقولنا
أن تردد الخلق على صنوف التغاير ، من الجائزات . فكذلك تصرفهم

(١) عالما : في نسخة زاهد .

(٢) وهذا القدر ليس مما ينكره الخصم . وما زاد على ذلك من ان
الصفات زائدات على الذات ، واجبات بالغير ممكنات في حد ذاتها ، كما وقع
في كلام فخر الدين الرازي : ومن تابعه ، فتهور . لا تنهض به حجة . ولذا
قال المضد « لا ثبت في غير الاضافة » ومن هنا يظهر دقة نظر الامام في
المسألة (ز) .

(٣) في نسخة زاهد . فيما لا يزال .

(٤) في نسخة زاهد : المرة .

تحت أمر مطاع ، ونهى متبع ، ليس من المستحيلات . وإذا قطع بجواز ذلك ، كما قضى بجواز جريان الخلائق على اختلاف الأحوال والطرائق ، فكل جائز من صفات الخلق يستدل إلى صفة واجبة للخالق ، فيجب جواز انسلاخهم في الأوامر والزواجر ، اتصاف ربهم بالأمر والنهي والوعيد والوعيد ، وهو الملك حقا . ولا يتم وصف الملك دون الاتصاف بالاعتدال على تعيين الخلق قهرا ، وإمكان توجيه الأمر والنهي عليهم تعبدا وتكليفا : فتقرر بذلك وجوب كونه تعالى وتقدس : متكلماً (١) فظن من لم يحصل علم هذا الباب أن القدرة وصفوا الرب تبارك وتعالى بكونه متكلماً) وزعموا أن كلامه مخلوق ، وليس هذا مذهب القوم بل حقيقة معتقدهم : أن الكلام فعل من أفعال الله عز وجل كخلقه الجواهر وأعراضها ، ولا يرجع إلى حقيقة وجوده حكيم من الكلام فمحصول أصلهم : أنه ليس لله — تعالى عن قولهم — كلام وليس قائلاً أمراً ناهياً . وإنما يخلق أصواتاً في جسم من الأجسام دالة على إرادته ، وليس يخفى على ذي بصيرة : أن آيات القرآن نصوص في اتصاف الرب تبارك وتعالى بالقول (فكم في سياق الآية ، من أخبار الرب عن نفسه بالاتصاف بالقول (٢)) كما قال تعالى : « قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم » (المائدة ١١٩) ، وقال تبارك وتعالى : « يا نار كوني برداً وسلاماً » (الأنبياء ٦٩) ، وقال جل وعز : « وقال ربكم ادعوني استجب لكم » (غافر ٦٠) ومن لزم الانصاف ، وجانب الاعتساف تبين أن هذه الآيات مصرحة بانصاف الرب بقوله ، ومن أحدث أصواتاً في جسم دالة على غرض له ، لا يقال قال : كذا وكذا ، ومما يوضح الحق في ذلك أن من أصل هؤلاء : أنه لا معنى لكون المتكلم متكلماً إلا أنه فاعل للكلام ، ومناسق هذا يقتضي أن من لم يعلم كونه المتكلم فاعلاً لكلامه لا يعلمه متكلماً . ونحن على اضطرار فعلم أن من نراه يتكلم

(١) ما بين القوسين ليس في نسخة زاهد .

(٢) التعليق السابق .

متكلما ، قبل أن يخطر ببالنا كونه فاعلا ، ولو لم يكن لكونه متكلما معنى إلا أنه فاعل للكلام لما علمه متكلما من لم يعلمه فاعلا . وليس الأمر كذلك ، فإن سبيل معرفة الله تبارك وتعالى متكلما أو سبيل معرفة المتحرك متحركاً . ومن رأى جسماً يتحرك اعتقد أنه متحرك ولم يتوقف عقله على النظر في أنه فاعل للحركة . كذلك من سمع رجلاً اعتقد متكلماً ثم نظر في كونه فاعلاً للكلام أو غير فاعل . وإذا تقرر أن الكلام صفة للمتكلم وليس المراد به : كونه فاعلاً ، فما كان صفة لله تعالى تعالى لم تزل أما أن تكون حادثة أو قديمة فإن كانت قديمة فهو الحق الذي اقتطعه أهل الحق .

وإن كانت حادثة لم تزل ، أما أن تقوم به — تعالى الله عن قول المبطلين — فيؤدي هذا إلى القول بأنه محل الحوادث (١) . وما قيل الحوادث كالأجسام . وأما أن تقوم بجسم — وهو مذهب المخالف — فكل صفة قامت بجسم رجع الحكم (٢) منها إلى ذلك الجسم كالحركة والسكون وما عداهما من الأعراض . ولو كان الرب تعالى بخلق كلام في جسم متكلماً ، لكان بخلق الصوت فيه مصوتا .

فصل

ثم معتقد أهل الحق : أن كلام الله تعالى ليس بحروف منتظمة ، ولا أصوات منقطعة وإنما هو صفة قائمة بذاته (تعالى) يدل عليها

(١) وهو محال . وقد اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية ، وصنوف الحشوية على أن الله سبحانه منزه عن أن يحل فيه شيء من الحوادث ، ومن أن يحل فيه شيء من الحوادث ، بل هذا مما علم من الدين بالضرورة (ز) .

(٢) في نسخة زاهد : رجع الكلام .

قراءة القرآن كما يدل قول القائل^(١) : على الوجود الأزلي^(٢) ، () ويعتبر
المسمى : أصوات^(٣)) والمفهوم منه : الرب تبارك وتعالى . فان قيل :
اذا قضيت بأن كلام الله تبارك وتعالى أزلي . لزمكم أن تصفوه بكونه
أمرا ناهيا قبل وجود المخاطبين ، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين :
محال . قلنا : ما لبس به المخالف يدرأه ضرب مثال . وهو : أن من
يعزم على مفاوضة صاحب له بعد شهر ، فالمعاني التي سيوردها عند جريان
الجواز يجدها بأعيانها قائمة في نفسه ، ثم اذا حان الوقت أداها ، فأنها
والعالم بأنه سيكلم فلانا لا تخلو نفسه عن وجود ثبوت ذلك الكلام
على تقدير وجوده في العبارات من حين المفاوضة تبلغ تلك المعاني والرب
في أزله كان عالما بأنه يتعبد عباده اذا وجدوا وهو العالم المقدس عن
أن يسهو أو يهفو ، فلا يخلو وجوده الأزلي عن معنى ما سيصل الى العباد
اذا وجدوا . وسبيل ذلك الكلام القائم بنفسه . كسبيل قدرته القديمة
ولم تزل .

وان كان يستحيل وجود مقدراتها . أراد^(٤) فان المقدور حادث
مستفتح ولكنه كان منعوتا أزلا بصفة صالحة لتعلق القدرة بالمقدورات
فيما لا يزال .

فصل

يجب اطلاق القول بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع ، وليس المراد
بذلك تعلق الادراك بالكلام الأزلي القائم بالباري تعالى . ولكن المدرك
صوت القاري . والمفهوم عند قراءته كلام الله سبحانه ، ولا بعد في

(١) في نسخة زاهد قول القائل : الله على الوجود الأزلي .

(٢) الا أن الدلالة الثانية وضعيه كما نقرر في موضعه (ز) .

(٣) في نسخة زاهد : وتعبيره المعين أصوات .

(٤) في نسخة زاهد : أولا .

تسمية المفهوم عند مسموع : مسموعا . فهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة
ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول : سمعت الملك ورسالته . وكلام
الملك حديث نفسه وأصواته . ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله ،
ولا حديث نفسه .

ومن زعم أنه سمع كلام الله تعالى من غير واسطة ، فلا فرق بينه
وبين موسى عليه السلام الذي خصه الله تبارى وتعالى من بين عالمي
زمانه بتكليمه . واصطفاه باستماعه عزير كلامه .

فصل

كلام الله تبارك وتعالى مكتوب في المصاحف ، مقروء بالألسنة ،
محفوظ في الصدور ولا يحل الكلام هذه المحال حلول الأعراض
الجواهر . فإن كلام الله الأزلي^(١) لا يقارن الذات ولا يزالها ، ومن شدة
طرفا من قضايا العقول لم يسترب في أن التحول والانتقال والزوال من
صفات الأجسام ، ومن الغوائل التي بلى الخلق بها ، أن القول في قدم
كلام الله تبارك وتعالى ، وكونه مكتوبا في المصاحف أشبع في زمن الإمام
أحمد بن حنبل - رحمه الله - من جهلة العوام والرعاع الهمج ، وضرب
من لا دراية له بالكلام في هذا الأصل ، فسمعوا مطلقا : أن كلام الله
في المصاحف ، فسبقوا إلى اعتقاد ثبوت وجود الكلام الأزلي في المصاحف ،
وارتبكوا في جهالات^(٢) لا يبرأ بها محصل^(٣) . ثم تطاول الدهر ،

(١) هو النظم الدال على المعنى المتحقق لفظا ومعنى في علم الله أزلا وزلا .

(٢) في نسخة زاهد : في جهات .

(٣) منها ما يعزوه إليه القاضي أبو الحسين بن أبي يعلى الفراء في طبقاته
في ترجمة الاصطخرى « أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام تكليما من فيه .
وتناوله التوراة من يده إلى يده » فحاشى أن يكون لله فم ولهوات وجوارح ،

وتمادى العصر ، فربخ هذا الكلام فى قلوب الحشوية ، ولولا ذلك لما
خفى على من معه مسكة من عقل : أن الكلام لا ينتقل من متكلم الى
ذفر . ولا ينقلب معنى النفس الى الأصوات سطورا ورسوما وأشكالا
ورقوما (١) ، فاذن نقول - بعد الأحاطة - بحقيقة هذه القصول - كلام

وقد نقل المؤلف فى الشامل عن النقض الكبير للباقلانى : « من زعم أن السنين
من بسم الله بعد الباء . والميم بعد السنين الواقعة بعد الباء ، لا أول له ،
فقد خرج عن المعقول وجحد الضرورة وانكر البديهة ، فان اعترف بأوليته ،
وادعى أنه لا أول له ، فقد سقطت حاجته ، وتعين لحوقه بالسفسطة .
وكيف يرجى أن يرشد بالدليل من يتوابع فى جحد الضرورى ؟ » اه فىكون
موقفهم أخطر مما يتصور . والله سبحانه الهادى (ز) .

(١) اللفظ متعاقب الحروف فى الاسماع ، فلا يتصور العاقل فى ذلك
قدما ، وكذلك الصوت ، نعم ليس للفظ باعتبار وجوده العلمى والنفسى
عند الله سبحانه تعاقب فىكون قديما كما قال بذلك أحمد ، وتابعه ابن حزم ،
وهو الموافق لتحقيق القوم فى الكلام النفسى إلا أن وجوده أصلى بخلاف العلم
فإنه بالاضافة الى المعلوم فىكون ظليا ، ولما فرق بين موسى عليه السلام وبين
غيره فى خلق السمع فيهما . وأما المسموع فان أريد به الصوت المكيف فكذلك
وأن أريد ما هو قائم بالله فجعل الاله من أن يقوم به عرض سيال واهتزاز
متلاحق . والوارد فى الكتاب أنه تعالى كلم موسى - بدون ذكر صوت أصلا -
والتكليم لا يستلزم الصوت . قال الله تعالى : « ما كان لبشر أن يكلمه
الله إلا وحيا ، أو وراء حجاب ، أو يرسل رسولا » اذ لا صوت فى الوحي
الى القلب ، والصوت فى الثالث صوت الرسول لا المكلم . فليكن من وراء
حجاب كذلك ، وهو الذى حصل لموسى فمهما كان النبى بسماعه صوت
الرسول اليه بعد أن الله كلمه فلا يكون أى مانع من أن يعد موسى كلمه
ربه ، اذ نودى من الشجرة . وإى زائف يتصور حلول الله فى الشجرة حتى
يقول ان الذى سمعه صوت الله ؟ تعالى الله أن يكون كلامه صوتا . والآية
قاضية على جميع الأوهام فى هذا البحث عند من أحسن التدبير فيها . راجع
«لغت اللفظ الى ما فى الاختلاف فى اللفظ» وما علقناه على «الاسماء والصفات»
للبيهقى (١٩٣ و ٢٥١) (ز) .

الله تبارك وتعالى في المصاحف مكتوب ، وعلى السنة القراء مقروء .
والصدور محفوظ ، وهو قائم بذات الباري وجوداً (١) .

فصل

يجب وصف الله تعالى بكونه سمياً بصيراً . والدليل عليه : أن الواحد منا إذا أبصر فاته يجرى منه تحديق في جهة المرئى ، واتصال أشعة به ، على مجرى العادة وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه ، والأدراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها . وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمعيب الذي لم يدرك .

فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التي تدركه عليها ويتعالى عما تتصف به الحواس ، والحدق ، والأصمخة ، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال . ويقدر من غير فرض جارحة ، وأداة . فمن وصف الآله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنى ، ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالأحاساس والتحديق والأصاخة .

وإن أنكر منكر كونه (٢) مدركاً لحقيقة الأشياء . فقد أثبت للمخلوق في الاحاطة والدرك مزية على الخالق ، ولا خفاء بطلان ذلك .

وكيف يصح في العقل : أن يخلق الرب للعبد الإدراك الحقيقي ، وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبد إدراك .

(١) فيكون القائم بالله قديماً ، وتكون الحروف المترتبة في أسماع السامعين ، وأشكال الحروف المرسومة في الصحف والألواح ، والحروف المتخيلة في أذهان الحفاظ والأصوات التي هي عرض سيال قائم بالهواء حادثة جامليها ، فمن زعم أن الله يتكلم على لسان كل قائل ، تعالى الله عن جهالات الجاهلية (ز) .

(٢) في نسخة زاهد : لا يوجد (كونه) .

فصل

يجب القطع بأن الله تعالى باق ، وما وجب قدمه استحالة عدمه .
فإن القديم هو الذي قضى العقل بوجوب وجوده . إذ لو كان وجوده
جائزاً لوقت الحكم بحدوثه - كما سبق تقريره - .

فصل

وقد اختلفت مسائل العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب
والسنة . وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها . وأجزاءها على موجب
ما تبذره أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا
المنهج في آي الكتاب ، وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم .

وذهب أئمة سلف إلى الإنكفاف عن التأويل ، وأجراء الظواهر على
مواردها^(١) وتحويل معانيها إلى الرب تعالى . والذي نرفضه رأياً :
وفدين الله به عقلاً : اتباع سلف الأمة . فالأولون الاتباع ، وترك الابتداع
والدليل السمي القاطع في ذلك : أن إجماع الأمة حجة متبعة ، وهو
مستند معظم الشريعة .

وقد درج أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورضي عنهم
على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها ، وهم صفوة الإسلام ، والمستقلون

(١) يعني أن المستفيض إطلاقه في السنة على الله سبحانه نطقه عليه
جل شأنه من غير خوض في المعنى فيما نوع إبهام . والظاهر هنا يقابل الغريب .
كما في قول مالك : « خير العلم الظاهر . وشره الغريب » وليس المراد ههنا :
الظاهر الذي هو من أقسام الواضوح ، لأنه أعم من أن يكون رجحان أحسن
الاجتماليين على الآخر بالوضع أو بالدليل ، ولا ظهور في جانب الوضع
إذا ناقضه البرهان ، فلا يكون هناك ظهور بهذا المعنى ، حتى يحمل عليه
راجع تمهيد أبي الخطاب (ز) .

بإعناء الشريعة ، وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة ، والتواصي بحفظها ، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها . فلو كان تأويل (١) هذه الآية والظواهر مسوغا ، ومحتوما ، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة .

وإذا انصرف عصرهم ، وعصر التابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع . فحق على ذي دين : أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين ، ولا يخوض في تأويل المشكلات ، ويكل معناه إلى الرب تبارك وتعالى .

وعند إمام القراء وسيدهم : الوقوف على قوله تبارك وتعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » من الغزائم ، ثم الابتداء : « والراسخون في العلم » (آل عمران ٧) وما استحسن من كلام إمام دار الهجرة - رضي الله عنه - وهو : مالك بن أنس رضي الله عنه . أنه مثل عن قوله تبارك وتعالى : « الرحمن على العرش استوى » (طه ٥) فقال :

(١) أي صرفها إلى احتمال مرجوح من الاحتمالات الموافقة للتنزيه المستنبط من البراهين المقاطعة مع عدم وجود ما يعين ذلك الاحتمال . لأن ذلك يكون تحكما على مراد الله ومراد رسول الله . وأما عند تغير المعنى بالقرائن فلا مهرب من قبوله . وعن الصحابة والتابعين روايات من هذا القبيل من التأويلات المتعينة . وسرد ذلك يخرجنا من الاختصار المطلوب وصنع المؤلف هنا احتياطا بالغ منه في دين الله يشكر عليه . وعليه مضى أبو حنيفة وأصحابه من السلف . على أن الوقف على « إلا الله » لا يمتنع الامتناع من تطلب المسأل لأن النفي في الآية مسلط على العموم فيكون المعنى سلب العموم دون عموم السلب . فيكون الممنوع هو علم جميع التأويلات فلا يمنع ذلك من تطلب بعضها . وبهذا وضع الحق ويطل ما سرده الجرائي في تفسير سورة الاخلاص (ز) .

« الاستواء معلوم • والكيفية مجهولة (١) • والسؤال عنه بدعة »
 فلتجري آية الاستواء والمجيء وقوله : « لما خلقت بيدي » (ص ٧٥)
 و « يبقى وجه ربك » (الرحمن ٢٧) وقوله : « تجرى بأعيننا »
 (القمر ١٤) وما صح من أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم كخبر
 النزول وغيره ، على ما ذكرناه •
 فهذا بيان ما يجب لله تبارك وتعالى (٢) •

(١) واللفظ الثابت عن مالك أمام دار الهجرة هنا « والكيف غير
 مقبول والمصنف لم يتجر الرواية : (راجع الأسماء والصفات للبيهقي
 ص ٤٠٨) وفي لفظ عنده (ل يقال كيف ، وكيف عنه مرفوع) (ز) •
 (٢) وهذا الفصل مما يكتب بماء الذهب ، ولا سيما أن هذا الكتاب
 من أواخر مؤلفات إمام الحرمين ، كما ذكره صاحب اللعة وغيره • وقد
 فرح به بعض الحشوية في غير مفرح ظننا منهم أنه مال اليهم في آخر
 أمره ، وأتى ذلك ؟ وقد صرح في فصول الكتاب بتنزيه الله قطعاً من
 الحوادث ، وصفات المحدثين ، أما الاستواء فيكون المراد منه
 متعينا بين الاحتمالات ، وهو الملك وأخذه تعالى بأمره عبيده وبنيهم
 بعد خلق السموات وخلقهم على طريق الاستعارة التمثيلية ، كما تجد
 بسط ذلك في « لفت اللحظ » (٤١) وأما المجيء • فقد قال ابن حزم في
 الفصل : روينا عن الإمام أحمد في قوله تعالى : « وجاء ربك » أنها
 معناه : وجاء أمر ربك • كقوله تعالى « هل ينظرون إلا أن تأتيهم
 الملائكة أو يأتي أمر ربك » والقرآن يفسر بعضه بعضا • اه • ومثله
 في زاد المسير لابن الجوزي وقوله « لما خلقت بيدي » بمعنى بعناية
 خاصة • والعرب تقول : يدك أو كتف • وتعزو العناية الخاصة إلى
 اليدين • والمراد بقوله « وجه ربك » الذات العلية بدليل رفع ذي
 الحلال بعده • وأما قوله « تجرى بأعيننا » في معنى : تحت علمنا ، في فهم أهل
 اللسان ، فلا محيد عن هذا الفهم والنزول ليس بمعنى الحركة من
 فوق إلى تحت حتما ، لأنه محال ، فيدور أمره بين الاستعارة في الطرف ،
 بمعنى إقباله على العباد كما يقول حماد بن زيد : وبين الأسناد المجازي ،
 وقد تعين الثاني بحديث النسائي في بعث ملك ينادي ، فخرج حديث
 النزول من أحاديث الصفات في التحقيق بعد تعيين القائل مراده ، وإنما
 مراد المؤلف هنا حسم النزاع بأكبر تنزل وفقا بالجهلة الأغرار وجمعها
 للكلمة ، ولا مانع من ذلك بعد استيقان تنزه الله عن جميع ما يوهم
 التشبيه ، كما فعله المؤلف في جميع أبواب الكتاب (ز) •

الكلام فيما يجوز في احكام

الله سبحانه

قال المحققون : الجائز في حكم الله تبارك وتعالى ينقسم الى القول في أفعاله ، والى جواز رؤيته فهما قسمان ، فلتقع البداية بأفعاله فنقول :

كل ما قضى العقل بجوازه ، وامكان حدوثه . فالرب تعالى موصوف بالاعتدال عليه ، ولو فرض احداثه اياه كان مسوغا في العقل غير ممتنع .

هذا الآن يستمد من بحر في الأصول لا ينزف ، وهو القول في التقييد والتحسين وتبغ المذاهب في ذلك يطول ويخرج عن الحد المقصود فالوجه : الاقتصار على نكتة واحدة قاطعة لا يبقى على فاهمها اشكال البتة فالذي اعتقده أهل الأهواء حسنا لعينه كالإيمان وشكي المنعم ، والذي اعتقدوه قبيحا لعينه كالكذب والظلم ، انما ينفصل وينقسم على من يقبل الضر والنفع . وحقيقة الضر : الألم . وحقيقة النفع : اللذة . والهموم واستشعار الخوف من الآلام . والسرور والارتياح من اللذات . والرب باتفاق المعترفين بالصانع مقدس عن قبول النفع والضر ، فلا يسره وفاقه ، ولا يضره شقاق . واذا كان كذلك استحال أن يظن به قبول النفع والضر فلا تسر^(١) الأفعال في حقها حتى يقضى بأنه يوقع بعضها ، ولا يجوز في حكمه ايقاع بعضها واذا قال الداهل عن هذا الأمر الجلي : أنه تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ، وغناه عن فعله . قلنا : لا يتحقق القبيح بالاضافة الى الله تبارك وتعالى فانه لا يتضرر به ، كما لا ينتفع بنقيضه ، ولولا أنه شاع في الفاظ عصبة الحق أنه خالق الخير والشر ، لكان من التوحيد يوجب أن يقال : ليس في أفعال

(١) ما بين القوسين من نسخة زاهد .

الله تبارك وتعالى خير ولا شر ، بالاضافة الى حكم الالهية فان الأفعال متساوية في حكمه ، وإنما تختلف مراتبها بالاضافة الى العباد ، وهذا المقدار مقنع في هذا الأصل العظيم ، لا حاجة معه الى غيره . وقد نبه على هذا المعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ قال في مساق حديث طويل : « قسم الله الأرواح فوقفت أرواح السعداء على يمين العرش ، وأرواح الأشقياء على يسار العرش ثم قال : هؤلاء أهل الجنة ، ولا أبالي . وهؤلاء أهل النار ، ولا أبالي » (١) .

فان عارض المخالف فقال : الكبير المعظم قد يلقي غريباً مهيناً لا ينتفع بآكرامه وإيوائه . ولا يتضرر بتركه في مضیعة ، ثم الحكمة تستحبه على مكارم الأخلاق فيه . وهذا تليس لا تحصيل له فان الصورة التي ذكرها (اتفاق وغيرها مما يلبسون به . فيحصر ذلك أمران . أحدهما : أن المكارم التي ذكرها) (٢) سببها : الاهتزاز بحسن الثناء في الغالب ، وقد يستمر المرء على أمر ويتموده حتى ينتهي الأمر فيه الى مبلغ يعسر عليه مخالفته .

وللعادات آثار غير منكورة في الجبلات . والثاني : أن الإنسان قد تناله رقة الجنسية وتستحبه على اتخاذ الغرقى وانجاء الهلكى ولو لم ينهض لها لتضرر ضرر مينا .

والرب تبارك وتعالى متقدس عن هذه الصفات جمع ، ومن تخيل تفصيل الأفعال في حق الاله ، فقد تعلق بطرف من التشبيه (٣) والصائرون الى التجسيم وإثبات الجهة يتمسكون بما يفضى الى التشبيه

(١) وفي هذا المعنى أحاديث كثيرة عند أحمد البزار والطبراني وغيرهم . (ز) ونقول نحن أنه حديث ضعيف معارض للقرآن الذي ينص على الحرية للإنسان .

(٢) ما بين القوسين من نسخة زاهد .

(٣) في نسخة معهد المخطوطات : من السنة .

في الوجود الأزلي وهؤلاء مشبهون في الأفعال والفتن زائفان عن
مدرك الحق . فالرب لا يتأشب وجوده وجود ولا يشبهه في امتناع
قبول الضر والنفع فاعل .

فهذا - حرس الله مولانا - لباب التوحيد ، (والله ولي التوفيق)
والسيد (١) .

فصل

الحادثات كلها مرادة لله تبارك وتعالى ، وهذا مقتضب من القاعدة
التي ذكرناها آنفا . فاذا تقرر أن الأفعال لا تتفاوت في حق الإله تبارك
وتعالى فتعلق الإرادة بها على قضية واحدة لا تختلف ، ونخصص هذا
الفصل بأمر قاطع منزل على ما يرتضيه مولانا فنقول : أضلكم تنزيل
أحكام الله تبارك وتعالى على مجاري أفعال الحكماء .

وليس يخفى أن من علم (أنه) لو أمد عبدا من عبيده بالمال ،
وضروب العبد لفسق وفجر وانتهك الحرمات ، واقتحم الكبائر
والموبقات . فلو أمله مع علمه البات في ذلك ، ثم زعم أنه أراد بامتداده
بعباده أنه يستمد به في أبواب الخيرات ويتخذ ذريعة في القربات .
كانت هذه الإرادة مع العلم ، بنقيضها مشعرة بنهاية السفه والخط
في العقد ، سيما إذا علم أنه لو قطع عنه مادته لاشتغل بما يعنيه ،
ورب الأرباب يمد الكفار بما يشد أزهرهم ، ويقوي منهم ، ويكمل
عدتهم وإذا مهدنا (٢) المسلك ، فلا معنى للاطناب بعد وضوح الغرض .
وقد لاح للموفق ما أردناه . انتجز الغرض في أحد قسمي الجواز في
أحكام الالهية .

(١) والله ولي التوفيق . لا توجد في نسخة زاهد .

(٢) في نسخة زاهد : شهدنا .

فأما القسم الثاني وهو القول في جواز رؤية الاله تبارك وتعالى .
وهذا قد طال فيه ارتباك طبقات الخلق ، وحسبه الشادون^(١) من
الجليات ، والافتناء الى درك القطع فيه عسير جدا فان الاحاطة
بحقائق الادراكات من أدق أحكام المعقولات ونحن نستعين بالله ، ونذكر
ما يشهد العقل له بالسداد . فليعلم الناظر في هذا الفصل : أن
الذين أحالوا رؤية الاله ، بنوا عقدهم على ظن فاسد وذلك أنهم ظنوا
أن الاحساس الذي هو تحقيق في صوب المرئى ، هو الذى يدعى أهل
الحق تعلق قبيله بوجود الاله ، وهذا زلل ، وسوء ظن بعصبة أهل
الحق^(٢) ، تعالى الله أن يحس ، ولكن ما أحسنناه من المرئيات ندرك
حقيقته ، وادراكنا حقيقته ليس هو المحسوسات المفسرة بمقابلة باتصال
أشعة . فقال أهل الحق : لا يمتنع فى قدرة الله سبحانه أن يخصص
من أراد بصفة هى فى التعلق بوجوده بالاضافة الى العلم كالادراك
المعلق بالمدركات شاهد بالاضافة الى العلم بها على الغيب من غير درك ،
ثم تلك الصفة من مقدورات البارى تبارك وتعالى ، وهى لا تنتهى .
ومن لم يحطه العقل التحق بالجائزات ، سيما اذا اعتقد بالنصوص
القاطعة فى الكتاب والسنة ، وأقوى متمسك فى السمع شيان .
أحدهما : سؤال موسى عليه السلام الرؤية ، مع الوفاق على أن من
كان من منصب النبوة يستحيل أن يعتقد فى حكم ربه ما يوجب تضليلا .
ونفاة الرؤية اذا اقتصدوا ولم يوجوا بسوء عقدهم فى الخصوم
اقتصروا على تضليلهم وكيف يستجيز منتم الى الدين أن يفضل منفلة
نفاة الرؤية فى معرفة الله تبارك وتعالى على موسى صلى الله عليه وسلم ؟
نعم لا يمتنع أن يذهل النبی عن الغيب ، ويستغفره الوله على سؤال
ما علم جوازه ، وإن لم يبلغه دخول وقته . فهذا أجند الشينين .

والله اعلم بالصواب

(١) الآخذون ببعض العلم (ز) .

(٢) وسوء ظن بعظمة الحق فى نسخة زاهد .

والله اعلم بالصواب

والثاني : أن تعلم قطعا - علم من لا يتسارى - أن الأولين كانوا مبتهلين
إلى الله تبارك وتعالى (في سؤال المرء ، وبه ابتهاهم إليه)^(١) في
سؤال كل ممكن من ثواب أو مغفرة . ومن جحد هذا فهو معاند
والأمة معصومة لا تجتمع على الضلالة ، ولسنا ندعى الاجماع مع ظهور
الخلافا الآن . ولكننا ندعى تقدم الاجماع من سلف الأمة قبل ظهور
الآراء ، واختلاف الأهواء .

فذلك ما أردناه في هذا الفصل ، وقد نجز باتتهاء ، هذا الفصل .
غرضنا من هذا المعتقد في أقسام الأحكام الالهية .

فصل

في الوجدانية . فإن قيل لم (لم) تدرجوا اثبات الوجدانية في
قسم من الأقسام الثلاثة ؟ قلنا : ذكرنا ما يجب لله تبارك وتعالى
ويستحيل عليه ، ويجوز في حكمه فالتسؤال عن تقدير^(٢) مذهب ثان يقع
وراء الضبط المقصود . فانسمل هذا الفصل المقصود عن ترتيب
المعتقد . ونحن نذكر فيه بعد هذا التنبيه ما يستقل به اللبيب ، إذا وقف
على معانيه^(٣) .

فإن قيل : هلا رتبتم هذا الفصل على ما يجب لله تعالى ، فإن
الوجدانية صفته الواجبة ؟ قلنا : محصول الوجدانية يؤول الى نفي من
سوى الواحد فليست صفة ثابتة^(٤) .

في المخطوطة (صفة ثالثة) .

(١) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة زاهد .

(٢) في نسخة زاهد : على تقدير مديد .

(٣) إذا وقف على معانيه : ليست في نسخة زاهد .

(٤) في المخطوطة (صفة ثالثة) .

فان قيل : فهلا ألحقتم القول في ذلك بما يستحيل فان تقدير الثاني محال ؟ قلنا : نحن ضمنا هذا الفصل ما يستحيل في صفات الاله ،

ولم يلزم أن نذكر كل محال .

وليس تقدير الثاني متعلقا بصفة الاله الحق ، وسبيل من انتهى الى هذا الموضع ألا يتبرم بترديد القول في الترتيب . فان أسرار المعقولات تتلقى من سداد ترتيبها ، وقد حان بعد ذلك أن نذكر معتمدا وجيزا في الوحدانية ، فيشفي غلة الصدور ، وينفس عن كل مصلو ، فليعلم العاقل : أن الاله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة (له ، والأجسام لا تناسبه ، فابتنى على ذلك : انساق اطلاق القول بتغاير المتحيز)^(١) والوجود الأزلي الذي لا يناسب الحيز .

واذا فرضنا موجودين متحيزين كانا متغايرين . وان اتصفا بأصل التحيز لا أفراد كل واحد بجزءه عن الثاني ، ولو قدرنا موجودين لا يتحيز واحد منهما مستويان في انتفاء التحيز عنهما ، فلا يتصور أن يفرد أحدهما بجزء عن الثاني وليس أحدهما مختصا بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف ، (فلا يعقلان متميزين تميز اختصاص وليس أحدهما مختصا بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف)^(٢) .

فان لم يختص أحدهما عن الثاني ، ولم يختص بالثاني لم يعقلا^(٣) قطعا . وها أنا أذكر لقطة يسعد — والله — من يعيها ، ويفسور النور

(١) ما بين القوسين : ليس في نسخة زاهد .

(٢) ما بين القوسين : ليس في نسخة زاهد .

(٣) في نسخة زاهد : لم يتعددا قطعا .

الأكبر من يديرها ، وهى : أن استحالة موجودين متغايرين لا يختص
أحدهما عن الثانى بحيز ، ولا يختص به فى الخروج عن المعقولين كفرضين
متحيزين فى حيز واحد ، فإسعاد من أنعم فكره فى هذا قليلا ، ولم
يتجاوز به حتى تنضجه نأر الفكر ، وتنقده يد السير .

(والله ولى التوفيق ، وهو بهداية المخلصين من عباده حقيق) (١) .

(١) ما بين القوسين : ليس فى نسخة زاهد .

باب

في العبودية ، والصفات المرعية

في ثبوت الطلبات التكليفية

القول في امكان التكليف وجوازه عقلا يتعلق بأربعة أركان فذكرها مفصلة ، وقدم رسم ترجمتها ، فان العبارة قبل التفصيل قد تتعد عن بعضها ، واذا وضع الغرض يذكر تفصيلها ، فهو الوفاء بالمقصود (١) .

الركن الأول : في قدرة العبد ، وتأثيرها في مقدورها . فنقول : قد تقرر عند كل حاط بعقله ، مرقى عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد : أن الرب سبحانه وتعالى مطالب عباده بأعمالهم في حياتهم ، وداعيهم اليها ، ومشيهم ومعاقبهم عليها في مآلهم ، وتبين بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات أنه أقسى درهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التواصل الى امتثال الأمر ، والاكتفاف عن مواقع الزجر ، ولو ذهبت أتلو الآي المتضمنة لهذه المعاني لطال المرام ، ولا حاجة الى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به ، ومن نظر في كتب الشرائع ، وما فيها من الاستحثاث على المكرمات ، والزواج عن الفواحش الموبقات ، وما نيط ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت على الوعد والوعيد ، وما يجب عقده من تصديق المرسلين في الأقباء عما يتوجه على المردة والعتاة (٢) من الحساب والعقاب ، وسوء المنقلب والمآب ، وقول الله تبارك وتعالى لهم : لم تعديتم وعصيتم وأبيتهم ، وقد أرخيت لكم الطول (١) وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل ، وأوضحت المحجة « لئلا يكون للناس على الله حجة

(١) في المخطوط يمكن أن تقرأ هكذا : فان العبارة قبل التفصيل قد تتعد عن بعضها واذا وضع الغرض يذكر تفصيلها .

(٢) في الأصل : العناد .

(١) الطول كعنب ، جبل تشد به قائمة الدابة وتمسك طرفه

وترسلها ترعى (ز) .

بعد الرسل « ؟ (النساء ١٩٥) فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في
أن أفعال العباد واقعة على حسب إثارهم واختيارهم واقتدارهم ، فهو
مصاب في عقله ، أو مستقر على تقليده ، مصمم على جهله ، ففي المصير
إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع (٢) ، والتكذيب

(٢) لقي كلام أمام الحرمين هنا بعض عنت من بعض تلامذته جريا
على التقليد الأعمى . لكن أيده كثير من المحققين ، وعدوا هذا القول
لب الصواب ، وتحقيق مذهب الأشعرى نفسه حتى ألف العلامة
أحمد بن محمد المقدسي الدجاني كتابا في مناصرته ، وسماه « الانتصار
لامام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار » وعدا هذا الرأي آخر
ما استقر عليه رايه . وقد قال القائل عن هذا الرأي :

تنكب عن طريق الجبر ، واحذر وقوعك في مهاوى الاعتزال
وسر وسطا طريقا مستقيما كما سار الامام أبو المعالي
فعلى هذا نقول : « وما على المحسنين من سبيل » راجع الأجوبة
العراقية للألوسي المفسر (١٠٩ - ١١٧) ولا يتوجه ذلك التشنيع
الصريح إلا إلى الجبرية الصريحة نفاة قدرة العبد مطلقا كالجهمية
وأذيالهم . وأما جعل صرف القدرة أو الإرادة إلى العبد ، أو جعل
تأثير قدرة العبد في وصف الفعل دون أصله ، أو في الأصل بمعاونة
قدرة الله على آراء رجال من المتكلمين فلا يشملها التشنيع المذكور .
وقد جرت عادة الله بمحض فضله على خلق مراد العبد بعد تعلق إرادة
العبد به ، بعدية ذاتية تحقيقا لاختياره ومسئوليته ، حيث رتب الله
سبحانه في كتابه أفعال العبد على إرادة العبد نفسه ، وقال في
الحديث القدسي : « كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم » فعلق
الهداية على الاستهداء ، وهو طلب الهداية وإرادتها . فيخلق الله سبحانه
الهداية إذا طلبها العبد وإرادها على مقتضى وعده الكريم ، وهو
لا يخلف الميعاد . وهو مذهب الماتريدية كما ذكره المحقق البيضاوي في
(أشارات المرام) وفيها تحقيق المسألة بأوسع معنى التحقيق ،
وعند ذلك في معنى وضع خالق القوى والقدرة في موضع المطاوع إرادة
البشر قلته نافية ، يغني تصورها عن كشف سوءاتها الفاضحة .
كذلك عند الماتريدية أبعد غورا في الضلال من القدريية . والإرادة
صفة حقيقية للعبد صالحة للفعل والترك في جميع الأفعال الاختيارية

بما جاء به المرسلون ، فإن زعم وأعم ممن لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلا ، فإذا طُلب بمتعلق طلب الله تعالى بفعل العبد تحريما وفرضا ، ذهب في الجواب طولا وعرضا . وقال : الله أن يفعل ما يشاء ، ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون « لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون » (الأنبياء ٢٣) قيل : ليس لما جئت به حاصل ، كلمة حق أريد بها باطل . نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولكن يتقدس عن الخلف ، وتقيض الصدق .

وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول : أنه عزت قدرته : طالب عباده بما أخبر أنهم متمكنون من الوفاء به ، ولو يكلفهم الا على مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع . ومن زعم أن لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها ، كما أثر للعلم في معلومه ، فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات ، وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام الباطل والمحال وفيه إبطال الشرع ، ورد ما جاء به النبيون عليهم السلام . فاذ به لزم المصير الى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها ، واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال ، ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة . والقدرة القديمة ، فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ، إذ الواحد لا ينقسم ، فإن وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها

للعبد فلاحتمال صرفها الى جميعها سميت كلية كما يقال : اقبل على العلم بكليته . يعنى بجميع قواه وسمى توجيهها وجهة خاصة إرادة جزئية لتحديد الاتجاه فيها . فالأولى حقيقة موجودة ، والثانية امر اعتبارى منتزع من بين المرید والمراد ، كباقي المعاني المصدرية ، فلا يكون لمعنى الكلى والجزئى فى مصطلح المناطقة أى مناسبة هنا ليتمكن التشبيب بأن الكلى مفقود ، والجزئى هو الوجود على خلاف رأى الماتريدية فى الإرادة الكلية والجزئية فليتنظرن (ز) .

وسقط أثر القدرة الجاذبة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله جل وعز .
فإن الفعل الواحد لا بعض له . وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها
إلا مرشيد موفق إذ المرء بين أن يدعى الاستبداد بالخلق ، وبين أن
يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالشرائع ، وفيه إبطال دعوة الأنبياء
عليهم السلام ، وبين أن يثبت نفسه شريكا لله تبارك وتعالى في إيجاد
الفعل الواحد ، وهذه الأقسام بجملتها باطلة ، ولا ينجي من هذا
البحر الملتطم ذكر اسم مختص ، ولقب مجرد من غير تحصيل معنى .

وذلك أن قائلا لو قال : العبد مكتسب . وأثر قدرته الاكتساب ،
والرب تبارك وتعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسب . قيل له فما
الكسب ؟ وما معناه وأديرت الأقسام المقدرة^(١) على هذا القائل ،
فلا يجد عنها مهربا . فإن قيل : لم لا تذكروا قولنا مقنعا في الرد على
من يزعم أن العبد مخترع خالق لأفعاله ؟ قلنا : المسلمون بأجمع قاطبة
قبل أن تظهر البدع والآراء ، ونفع أصحاب الأهواء : على أنه لا خالق
إلا الله (تعالى) ، كما لهجوا بأنه لا إله إلا الله ، وتمدح الله سبحانه
وتعالى بالخلق في آي من الكتاب منها قوله تبارك وتعالى : « أفمن
يخلق كمن لا يخلق » (النحل ١٧) وقوله تبارك وتعالى : « يخلق كل
شيء » (الأنعام ١٠٢) وقوله : « خلق كل شيء » (الأنعام ١٠١) وقوله
تبارك وتعالى : « هل من خالق غير الله » (فاطر ٣) ولا يشك لييب أن
من وصف نفسه بكونه خالقا عل التحقيق فقد أعظم القرية) (وأتى
بما لو نطق به فإطلاق في الأولين لتعرض للكبير العظيم ، والرد البليغ .
وكيف يتصف العبد بكونه خالقا)^(٢) وهو لا يحيط علما بتفاصيل
أفعاله ، ومن لا يعلم حقيقة ما صدر منه ، ومن يخط بمقداره ومبلغه
كيف يكون خالقه ؟ والعلم بالشيء أقرب من خلقه . وهذا معنى

(١) في نسخة زاهد : المتقدمة .

(٢) ما بين القوسين ليس في زاهد وعبارته هكذا . فقد أعظم
القرية لكنه يدعى كونه خالقا وهو لا يحيط بتفاصيل أحواله .

قوله سبحانه وتعالى : « وأسرؤا قولكم أو أجهروا به » . الله عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق ؟ » (الملك ١٣ و ١٤) فدل مقتضى الآية : أن العالم بحقائق الحادثات : بارئها وخالقها . وقد تقرر في قضايا العقول : أن الأفعال دالة على علم خالقها بها . فإذا صدرت أفعال من العبد في حالة ذهوله عنها ، فهي دالة على علم العبد بها . فانه غير عالم بما جرت يده به في حال غفلته وذهوله . والنائم غير شاعر بتقلباته في غلبات النوم ، وغمراته .

فإذا وجب أن تدل الأفعال على علم خالقها ، ثم لم تدل على علم العبد في حال نومه وذهوله دل أنها دالة على علم خالقها^(١) ومقدرها ، وهو رب العالمين .

فإن قيل : ما ذكرتموه ابطال منكم لأقسام الكلام وتتبع للمذاهب ، ولم توضحوا ما هو الحق بعد . قلنا : ليس بمدرك الحق خفاء لمن وفق له . وها نحن نبيده بالحرية من غير تعريض وتعرج على تقليد . فنقول :

قدرة العبد مخلوقة لله تبارك وتعالى باتفاق العالمين بالصانع ، والفعل المقدر بالقدر الحادثة واقع بها قطعاً^(٢) . ولكنه مضاف إلى الله تبارك

(١) صرح المؤلف في مواضع من هذا الكتاب بضرورة سبق علم الله التفصيلي فيكون هذا مذهبه الذي استقر عليه رأيه لتأخير تأليف « النظامية » عن باقي مؤلفاته ، كما يقول صاحب اللمعة ، فما في « البرهان » مما يناق ظاهره لما هنا وطال الجدل حوله في شرح المازري ، ومنتظم ابن الجوزي ، وطبقات ابن السبكي وغيرهم يكون فلتة يدرت ، ثم انطوت . عفا الله عما سلف (ز) .

(٢) والخلاف في ذلك بلغ إلى ستة عشر قولاً . وهي مسرودة في « اللمعة » للأستاذ راغب باشا المحقق المشهور . وانجز التحقيق فيها إلى أن قول امام الحرمين في « النظامية » هو الذي استقر عليه رأيه لتأخير تأليفها عن تأليف « الارشاد » وأنه تحقيق مذهب الأشعري

وتعالى تقديرا وخلقاً . فإنه وقع بفعل الله تبارك وتعالى وهو القدرة ،
وليست القدرة فعلاً للعبد . وإنما هي صفة ، وهي ملك الله تبارك وتعالى
وخلق له . وإذا كان موقع الفعل خلقاً لله ، فالواقع به مضاف خلقه
الرب خلقاً تبارك وتعالى . وتقديراً (١) .

الموافق لما في مؤلفاته الأخيرة . وهناك بسط القول في التبدليل على ذلك
بما لا يستغنى عنه الباحث المسترشد . ويقول المحقق الدجاني عن
القول المشهور والمعزى إلى الأشعري في كتب المتأخرين : « وأما ما قاله
الفاهمون من كلام الأشعري فلا يتحصل به كسبب ، وإن سئموه
كسبباً » . هـ . والناس في فهم كلام الأشعري في قدرة العبد مضطربون .
والحق : أن القدرة المستجمعة لشرائط التأثير التي أثبتتها الأشعري ،
وقال : أنها مع الفعل لا تتحقق إلا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل . وهو
لا ينكر أن للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل ، إذ قدرة العبد
عبارة عن القوة المنبثقة في أعضائها المعبر عنها بسلامة الأسباب
والآلات ، وهي متحققة قبل الفعل ، بلا شبهة عند الجميع . فانكار
ذلك يكون مكابرة كما حققه المحقق « عبد الحكيم » في حاشيته على
« المقدمات الأربع » لصدر الشريعة - فلتراجع - وليس الإنسان بأحط
منزلة من النبات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصهما الكيماويون ،
ويركزونها تحت نظر الناظرين ، وهم للمبدع الحكيم من قوى أودعها في
الكون لا يعلم إدراكها على أحيط الناس عقولاً ، فيكون الكلام مع من ينكر
ذلك ضائعاً . ومعنى تعلق قدرة الله وأرادته بفعل العبد : اقداره
للعبد على المضي في مقتضى قدرته وأرادته . قال الأستاذ الإمام
« أبو منصور عبد القاهر التميمي » في « الفرق بين الفرق » (٩٤) « وإن
الله تعالى إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد
أراد حدوثه ، وهو الحق » أ . هـ (ز) .

(١) أول من نفى القدر هو « معبد بن خالد الجهني » حيث قال :
« لا قدر ، والأمر أنف ، يريد به الرد على من تعلل في العصيان بالقدر
من الجبرية ببيان أنه ليس هناك قدر يعطل اختيار العبد في الأفعال
التي كلف بها لكن ضاقت عبارته فعمت كلمته فضللوه . ثم استقر
رأي أهل الحق على أن القضاء والقدرة في أفعال العباد على طبق
علم الله التابع للمعلوم والعلم المتعلق باختيار العبد يحقق اختياره
ولا ينافيه ، فلا قدر يجبره على أفعاله الاختيارية بل هناك قدر على
طبق العلم ولا جبر ولا قهر في ذلك (ز) .

وقد ملك الله العبد اختيارا يصرف به القدرة • وإذا وقع بالقدرة شيئا إلى الواقع إلى حكم الله ، من حيث أنه وقع بفعل الله تعالى ، ولو اهتمت لهذا الفرقة الضالة لما كان بيننا وبينهم خلاف ، ولكنهم أدعوا : استبدادا بالاختراع وانفرادا بالخلق والابتداع ، فضلوا وأضلوا ، ونبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين • فانا لما أضفنا فعل العبد إلى تقدير الاله • قلنا : أحدث الله تبارك وتعالى القدر في العبد على أقدار أحاط بها علمه ، وهيا أسباب الفعل وسلب الله العلم بالتفاصيل ، وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثة (١) وخيرة وإرادة ، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم ، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد • وللعباد اختيارهم واتصافهم بالأقذار • والقنرة خلق الله ابتداء ، ومقدورها مضاف إليه مشيئة وعلم وقضاء وخلقا وبقاء ، من حيث أنه نتيجة ما أقدره بخلقه ، وهو القدرة ولو لم يرد وقوع مقدوره لما أقدره عليه (٢) ، ولما هيا أسباب وقوعه •

ومن هدى لهذا • استمر له الحق المبين ، فالعبد فاعل مختار مطالب بمأمور منهي ، وفعله تقدير لله ، مراد له ، وخلق مقضى • ونحن نضرب في ذلك مثلا شرعيا يستروح إليه الناظر في ذلك فنقول :

العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده ، ولو استبد بالتصرف فيه ، لم ينفذ تصرفه ، فإذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ ، والبيع في التحقيق معزى إلى السيد ، من حيث أن سببه أذنه • ولولا أذنه لم ينفذ التصرف • ولكن للعبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوجع على المخالفة

(١) والدواعي مهما كثرت واشتدت لا تبلغ حد القاسر المجبر المعطل للاختيار كدعاوات النجار في ترويع بضائعهم عند المشتريين كما هو ظاهر • وإن كان لا بد من النقل عن غربي فدونك (جول سيمون) محمد أوضح ذلك في كتاب الواجب أوضح بيان • وترجمته مطبوعة (ز) •
(٢) وقد سبق قول عبد القاهر في ذلك على لسان أهل السنة (ز) •

ويعاقب ، فهذا - والله - الحق الذي لا غطاء دونه ، ولا مرأى فيه ،
لمن وعاه حق وعيه ، ولا يكابر فيه .

وأما الفرقة الضالة : فانهم اعتقدوا أنفراد العبد بالخلق^(١) ثم صاروا

(١) لم تر ذلك في كتبهم ، ولعل عزو ذلك اليهم بطريق الالتزام ،
ولو ثبت عنهم ادعاء أن قدرة العبد مستقلة غير مستمدة لانوا أبعثوا
النجعة في الضلال لكن قال المسعودي عند ذكره لعقيدة المعتزلة :
« لا يقدر أحد على قبض ، ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاها إياها ،
وهو المالك لها دونهم . يقيها . إذا شاء ، ويبقيها إذا شاء ، ولو شاء
لجبر الخلق على طاعته ، ولكن على ذلك قادرا غير أنه لا يفعل ، إذ كان
في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى » وقال ابن المظهر في استقصاء النظر :
« أن الله قد منح العبد قدرة وإرادة باعتبارهما يؤثر في بعض الأفعال ،
وأن الله قادر على تعجيزه وقهره وسلب قدرته وإرادته ، فلا يلزم أن
يكون شريكا لله . والله قادر على قهر الكافر على الإيمان لكنه لم يرد منه
إيقاع الإيمان كرها بل على سبيل الاختيار لئلا يقبح التكليف » والرازي
هو قدوة المتأخرين في تصوير الجبر ، في مذهب الأشعري ، لكن استقر
رأيه على ما ذكره في « نهاية العقول في دراية الأصول » حيث قال : « أن
القدرة معنيين أحدهما : مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة ،
والثاني : القوة المستجمعة لشرائط التأثير . والأولى قبل الفعل ، وتتعلق
بالضدين - وهي مدار التكليف - والثانية مع الفعل ، ولا تتعلق بالضدين ،
ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير ، فلذلك حكم بأنها مع الفعل ، وأنها لا تتعلق بالضدين ، والمعتزلة
أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية ، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
وتعلقها بالأمور المتضادة ، فهذا وجه الجمع بين المذهبين » ١ . ه .

هكذا يكون الرازي . أفلت من يد من يرى الجبر في مذهب الأشعري
فماذا من اجتماع الكلمة على الحق واتفاقها على الصدق ؟ وليس كل
ذهن يتسع لتصور قدره لا أثر لها . والله أعلم . والتصريح بخلق العبد
فعله لم يقع في كلام قدمائهم - فيما نعلم - لكن لما طال الزمان بهم بذلك
جاهر الجبائي بأنه لا مانع شرعا من التزام ذلك لقوله تعالى : « فتبارك الله
أحسن الخالقين » ولقوله سبحانه : « إذ تخلق من الطين » ١ . ه .

وعذر المؤلف . أنه كان في زمن كان الفريقان يتراعيان بكل سوء ،
فما كان ليستطيع في مثل ذلك الزمن أن يتلطف مع الخصوم في مناقشاته
معهم . نسأل الله الاستقامة في القول والعمل (ز) .

الى أنه اذا عصى فقد انفرد بخلق فعله ، والرب تبارك وتعالى كاره له !
فكان العبد على هذا الرأى الفاسد مزاحما لربه فى التدبير ، موقعا
ما أراد ايقاعه ، شاء الرب تعالى - على قولهم - أو كره • فان قيل :
على ما تحملون آيات الطبع والختم والاضلال فى القرآن • وهى
متضمنة الرب - تعالى - الأشقياء الى ضلالتهم ؟

قلنا : اذا أتاح الله تعالى حل هذا الاشكال ، والجواب على هذا
السؤال لم يبق على ذوى البصائر بعده غموض • فنقول أولا : من
أنبا الله تعالى عن الطبع على قلوبهم كانوا مخاطبين بالايمان ، مطالبين
بالاسلام ، والتزام الأحكام ، مطالبة تكليف ودعاء ، مع وصفهم
بالتمكن والاعتدال والايثار - كما سبق تقريره فى صدر الفصل -
ومن اعتقد أنهم كانوا ممنوعين مأمورين مصدودين قهرا ، ومدعويين ،
فالتكليف اذن عنده بمثابة ما لو شد من الرجل يده ورجلاه رباطا ،
وألقى فى البحر ، ثم قيل له : لا تبطل (١) • وهذا منتهى لا يحمل
شرائع الرسل عليه إلا عابث بنفسه مجترىء على ربه ، ولا فرق عند
هذا القائل بين أمر التسخير والتكوين فى قوله تعالى : « كونوا قردة
خاسئين » (البقرة : ٦٥) وقوله تبارك وتعالى : « أن يقول له كن
فيكون » (يس : ٨٢) وبين أمر التكليف • نعوذ بالله من الركون الى
كل ما ينطق به اللسان من غير مباحثة عن أسرار المعقولات • واذا بطل
ذلك فالوجه فى الكلام على هذه الآى ، وقد غوى فى معانيها أكثر
الفرق أن تقول : اذا أراد الله بعبد خيرا أكمل عقله ، وأتم بصيرته ،
ثم صرف عنه العوائق والدوافع ، وأزاح عنه الموانع ، ووفق له قراء
الخير ، وسهل له سبيله ، وقطع عنه الملهيات ، وأسباب الغفلات
والذهول ، وقبض له ما يقرب الى القربات فيوافيها ، ثم يعتادها ، ويمرن
عليها •

(١) مما يعزى الى الحسين بن منصور الخلاج عن لسان هؤلاء :
القاء فى اليم مكتوفا ، وقال له : أباك أياك أن تبطل بالماء (ز)

وإذا أراد بعبد شراً ، قدر له ما يوصله عن الخير ويقتضيه . وهياً
له تماديه في الغي . وحبب إليه التشوف إلى الشهوات ، وعرضه للآفات ،
وكلما غلبت دواعي الشر ، خنسبت دواعي الخير ، ثم يستمر على
الشروع ، على مر الدهور ، هاوياً في مهاوئها ، وتتعاون عليه الوسوس ،
ونزعات الشيطان ، ونزوات النفس الأمارة بالسوء فتتشيء العقلة غشاًوة
على قلبه ، بقضاء الله تبارك وتعالى وقدره (١) ، فذلكم الطبع — عافاكم
الله — والختم والأكنة . وأنا أضرب في ذلك مثلاً فأقول :

(١) من انحاط خبراً بشئ الآراء في القضاء والقدر — ولو بقدر
ما في اللمعة — لا يتخيل في القدر التابع لعلم الله المطابق للمعلوم معنى
الجبر فيما يتعلق بأفعال العباد الاختيارية لأن العلم بالاختيار محقق
للاختيار لا مناف له ، فلا يتصور أن يكون ذكر المصنف القضاء والقدر
هنا تراجعاً عنه عن إثبات الاختيار للعبد . كيف وهو يقول ، « محجوجاً
بحجة الله » ؟ يريد أن القدر على طبق علم الله المطابق للمعلوم
الاختياري ضرورة ، فيكون القدر مؤكداً للاختيار لا منافياً له حتماً ، وإنما
ذكر سوء القضاء ، والحذر منه لأن من أدب الإسلام المحتتم وقوف
العبد بين الخوف والرجاء لضيق دائرة علمه الصائن عن التورط
في أسباب الردى ، وتيسير الخير توفيقاً ، وتيسير الشر خذلاناً ،
ولهما أسباب عند الله . فإذا باشرها العبد أدته إلى مقتضاها باذن
مسبب الأسباب على سنته الجارية في عبادته . وحيث أن العبد
عرضة للذهول عن تلك الأسباب كلا أو بعضاً يبقى دائماً بين الخوف
والرجاء . خائفاً من تيسير الشر . وطامعاً في تيسير الخير . وليس في
هذا وذلك شيء من معنى الجبر أيضاً ، وتعود الأقبال على الخير من
أسباب تيسيره كما أن تعود الأقبال على الشر من بواعث تيسيره ، وهما
أيضاً بمعزل عن معنى الجبر ، بل اختيار العبد يشعر به كل ذي
وجدان شاعر بالم الجوع والعطش مع تضافر أدلة الشرع على ذلك ،
اذ لا يكلف الا مختار ، وها هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة ،
والوقوع فرع الجواز . وبعد أن خلق الله العبد مختاراً ، لا يكلفه إلا ما في
وسعه لا يكون للنهي في إبرازه بمظهر وجه وجه أصلاً ان لم يكن
القصد مجازاة ملاحدة القرب الذين ترعمون اضطراب العبد في فعله ، وقد
رد عليهم الفيلسوف الفرنسي (جول سيمون) في كتابه « الواجب » أجلى
رد ، وها هو كل أحد يستشعر من نفسه أنه مختار ، ونصوص الشرع

لو فرضنا شاباً حديث العهد بحلمه^(١) ، لم تهذب المذاهب ولم
تضنكه التجارب وهو على نهايته في غلمته ، وشهوته * وقد استمكن من
بلغة من الحطام ، وخص بمسحة من الجمال ولم يقم عليه قوام يزعه
عن ورطات الردى ، ويمنعه عن الارتباك فى شبكات الهوى ، فوافاه
أخدان الفساد ، وهو فى غلواء شبابه ، يحدث نفسه بالبقاء أمداً
يعيدا فما أقرب من هذا وصفه من خلع العذار والبدار الى شيم
الأشرار ، وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ، ليس مجبراً على المعاصي
والزلات ، ولا مصدوداً عن الطاعات ، ومعه من العقل ما يستوجب به
اللائمة اذا عصى * فمن هذا سبيله ، لا يستحيل فى العقل تكليفه ،
فانه ليس ممنوعاً ، ولكن ان سبق له من الله تبارك وتعالى منوع
القضاء ، فهو صائر الى حكم الله الجزم ، وقضائه الفصل ، محجوجاً
بحجة الله تعالى الا أن يتعمده الله برحمته ، وهو أرحم الراحمين *

وهذا الذى ذكرته بين فى معانى الآيات لا يتمارى فيه موفق * قال
تبارك وتعالى : « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك » (البقرة : ٧٤) أراد
أنهم استمروا على المخالفات ، وأصروا بانتهاك الحرمات ، قست
قلوبهم ، وقال عز من قائل : « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ، واتبع
هواه » (الكهف : ٢٨) الى غير ما ذكرناه *

فقد جمعت - حرس الله مولانا - بين تفويض الأمور كلها نفعا
وضرها ، خيرها وشرها الى الاله جلّت قدرته ، وبين تنقية حقائق
التكليف ، وتقرير قواعد الشرائع على الوجه المعقول ، ألت فى هذا

أيضا تدل على أنه مختار ، فلا يكون وراء أنكار هذا الأمر الوجداني
المقطوع به . والحكم الشرعى البات غاية حميدة ، وفكرة سيّدة . الا
ان البشر لا يخلو من مسفسط فى أجلى البديهيّات بحيث يكسوه كسوة
أعوص العويصات (ز) .

(١) فى نسخة زاهد : حديث السنن ، قريب العهد بحلمه .

أهـدى سبيلا ، وأقوم قيلا ، ممن يقدر الطبع منعاً ، والختم صدا
ودفعاً ؟ ثم ينفي التكاليف بزعمه ، وقد افترق الخلق فى هذا المقام
فرقا ، فذهب ذاهبون الى أن المخدولين ممنوعون مدفوعون لا اقتدار لهم
على اجابة دعاة الحق (١) .

• وهم مع ذلك ملزمون (٢) .

وهذا خطب جسيم ، وأمر عظيم ، وهو طعن فى الشرائع ، وابطال
للدعوات . وقال تبارك وتعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا »
(الكهف : ٥٥) وقال لا إبليس : « ما منعك أن تسجد » (٣) (ص ٧٥)
نعوذ بالله من سوء النظر فى مواضع الخطر .

ودهبت طوائف من الضلال : الى أن العبد يعصى ، والرب لما
يأتى به كاره ، فهذا خبط فى أحكام الالهية ، ومزاحمة فى الربوبية ،
ولو لم يرد الرب من الفجار ما علمه منهم فى أزله ، لما فطرهم مع
علمه بهم . كيف ؟ وقد أكمل قواهم ، وأمدهم بالعدد ، والعدد ،
والعتاد ، وسهل طريق العبد عن السداد . فإن قيل : فعل ذلك بهم

(١) وقوله تعالى : « فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا » نص فى أن
اتخاذ السبيل الى مشيئة العبد وكذلك قوله تعالى ، « ان شاء منكم
ان يستقيم » محمول على ذلك النص فى أن الاستقامة الى مشيئة العبد
ايضا تفسيرا للقرآن بالقرآن . وهذه مظنة اغترار العبد واعترازه
بعلمه وهذا ما يغار عليه الله سبحانه مولى الفضل كله . فادب عبده
زاجرا له عن ذلك بقوله ، « وما تشاءون الا أن يشاء الله » يعنى أنه لولا
أن الله خلقكم شائين مختارين ما كان لكم قصد يترتب عليه اتخاذ
السبيل والاستقامة ولا كنتم تشاءون هذا ولا ذاك فاذن الفضل كله
الله جل شأنه . فتكون الآية من قبيل « لا تمنوا على اسلامكم » بل الله يمن
عليكم ان هداكم « فلا تكون الآية المشيئة ايضا بالجبر أصلا . وهذا
ظاهر لمن كان له قلب ، أو القى السمع وهو شهيد (ز) .

(٢) فى نسخة زاهد : ملزمون .

(٣) فى نسخة زاهد : ان لا تسجد (الاعراف : ١٢) .

ليطيعوه • قلنا : أنى يستقيم ذلك ؟ وقد علم أنهم يعصونه ويهلكون
أنفسهم ، ويهلكون أولياء ، وأنبياء ، ويشقون شقاوة لا يسعدون
بعدها أبدا ولو علم سيد عن وحى ، أو اخبار نبي أنه لو أمد عبده
بالمال لطغى ، وأبق وقطع الطريق فأمدته بالمال ، زاعما أنه يريد منه
ابتناء القناطر والمقابر والمساجد ، وهو مع ذلك : يقول : اعلم أنه
لا يفعل ذلك قطعا ، فهذا السيد مفسد عبده وليس مصلحا له ،
مانفاق من أرباب الألباب ، فقد زأغت الفتان ، وضلت الفرقتان ،
• اغترضت إحداهما على القواعد الشرعية : وزاحمت الأخرى أحكام
الربوبية واقتصد الموفقون فقالوا : أراد الله تعالى من عباده ما علم أنهم
إليه يضيرون ، والله لم يسلبهم قدرهم ، ولم يمنعهم مرادهم • فقرت
الشريعة فى نصابها ، وجرت العقيدة فى الأحكام الإلهية على صوابها •

فان قيل : كيف يريد الحكيم السفه ؟ فقد سبق فى ذلك
قدر كاف ، شاف ، لصدر كل ذى لب • وأوضحنا : أن الأفعال متساوية
فى حق من لا ينتفع ولا يتضرر • ولكن اذا أخبر أنه مكلف مطالب
عبادة ، مزيج عالمهم ، فقلوبه الحق ، وكلامه الصدق • وأقرب أمر
بما رضون به : أن الحكيم منا اذا رأى جواريه وعباده يموج بعضهم
فى بعض ، وهم على محارمهم بمرآة منه ومسمع ، فلا يحسن تركهم
على ما هم عليه (١) • والرب مطلع على سوء أفعال العباد ويستدرجهم
من حيث لا يعلمون •

وقد أطلت أنفاسى قليلا • ولكن - حرس الله مولانا - لو وجدت
فى اقتباس هذا العلم من يسرد لى هذا الفصل لكان - وحسب القائم
على كل نفس بما كسبت - أحب الى من ملك الدنيا بخذا فيرها طول
أمدتها •

(١) لكن الله سبحانه لا يقاس بأحد ، فلا يكون ضرب المثل بحكيم من
البشر غير خطأ على خطأ (ز) •

فهذا ركن واحد من أركان التوحيد .

الركن الثاني : من القول في هذا ، وهو مقتضب مما تقدم ، قريب المأخذ بعد الإحاطة بما سبق . وذلك أن يشترط في توجيه التكليف على العبد حضور عقله الذي يستمكن به من فهم الخطاب . اذ لو لم يكن كذلك - لا يتصور قصد امتثال الأمر قبل فهمه والعلم بالأمر تعالى - والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق . وهو مستحيل . وتقريب القول فيه : أن من ضرورة توجه الأمر على المخاطب : تكليفه فهم الخطاب . وتكليف من يستحيل أن يفهم الأمر محال . وهو بمثابة تكليف البهائم والجمادات ، ولا معنى لبسط الكلام في الجليات . وأما البلوغ فهو مشروط مع العقل في استمرار التكليف ، ولكن مدارك شرطه : الشرع . ولو رددناه إلى العقل لم يستحل في مقتضاه تكليف العاقل من الصبيان .

الركن الثالث : أن يكون المأمور به ممكناً (في نفسه) وجوداً ووقوعاً فلا يجوز ورود التكليف بجمع الضدين والكون في مكانين في وقت واحد ، ويستحيل ورود الأمر والكفر بالله تبارك وتعالى لأن من ضرورة تصوير الأمر فهم المأمور الأمر وعلمه بالأمر ، وكيف يتصور مع العلم بالله ذي الأمر ، الجهل به ؟ فهو من قبيل جمع الضدين فقد خرجت هذه الأركان الثلاثة على أصل واحد هو قاعدة العقيدة ، وهو أن العبد ، مطالب بالجائز دون المستحيل ، فانه مطالب بفعل أو اضراب عن فعل ، وكلاهما جائزان ، وكما لا يجرى على العبد من تقدير بآرائه ، الا ما يجوز . فذلك لا يطالبه الا بما يجوز .

الركن الرابع : يتعلق بالثواب والعقاب . ذهبت طوائف من أهل الزيغ والضلال ، إلى أن العبد اذا أطاع ربه ، وجب على الله تبارك وتعالى أن يشييه وجوب الحكمة . فإن عصاه اضطربوا في حكم الآله .

فقال قائلون : يجب على الله تبارك وتعالى ، أن يعاقبه ، ولا يجوز أن يعفو عنه ما لم يتب فإن تاب وجب^(١) عليه قبول توبته .

وذهب آخرون : إلى أن العفو مسوغ^(٢) في العقل . والثواب واجب على الله - تبارك وتعالى ، عن قولهم علوا كبيرا - من هذين طویل ، وصار أهل الحق قاطبة : إلى أنه لا يجب على الله شيء . فإن أثاب وأنعم فبفضله ، وإن عاقب فبعدله . والدليل القاطع في تحقيق ما ارتضاه أهل الحق . أن الوجوب إنما يتحقق في حق من لو فرض منه ترك الواجب لاستحق الذم واللائمة ، ولو ليم أو عوقب ، لناله ضرر ، والرب تبارك وتعالى يتقدس عن قبول الضر والنفع ، ولا يتحقق تفاوت الأفعال في حكمه كما سبق .

ومما يقطع مادة كلامهم^(٣) : أن العبادات التي يقيمها العبد^(٤) . لا تهي بالنعم التي تتوفر عليه من ربه فاجزا ، وهي تقع شكرا لأنعم الله تبارك وتعالى بل لا تهي بأقلها فاذا وقعت شكرا عوضا عما تعجل من نعم الله ، فكيف يستمر في حكم العقل استحقاق الثواب على أعمال وقعت عوضا عن نعيم توفاه العبد ؟ ثم قالوا : ليس على أهل الجنان شكر لنعيمها ، فانه عوض أعمال العبد ، وليس للمعوض عوض . فمن أضل سبيلا ممن يوجب على الله تبارك وتعالى ثواب أعمال العبد ، وهي عوض ما ينجز من النعم ، ولم يوجب على العبد ، شكر الثواب غدا لكونه عوضا ؟ ثم من زعم أن العقل يدل على استحقاق العقل^(٥) بكفر

(١) والوجوب من الله الذي يقول به الماتريدية هو الموافق للأدب مع الله ، وعبارة المعتزلة هنا فيها التخطي لحدود الأدب وأن وقع في كتاب الله « كتب ربكم على نفسه الرحمة » ونحو ذلك ، والوجوب بالغير لا ينافي بالجواز الأصلي (ز) .

(٢) في نسخة زاهد : ممنوع .

(٣) وما يقطع بتأكده عند الفهم - نسخة زاهد .

(٤) في نسخة زاهد : يقيسها .

(٥) هكذا في الأصل ولعلها : العبد .

ساعة الخلود في دركات النيران ، فقد ادعى في مقتضى العقول محالا •
هيهات • برح الخفاء ، يحكم الله ما يريد ، ويفعل ما يشاء •

فان قيل : قد بنيتم الركن الأول على تقرير الشريعة قرارها ،
واتباع مواردها • والثواب والعقاب في الشرائع والمثل ثابتان • وقد
سماهما الله تبارك وتعالى : جزاء لأعمال العباد • قلنا : لسنا نكرهما ،
ولكنهما ثبتا وعدا من الله • ووعدده صدق ، وقوله حق •

وهذا يبينه ضرب مثل يوضح ما تقدم من الكلام ، ويكشف هذا
الابهام فنقول :

اذا خدم العبد مولاه ، لم يستحق عليه أن يعتقه ويخلصه من أسر
الرق وذل الصودية بل المقدار الذي تأسس الشرع عليه أن يكفيه
مؤوقته • ولا يكلفه من العمل الا ما يطيق • والثواب الخالد خالص
من النصب والتعب ووصول الى الروح الأبدى وهو زائد على الحرية
المزيلة للرق • فاذا كان العبد لا يستحق على مولاه وهو لا يألوا
جهدا في خدمته آفاء الليل والنهار : العتق ، فكيف يستحق العبد
على خالقه ومنشئه ورازقه بعبادته الخلاص السرمدي ؟

نعم لو قال السيد لعبده : ان فعلت كذا وكذا فأنت حر • فاذا حقق
العبد ما ذكره سيده عتق يقول سيده • لا بحكم استحقاق اقتضاه
عمله • فكذلك الثواب ثابت قطعا بوعد الله تعالى ، والعقاب ثابت
بوعيده •

وهذا معنى قول السعداء فيما أخبر الله تبارك وتعالى عنهم :
« وقالوا : الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض » (الزمر : ٧٤)
فهذا مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب •

وأنا الآن أبدي سرا من أسرار التوحيد • لو قوبل بكل ما يدخل
في مقدور البشر وميسوره لما كان كفاء له • فأقول : ذهب الصائرون

الى أن العبد يستحق على الرب تبارك وتعالى جزاء عمله الى أن سبيل
درك الوجوب على العبد أن ينظر بعقله فيخطر له أنه يؤمن أن له ربا
خلقه وبرأه وأسبغ عليه نعمه ، وهو ان شكره استحق الثواب وان أبى
واستكبر وكفر استحق العقاب واذا تعارض الخاطران • وتقابلا استحثه
العقل على سلوك مسالك النجاة ، والتوقى من المهلكات •

فقال (١) أهل الحق : يجب امتثال أوامره تبارك وتعالى اذا وردت ،
ولا ترشد العقول الى درك واجب على العبد • وقالوا فى معارضة
هؤلاء : لئن كان يخطر للعبد ما ذكرتموه فقد يعارضه مسلك آخر
هو لباب العقل ، وهو أن يجرى هو فى نفسه ومجارى حديثه أنه
عبد مريبوب (وربى لا ينفعه عمل ولا يضره فعل ولا يزيده طاعة
ولا تنقصه معصية) (٢) وهو ان أكب على الشكر والطاعة أنك بدن
نفسه وأكده وقطعه عن ملاذه ثم لا ينفع ربه به ، بل يكون متصرفا
فى نفسه بما ينقصها ، وهو من ملك خلقه وربنا يتعرض بتصرفه فى
نفسه من غير اذن المالك لعقاب المالك • فهذا يتضمن أن يتوقف
فى العمل • وهذا قاطع من كلام الأئمة : ثم انتهى القول بسلف الأصحاب
الى أن أمر الله تبارك وتعالى يجب امتثاله ، واذا ورد لعينه فانه تبارك
وتعالى بعزته والهيته يستحق أن يمثل أمره •

وهذا موقف يجب على العاقل أن يتأنى فيه إن كانت همته
تحمله على توقى التقليد ، والترقى الى تلج اليقين •

فأنا أقول : لولا ورود الشرع بالوعيد على من ترك ما أمر به لما
فهم العبد وجوبا عليه ، ولا طائل تحت قول من يقول : إن الله مطاع
الأمر لالهيته ، وهو من الكلمات التى يرسلها من لا يغوص على مغاصات
الحقائق وأمثالها ، ولا يصير على سير العقول •

(١) فى نسخة زاهد : فقال أهل الحق : يجب الامساك عن القول
بوجوب شيء عن العباد الى ورود أوامره تعالى والعلم بأنها وردت فلا
ترشد العقول الى درك واجب على العبد .
(٢) ما بين القوسين ليس فى نسخة زاهد .

نعم اذا استشعر العبد وعيدا حمله عقله على معرفة وجوب ماله
تركه الأوفى على ما لا طاقة له به . ومن أسرار العبودية - وهو معقود
الفصل ومقصوده - أنه كما يستحيل على الله تبارك وتعالى الأغراض
والضر والنفع والحفظ وتفاوت الأفعال يستحيل خروج العبد عن طلب
الحفظ ومسالك التكليف فلو لم يثبت حظ العبد في تنكب العقاب
لما تقرر في حقه الواجب . وعن هذا اضمحل قول من ادعى محبة
الله حقا . فان وجوده متعال عن أن يحظى به ذو حظ . والمخلوق تداوره
على الحفظ والأغراض التي يجمعها (١) دفع الضر وجلب النفع والمحبة
من الله تبارك وتعالى غير محمولة على حقيقتها ظاهرا فانه متقدس عن
الميل والتحيز والركة والتوقان . فمحبة الله تبارك وتعالى لعبده : ارادته
الانعام عليه ، ومحبة العبد لربه : استقامته في طاعته . وهو متقدس
بجز جلاله ، عن أن يناله حظ ، أو ينال حظا .

والرؤية آمال أهل السنة :

وأنا أقول فيها : ان الله تبارك وتعالى يقرن بها فنا من الروح ،
لا يوازيه روح ، وهنا مناط الآمال . والا فالرؤية في عينها لا يجوز
أن تكون مأمولة ، وكان يجوز في قدرته ، أن يقرن بها منتهى عقوبة
الكفار ، حتى يحذرها المؤمنون كما يرجونها ، الآن . ولن يجد المرء
- جرس الله مولانا - حلاوة الايمان ، حتى يحيط بما ذكرته علما ، ولولا
ثقتي بأن مولانا بتوفيق الله ، يتدر برأيه الثاقب هذه الحقائق لما ثبت
اليه أسرار هذه الأبواب ، التي لم أضمنها شيئا من التصانيف . فان
قيل : فاذا عقلتم درك الوجوب باستشعار العقاب ، فقد ساوitem القدرة
في عقدتهم . قلنا : هيهات : بينا وبين الثريا والثرى فانهم زعموا :
أن العقول توجب على الرب الثواب والعقاب . وأنهم ينفردون بدرك
الواجبات بعقولهم . ونحن قلنا : لا يجب على الله تبارك وتعالى شيء .

(١) في نسخة زاهد : التي يحملها على غير حقيقتها . ظاهرها دفع
الضر وجلب النفع .

ولا يدرك بالعقل وجوب عليه • ولكن اذا اراد الرب الزام عبيده شيئا •
أمرهم وتوعدهم على ترك المأمور فتستحثهم عقولهم على اجتناب
المحذور ، فان وعد الله حق ، ووعيده صدق ، وقد تتبع العلوم العقلية ،
فى كل فن جهدى (١) فما وجدت طائفة من ذوى العقول حائدين بالكلية
عن مسلك جلى ، من مسالك العقول • ولكنهم يتدرون القاعلة • ثم قد
يزلون عن التفاصيل وهذا كما أن افتقار المتغيرات الى مدير ، لما
كان من كليات (٢) العقول لم ينكره أحد ولكنهم اختلفوا فى صفة المدير
فسماه بعض العقلاء : الطبع • وبعضهم : العقل الكلى • الى خبط لا أشغل
به قريحة مولانا ، ثم استبد (٣) الموفقون لمنهج الحق ومن طال نظره فى
العقليات تبين له : أن مثار خلاف العقلاء آيل الى التفاصيل ، دون
الأصول • والغرض من هذا التشبيه (٤) •

أن النفوس مجبولة على طلب المحبوب ، وتوقى المحذور ، ومصير
القدرية الى ذلك غير مستنكر أصلا • ولكنهم لم يحسنوا تفصيله فزلوا •
وفحن جميعا بين اعتباره ، وبين تنزيه الرب سبحانه عن النفع والضرر (٥) •
كما جرى فى معرض هو أوضح من فلق الصبح لفاهمه • واذا فجز القول
فى أحكام الربوبية وصفات لعبودية ، واستبان أن مدرك التكاليف ،
موقوف على ورود الشرائع ، فقد حان الآن : أن نوضح أن مدرك
الشرائع : التلقى من الرسل والأنبياء عليهم السلام ، وهو الباب الثالث
من أبواب العقيدة والله الموفق •

(١) بذلك هذا • على مبلغ اقبال المؤلف على العلوم العقلية ليتأهل
للاجادة فى بحوثه (٤) •

(٢) فى نسخة زاهد : جليات •

(٣) فى نسخة : ثم رشد •

(٤) فى نسخة زاهد : التبيين •

(٥) فى نسخة زاهد : والرفع - بدل والضر -

باب النبوات

قد أنكرت طائفة : النبوات يعرفون بالبراهمة • واعترفوا بالصانع
ونحن نشير الى مسالكهم التي يموهون بها ونجيب على الايجاز بأوضح
الوجوه • فمما ذكروه : أن الأنبياء عليهم السلام إن جاءوا بما يخالف
العقول ، فهم مردودون • وإن جاءوا بما يوافقها • ففي العقول مقنع ،
وابتغائهم عبث •

قلنا : انهم جاءوا بما لا تنكره العقول ، ولا تهتدى • فإن مناط
الشرائع : الوعد والوعيد ، وبهما تتعلق الأحكام • والعقول لا تدركهما
ولئن تشوفت^(١) العقول الى كليات المصالح لم تقف على تفاصيلها ،
والشرائع توضحها • ثم الامتناع في حمل مجيئهم على ما يوضحه العقل
فيكونون مؤكدين للمعقولات مذكرين بها • ومن تكلم بقضايا العقول ،
لم يعد كلامه لغوا • وإن كانت العقول مرشدة الى ما تكلم به ، ثم
في بعض ما فطره الله تبارك وتعالى مقنع في الدلالة على الصانع • فلم
يكن ما وراء الكفاية من بدائع الصنع عبثا^(٢) • ومما ذكروه أنهم قالوا :
وجدنا في شرائع الرسل أمورا أباحوها ، وأوجبوها وهي مستقبحة عقلا •
وعدوا من ذلك ذبح البهائم غير المضرة ، والتنكيس^(٣) في السجود ،
والسعى والهرولة ورمي الجمار من غير غرض • ونحن نذكر كلمات وجيزة ،
تحسم هذه المواد بالكلية • فنقول :

معاشر البراهمة : انكم بزعمكم معترفون بالصانع المختار ، ثم بنيتم
رد النبوات على تقييح العقل وتحسينه • وكل ما ادعيتم قبحه ، مأمور
به • فنحن نريكم مثله من فعل الله تعالى • فأما ذبح البهائم • فالله تبارك

(١) في نسخة زاهد : تساوقت •

(٢) في نسخة زاهد : ولم يكن أول الكفاية من بدائع الصنع عبثا •

(٣) في نسخة زاهد : والتمكين •

وتعالى يهلك البهائم ، بأسباب الهلاك من غير جريرة قارفوها ، ويحل بهم من الآلام ما يشاء ولا معترض عليه ، فما يقبح منه فعله ، لم يقبح منه الأمر به .

وما ذكروه من استقباح هيئة الساجد . فنقول : لو خلق الله عبدا على هيئة الساجد ، ثم لم يمكنه من أطمار رثه فيستتر بها . وتركه بادي السوء فلا يقبح ذلك من فعله . وانطرد المنتهى الى هذا الموضع أمثال ما نبهنا عليه ، في جميع ما ذكروه . ثم انما بنوا أصلهم هذا على تفصيل الأفعال في حق الاله سبحانه ، وقد قررنا أن الأفعال انما تفصل في حق من يتضرر وينتفع تعالى الله عن ذلك وتقدس . واذا أشبعنا كلامنا وأهيناه الى حد الاقتناع ، ثم اعترض بشيء متعلق به لم نعد .

ثم نقول : النبوة تعريف الله تبارك وتعالى عبدا من عباده أمره أن يبلغ رسالته الى عباده وهذا ليس من المستحيلات . واذا تقرر أن النبوات ليست من المستحيلات فنذكر بعد ذلك فصلا في دلالة ثبوت النبوة ، ووقوعها وهي المعجزة ونذكر شرائطها وفصلا في وجوه دلالة المعجزات على صدق الرسل وفصل في اثبات الكرامات ، وفصلا في اثبات نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم .

فصل

في المعجزات

سميت دلالات صدق الرسل عليهم السلام : معجزات • توسعا وتجاوزا • فإن المعجز على الحقيقة خالق العجز • ولكنها سميت بذلك لأنه يظهر بها أن من ليس نبيا يعجز عن الاتيان بما يظهره الله عز وجل على النبي ثم المعجزة لها شرائط نحن ذاكروها ان شاء الله جل وعز منها : أن يكون فعلا لله تبارك وتعالى أو في معنى الفعل • ولا تكون المعجزة صفة قديمة من صفات الله تبارك وتعالى فان صفاته الأزلية لا اختصاص لها ببعض الخلائق ، والمعجزة حقها أن تكون مختصة بمن يدعى النبوة •

فاذا قال مدعيها : معجزتي علم الله سبحانه أو قدرة الله كان ما جاء به محالا ، فانه لا يخص علم الله سبحانه صادقا عن كاذب • واذا كانت المعجزة فعلا لله تعالى مع الشرائط التي سنشرحها أمكن أن يقال : قصد الله باظهارها تصديق من ظهرت على يديه •

وأما قولنا : أو في معنى الفعل • فالمراد به : أن مدعى النبوة لو قال : معجزتي أن الرب تبارك وتعالى يمنع الخلائق في هذا اليوم عن القيام فهذا ليس فعلا محققا ولكنه في معنى الفعل لأنه حكم حده الله تبارك وتعالى • لتصديق نبيه محمد صلى الله عليه وسلم (١) •

ومنها : أن يكون خارقا للعادة • فانه اذا كان معتادا يصدر من الصادق والكاذب لم يتغير اختصاصه بالنبي ، وتميزه عن غيره به ووضوح ذلك يعنى عن الاطناب فيه • فان قيل : كيف يتحقق خرق العادة مع العلم باختصاص آحاد الناس ببدايع يستأثرون بها دون عامة الخلق ؟

(١) في نسخة زاهد : لتصديق النبي - وهو الصحيح لان الكلام عام في كل نبي •

فاذا ادعى مدعى النبوة وأتى بشيء بديع ، لم فأمن من أن يكون قد استأثر بعلم خفى وتذرع به ، الى اظهار ما اختص به ، دون الناس . وربما كان نشر على جسم من الأجسام ذى خاصية غير معروفة ولا مألوفة وليس للبدائع التى تعزى الى خواص الأدوية نهاية . ولو أبدى مبدى خنجر المغناطيس فى قطر ، لم يسمعوا به لتخلوا جذبه للحديد ، خارقا للعادة . فكيف الأمان من هذا ؟ وما الذى يميز المعجزات منه ؟

قلنا : هذا تمويه على الضعفة . ولا يحتفل بأمثاله ذوو البصائر . وسبيل لجواب عنه : أن المعجزة تنقسم قسمين . أحدهما ما يكون فعلا بديعا خارقا للعادة . والثانى : يكون منعسا من المعتاد . فإن كان خارقا فشرطه أن يترقى عن مسلك الظنون . وينتهى الى مبلغ تنحسم فيه التقديرات التى تضمنها السؤال . وبيان ذلك بالمثال :

أن من لم يبعد اختصاص أقوام بمزايا من العلوم — كما سبقت الإشارة اليه — فليس يجوز أن تجرى كل بديعة خارقة للعادة ، عن خواص الجواهر ، ولا ينتهى الأمر فى ذلك ، الى تجويز كل ما يذكر له ومن انتهى الى ذلك ، فقد خلع ربة العقل من عنقه ، وكابر البداة ، وجحد ضرورات العقول . فلو شك شك فى أن انقلاب العصا ثعبانا (١) ليس مما يتوصل اليه بخاصية جوهر ودرك مزية فى خفايا العلوم ، فهو مصاب فى عقله . وكذلك من قدر ما كان يجرى على يد عيسى صلوات الله عليه وسلامه من احياء الموتى ، وابراء الأكمة والأكمة والأبرص الى غيرها من آياته . من فن الحيل التى يتوصل اليها المستأثرون بدقائق العلوم . فهو مختل معنوه ، فما كان من المعجزات ، خوارق . فانها تتميز تميزا قطعيا عن مراتب الصنائع البديعة ، والأمور التى يختص بها خواص الناس . وهذا معنى خرق العادة فى شرائط المعجزة . والذى يوضح

(١) فى نسخة زاهد : حية .

المحقق في ذلك : أن من أظهر شيئا تخص به الخواص ، وتحتوي به
الخصائص ، ودعى بهذا إلى نفسه . فإن الدواعي تتوفر على مطابقة
معارضته والتسليم إلى الالتيان بمثل ما أتى به ، وشيعارض من هذا
وصفة على القربة . وإن كان ما أتى به مدعى النبوة مما يتوقع فيه مثل
ذلك لم تثبت نبوته ، مع اعتراض الشكوك في هذا في أحد القسمين ،
وهو ما يكون خارقا للعادة ، بديعا في نفسه . فأما ما كان منعا من
المعتاد ، مثل أن يقول مدعى النبوة : آتني أن يمتنع اليوم على العالمين
القيام . فما كان كذلك استحال أن يتوهمه العاقل من مزية علمية
خفية ، ودرك خاصيته . وهذا مستبين لا حاجة فيه إلى فصل تقرير .
فهذا مقدار عرضنا في الشرط الثاني ، من شرائط المعجزات .

والشرط الثالث : أن يعجز الخلاق عن معارضته ، والالتيان بمثل
ما أتى به اذ لو عارضه معارض لبطل ما ادعاه من اختصاصه بانخراق
المادة له .

والشرط الرابع : أن يدعى النبوة ثم تظهر المعجزة مع دعواه لها ،
وتحديه الخلاق بها ، فتقع على حسب اثاره في وقت اختياره مطابقة
لدعواه . وهذا سر دلالتها على صدقه كما سيأتي مشروحا إن شاء
الله جل وعز في الفصل المشتمل على ذكر وجه دلالة المعجزة .

والشرط الخامس : لا تظهر مكذبة له . وبيان ذلك بالمثال : أن
مدعى النبوة ، لو قال : آتني الله ينطق يدي هذه الآن فنطقت وقالت :
اعلموا معاشر الأشهاد أن صاحبي هذا مفتر كذاب وقد أنطقني الذي
أنطق كل شيء ، لتكذيبه ، فاجتبوه فهذه آية تكذيبه ولو قال مدعى
النبوة : آتني : إني الله تعالى يحيي هذا الميت فأحياء الله كما ادعاه ،
ثم قام وله لسان ذلق ، وشهد بتكذيب المدعى فالذي أراه - حرس
الله مولانا وتولاه - أن هذا لا يقدر في الاعجاز فاته لم يتحد بنطقه اذ

فصل

في ذكر وجه دلالة المعجزة على صدق من ظهرت عليه

ليعلم الموفق للدرك هذه المعاني الشريفة : أن المعجزة لا تدل على الصدق حسب دلالة الفعل على الفاعل • فإن الفعل لعينه يدل على فاعله ، واختصاصه ببعض الوجوه الجائزة : يدل على ارادة التخصيص كما سبق لتمهيد هذه السبل في مفتاح العقيدة (١) فلا يتصور فعل غير دال على الفاعل ، ولا يستع خارق للعادة يظهره الله تعالى بديلا ، من غير اتصال بدعوى مدع •

ثم لا يوصف بأنه يدل على تصديق فوجه دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوات • فزولها منزلة التصديق بالقول • وذلك يتضح بصورة تفرضا وتوضح الغرض منها • فنقول :

إذا جلس ملك للناس ، وتصدى لدخولهم عليه وكان قد حز بهم أمر مهم ، وأطل عليهم مهم فلما حضروه وأخذوا منازلهم ، ومراتبهم قام قائم من خواص الملك وقال : معاشر الناس : قد علمتم ما أَلَم بكم وتبينتم أن الملك ، لم يجر اعتياده بمخاطبتكم كفاحا • وأنا رسوله اليكم في أمر يدرأ عنكم غائلة ما نزل بكم وأنا في دعواي هذه بمرأى من الملك ومسمع •

أيها الملك : ان كنت رسولك الصادق في دعواه الرسالة فخالف عادتك وقم واقعد • فقام الملك وقعد على حسب دعوى الرسول • نزل ذلك منزلة قوله صدقت : أنت رسولي • ولو لم يجر ، شيء من هذه المقدمات ، فخالف الملك ما كان معتادا منه ، وقام وقعد لم يدل ذلك منه

(١) في نسخة نواهدنا يدل على الارادة بتخصيص على ما بيننا في مفتاح العقيدة •

على تصديق ، لأنه لم يقع موافقا للدعوى متصلا به • ومعزى هذا
 الفصل يرشد الى وجه اشتراط تعلق المعجزة بالدعوى ، ويبين أنها تدل
 من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول • فكذلك اذا قال النبي (١) : معاشر
 الأشهاد • عرفتم بأن أحياء الموتى ، وقلب العصا ، وخلق البحر ، ليس
 مما ينال بحيلة ، أو يتوصل اليه بفطنة ووسيلة ، وإنما هو من فعل
 الإله المستأثر بالقسوة الأزلية • يارب ان كنت صادقا في دعوى النبوة
 فاقلب هذه العصا حية (٢) • فاقبلت (٣) كما أراد • كان ذلك قطعاً
 بمثابة قول الله تبارك وتعالى صدقت آت رسولى • وهذا يتصل
 مدركة بضرورات العقول •

وإنما قيل في نسخة زاهد : فاقبلت كما أراد • كان ذلك قطعاً
 بمثابة قول الله تبارك وتعالى صدقت آت رسولى • وهذا يتصل
 مدركة بضرورات العقول •

في نسخة زاهد : فاقبلت كما أراد • كان ذلك قطعاً
 بمثابة قول الله تبارك وتعالى صدقت آت رسولى • وهذا يتصل
 مدركة بضرورات العقول •

في نسخة زاهد : فاقبلت كما أراد • كان ذلك قطعاً
 بمثابة قول الله تبارك وتعالى صدقت آت رسولى • وهذا يتصل
 مدركة بضرورات العقول •

(١) في نسخة زاهد : النبي ﷺ • كان ذلك قطعاً
 (٢) في نسخة زاهد : هذه العصا حية وأفلق البحر
 (٣) في نسخة زاهد : فاقبلت كما أراد • كان ذلك قطعاً

فصل

في الكرامات

قد كتب كثير من خطباء الناس في اثباتها ونفيها ، وقد ألفت في اثباتها ، والرد على منكرها ، كتابا . وأنا أذكر الآن لبابه ، في أسطر إن شاء الله جل وعز . فأقول :

خوارق العادات : ليست من فعل العباد ، وإنما هي من فعل الرب تعالى وتقدس ، فمن فطر السموات والأرض ، وسيطوى السماء ، ويبدل الأرض غير الأرض ويسير الجبال ، ويفجر البحار ، وينشر الموتى ، قادر على أن يأتي بديعة ، وليس في فرض الاتيان بها قدح في النبوات . فإنا ذكرنا آفا : أن المعجزة لا تدل بعينها ، وإنما تدل من حيث تقع على وفق الدعوى في النبوة : فإذا لم تقع دعوى النبوة . أوقع الله ما يشاء ، مما يعتاد ، ومما لا يعتاد ، فليس في تجوز الكرامات قدح في النبوات ، إذا وقعت الاحاطة . بوجه دلالة المعجزة . على ما سبق وما جاز (١) في قدرة الله سبحانه . ولم ينحرم به الاعجاز . وقد نطق به القرآن وتواترت به الآثار فلا يحجده الا مراتب .

فأما ما أتى به القرآن : فمنها ما دل على مريم عليها السلام من بدائع الآيات ويستحيل أن تقدر معجزة لعيسى عليه السلام ، فانها جرت قبل كونه . والمعجزات لا تتقدم على ثبوت النبوة . ولو ذهبت أنقل ما صح من الأخبار والآثار فيها ، لجاوزت موضوع المعتقد وحده .

فإن قيل : أيجوز ظهور الكرامات مع دعوى ممن تظهر عليه ؟ قلنا : ذهب بعض مجوزي الكرامات : أنها تظهر من غير ايثار وأختيار ، وزعم أنها بهذا الوجه تتميز عن المعجزات . وهذا قول من لم يحط بحقيقة

(١) في نسخة زاهد : وما جاء .

الاعجاز • فان المعجزة لا تدل من حيث تتعلق بالدعوى المطلقة المرسله •
وانما تدل على النبوة ، من حيث تقع على وفق دعوى النبوة • فان تعلق
خارق عادة ، يدعوى أخرى (١) ، دل على صدق تلك الدعوى • واذا
استشهد من قام في المجلس المشهود الذي صورناه • وقال أيضا الملك
اني من المقربين عندك ، والمختصين في مجلسك (٢) • فان كنت كذلك
فقم واقعد ففعل الملك ذلك • دل على تصديقه • ثم ما يجري من ذلك ،
لا يدل على أن مثل هذا ، لو جرى متعلقا بدعوى الرسالة ، لم يدل
على صدق مدعيتها • نعم • لست أنكر أن سنة الله تبارك وتعالى
اظهار الكرامات في الأغلب ، من غير اشارة واختيار • والذي ذكرناه في
التجوين ، لا في الاخبار عما تجرى به سنة الله جل قدرته ، ولا يستع
على القاعدة الممهدة : أن يظهر الله فتحة على يد مدعى الربوبية من
العباد ، كما ورد في الأقاصيص : من اجراء الله النيل مع فرعون حينما
دار •

وكما ورد في الاخبار مما سيجري الله من القن ، وخوارق العوائد
على المسيح الدجال • وليست هذه الاشياء خارقة للمعجزة • فان كررنا
مرارا : أن المعجزة لا تدل لعينها • وانما تدل من حيث توافق دعوى
النبوة ، وليس مع من يدعى الالهية ، طلب تصديق ، حتى يقال : اذا وافق
ما جاء به دلت على التصديق من الله وكان هذا قازلا منزلة قوله تعالى :
صدقت • ومن أحاط بما ذكرناه ، هان عليه درك الجواب عن كل ما يرد
عليه (مما سواه • وبالله التوفيق) (٣) •

تسليمه •
(١) في نسخة زاهد : يدعوى الذي ادعى النبوة •
(٢) في نسخة زاهد : والمخلصين في محبتك •

(٣) ليس في نسخة زاهد : ما بين القوسين •

فصل

في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

نقول في افتتاح الكلام في ذلك : ان تعرض للطعن في نبوته ملحد معطل فالوجه : اثبات العلم بالصانع المدبر عليه أولا . فان تعرض لرد نبوته برهمن أثبتنا عليه النبوات على الجملة - كما سبق - وإن كان المعارض ملها يقول نبوة نبي قريب مكالمته ، وكان كل ما يتمسك به منا يحاول به مطعنا منعكسا عليه فيمن اعترف بنبوته قاطعا . فان قيل : ما معجزة رسولكم ؟ قلنا : لنا في اثبات معجزاته مسلكان . أحدهما : التعلق بعجاز القرآن . وقد أكثر الناس في وجه اعجاز القرآن ، وتقطعتوا فيه أيادي سببا . وصار معظم الناس : الى أن القرآن تميز على صيغوف الكلام بزية البلاغة والجزالة خارج عن المعتسباد في ذلك . ثم زعم زاعمسون : أن اعجازه في شرف جزالته ، وذهب آخرون : الى أن اعجازه في الجزالة الفائقة وأسلوبه الخارج عن أساليب النظم والنثر والخطب والأراجيز . وهذا موقف تاه فيه الأولون والآخرون ، وطعن فيه الطاعنون . وأنا بعون الله تعالى وحسن توقيفه آتى فيه بمنلك الحق وأبين عن واضح الوجوه اندفاع تنويحات الزائعين وانتفاض مطاعن المبطلين . فليعلم المشتكى الى ذلك : من رام أن يثبت اعجاز القرآن بأنه في جزالته خارق للعادات مجاوز لفصاحة اللد البلاء واللسن الفصحاء . فقد حاد عن مدرك الحق فان من تأمل كلام العرب في نظمها ونثرها لم يتحقق عنده انتهاء جزالة القرآن الى حد الخروج عن العادة في الزيادة على كلام الفصحاء . ومن تكلف اثبات ذلك فقد تكلف شططا وظن غلطا وتهدف (١) للكلام الطويل من غير تحصيل ومن أصف واتصف ولم يتصف لم يلح له :

(١) في نسخة زاهد : وتمشيق .

أن شعر امرئ القيس والذبياني والجمدي وزهير وأعشى باهلة ،
والمعلقات السبع وغيرها من أشعار المفلحين^(١) ، تقرر في الجزالة عن
القرآن ثم من يدعي ما أتت عليه سلمى رأي قولاً أنه لو ظهرت
زيادة في ترقى القرآن عن مراتب الكلام فليس فيه مفتح . فإنه قد
يتفق في بعض الأعصار رجل قد فرد في شعر أو ثمر لا يترك شأوه ،
ولا يلحق منصبه في الفصاحة . وقل ما يخلو عصر عن ميرز لا يوازي
في فنه ولا يباري فيما اختص به ولا يثبت الاعجاز بمثل ذلك .
وقد قدمنا أنا نشترط في المعجزة .

أن يجاوز في خرق العادة حدود الطوائف ، ويبلغ مبلغاً
لا يتوقع الانتهاء إليه بنزلة علم ، وجودة قريحة ، وتقادة طبع ،
وثقابة رأي ، وإصابة فكر ، وبعدة حور ، وإذا تقرر ذلك ، فالوجه
أن لا يدعى جزالة القرآن مبلغ خرق العادة ، بل نقول : تحدى الرسول
صلى الله عليه وسلم فضحاء العرب بأن يأتوا بمثل القرآن^(٢) . (كنا أنبأ
عنه قوله تبارك وتعالى : ﴿ قل ﴾^(٣) لن اجتمعن الأنس والجن ، على أن
يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله^(٤)) .
وتبادى على تحديه نيفا وعشرين سنة . والقرآن بلغتهم وليس
بعيداً عن مبلغ اقتدارهم في جزالته وأسلوبه ، فلم يقدروا على الإتيان
بمثله ، ثم استأثر الله تبارك وتعالى لرمزوله صلى الله عليه وسلم ، وكرب
الدهور ، ومزيت العصور ، وأقطار الأرض تطفح بجميع الكفار وذوى
الظن النافذة ، وشيوخهم أن يستمكنوا من مطعن في الإسلام . وفي كل
قطر منهم طائفة مشتغلون بالنظم والنثر على لغة العرب ، فقصرت قسراً
الخلق عن المعارضة في أربعمائة وستين سنة^(٥) . ونيف ، فبين قطعا .

(١) في نسخة زاهد : المفلحين من العرب .

(٢) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

(٣) الاسراء : ٨٨

(٤) في نسخة زاهد : في أربعمائة فقط .

(أن الخلق) ممنوعون عن مثل ما هو من مقدورهم وذلك أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعال البديعة في أنفسهم ، ومن هدى لهذا المسلك : فقد رشد إلى الحق المنير ، وانعكس كل مطعن ذكره الطاعنون غصداً وتأيداً فانهم تارة يدعون سقوط القرآن عن رتبة الجزالة وولوجه في الركبتين ، وتارة يسلمون شرف الجزالة . ويدعون أنه غير خارق للمادة . وكيف تصرفت أسئلته فصرف^(١) الله الخلق عن الاتيان بمثله أوقع وأبجع .

اذ الكلام كل ما كان أقرب مأخذاً ، وأبعد عن الغاية القصوى ، كان أخرى أن يتندر إلى معارضته ، فإذا لم تجر المعارضة ، لم يبق لامتناعها ، مع توفر الدواعي عليها ، محمل الا صرف الله الخلق . وهذا يشابه ما لو قام النبي وقال : آتيت أنه يمتنع القيام الآن على الخلق مع اقتدارهم عليه من غير زمانه وعجز . فكيف يهتدى - حرس الله مولانا - إلى اعجاز القرآن ، من يحاول أن يثبت خروجه عن العادة في الجزالة ، وشفاء الصدور في الحكم فان مثله من مقدورات الخلق : ولكنهم مصدودون ممنوعون بصرف الله اياهم .

وهذا الفصل من أنفس ما يجري به خاطر . وهو خاتمة العقيدة في المأخذ العقلية . فهذا بالغ جداً ، وهو عندي أبلغ من قلب العصاحية ونحوه . فانه قبله يسبق مبادر إلى أنه من اختصاص صاحبه ، بنزايها في العلوم إلى أن يردده^(٢) .

(١) قد مال المصنف في اعجاز القرآن إلى الصرفة ، ومنع الناس من المعارضة ، ويروى مثله عن الأشعري . ووجوه الاعجاز في (اعلام النبوة) للماوردي (ز) . ونقول نحن ان اعجاز القرآن باللفظ والمعنى . وليس بالصدفة (انظر الطبعة الثانية من كتابنا : اعجاز القرآن) نشر : الأنجلو المصرية .

(٢) في نسخة زاهد : إلى أن يؤدي امتداد الفكر إليه فأما نحن في الخلائق خمسمائة سنة بكلام مماثل لكلامهم ... الخ .

سداد الفكر ، وانما يجري الخلاق خمسمائة
سنة ، كلام مماثل لكلامهم ، قد بلغه رجل أُمي لم يعان العلوم ولم
يدارس أهلها . ولا محمل له إلا صرف الله تبارك وتعالى ومنعه الخلق
فهذا وجه من ذكر معجزة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

والمسلك الثاني : أنه تواتر من طريق المعنى : أنه جرت عليه خوارق
عادات في قصده الدعاء الى تصديقه . كشق القمر ، ومكالمة الذئب
إياه ، ونبع الماء من بين أصابعه ، وتكثير الطعام القليل ، حتى يكفى
الجمع الكثير ، والجم الغفير الى غيرها ، مما وردت به الأخبار (١) .

وكل قصة من ذلك القصص وإن لم تتوافر في نفسها . فثبت
ثبت بسجمونها : أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يجري عليه في
معرض الدعوة (من خوارق العادة) ما يعجز عنه غيره . والمعاني الكلية
ثبت بالوقائع التي تنقل أفرادها آحاداً ، وهذا كعلمنا (بشجاعة) (٢) على
ابن أبي طالب عليه السلام . هذا ضروري مستفيض ولكنه متلقى من
أقاصيص نقلت من آحاد . وكذلك الطريق في العلم (بشيء خاص)
الطائي الى غيره من المعاني الكلية .

ثم البر في هذا الفصل . أنه قد تحقق بالتواتر والاستفاضة
تعلقه صلى الله عليه وسلم بأجناس مختلفة من البدائع ، ولو عارض
شخص في واحد منها لو هت دعواه ، وانطلقت الألسن فيه ، وتحزب
أصحابه الى مرتاب فيه ، والى ذاب عنه . تقليداً ، ولا تشر نظام الأمر ،
فاذا لم يتعرض أحد لمعارضته في شيء مما جاء به كان ذلك أصدق آية
على تمييزه على الخلاق بالنبوة .

(١) وفي البداية والنهاية لابن كثير شيء من ذلك (ز) ونحن نقول :
لم يكن للرسول معجزات جسية ، بل معجزته هي : القرآن . (٢)
(٢) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

(« والحمد لله الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله »)
(الأعراف : ٤٣) وقيت - حرس الله أيام مولانا - الأركان الثلاثة
الموعدة ، ولو وقتت عند انجازها • لكان فيما قدمته ، أكمل مقنع •
ولكنني بعدما أتيت بالواضحة ، على صدق سيد الأولين والآخرين ،
فأرسم فصولا سمعية من قواعد الإيمان • واكتفى بالمؤمل لها ، بعد
تقديم الاشتياق التام ، بوجوب اعتقاد صدقه ، فنعقد بابا يحوى قصة ،
اعتقادها من الإيمان ^(١) •

(١) ما بين القوسين من أول والحمد لله الى من الإيمان ساقط من
نسخة زاهد .

بَاب

فِي السَّمْعِيَّاتِ

من ثبت صدق لهجته إذا أخبر عن كائن ممكن حصل العلم به
لا محالة . لأن الخبر عنه ممكن ، مقدور لله سبحانه ، والمخبر صادق .
ثم من أسرار الدين - وهو علو منصبه (١) - أن يعلم المشتبه : أن
المعلومات تنقسم إلى العقلية ، والسمعية فما كان معقولا وجد العاقل
له ثلجا في نفسه . وانشراحا في قلبه وما تلقاه من السمع فهو غير مرتاب
فيه ، ولكنه لا يجد من نفسه الثلج الذي يجده من المعقولات . فان المخبر
كان صادقا فالمصدق فيه مقلد ، ولن يبلغ العالم (٢) عن تقليد الصادق
مبلغ من أدرك الشيء بعقله . وانما ذكرت هذا حتى إذا وجد الموجد
نفسه في السمعية دون وجدانه نفسه في العقلية . لا يتهم إيمانه
ولا يشك في إيقانه . ثم ما يقتضيه الدين القويم والمنهج المستقيم :
أن كل ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بطرق صحيحة ، مرتضاة عند
أهل الإثبات ، وكان ممكنا غير مستحيل ، فإن كان النقل تواترا ، علم
قطعا على حد العلم بالسمعية . وإن قل آحادا ثبت ذلك المظنون
في مآثور الأخبار . وتلقى بالقبول . ولم يعارض بالاستبعاد فإن
الاستبعاد فيما هذا سبيله من شيم المرتابين في الدين .

(١) في نسخة زاهد : علق مضنة .

(٢) في نسخة زاهد : العالم الناقل .

فصل

في إعادة الخلق

هذا الفصل يستدعي اثبات تقديم جواز الإعادة عقلا ، فتستثير
الحجاج من احتجاج الله تعالى على منكرى الإعادة • اذ قال الله تبارك
وتعالى : « قال من يحيى العظام وهى رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها
أول مرة » (يس : ٧٨ - ٧٩) •

فاحتج رب العزة بقدرته ، على الإنشاء الأول ، على قدرته على
الإعادة • فان الإعادة تشاة ثانية •

ومن قدر بالقدر الكاملة على شىء قدر على مثله • والنشأة
الثانية فى معنى النشأة الأولى قطعا • ومن لم يعترف بالنشأة (١) فهو
مكذب • والوجه : مكالمته فى اثبات الصانع ومن اعتقد الأولى لم يبعد
الثانية ، ثم نقرب من ذلك قولاً ، فنقول : اذا حملت الأرض أوإن الربيع
فنشأ منها النبات ، وضروب من الحشرات ، لا تعد ، فما المانع من أن
يجمع الله تعالى الأرض على مجرى العادة صفات تقتضى أن تشر منها
الحيوانات كلها على حكم العادة فى اثبات النبات واخراج الثمرات ؟
فاذا ثبت الجواز فقد نطق الكتاب ومتواتر السنن بنشر الخلائق ليوم
الدين وقيامهم لرب العالمين •

(١) نرى نسخة زاهد : النشأة الأولى •

فصل

في عذاب القبر (١) وسؤال منكر ونكير

ليس ذلك من مستحيلات العقول . فان القادر على الخلق والاعادة والاحياء والاماتة . اذا اراد رد الأرواح الى قوايلها ردها ، ثم الوجه عندي في ذلك أن يقال : الفاهم من الانسان في حياته أجزاء لطيفة من قلبه ، أو من دماغه ، وجوارح العمل مستخدمة ، لتلك الأجزاء الفاهمة المدبرة^(٢) لليد والرجل واللحوم والعصل والعظام حظ من العلم . ففعل الله تعالى وهو العالم بسر غيبه يرد الروح الى تلك الأجزاء اللطيفة ويميلها الى أى صورة شاءها .

وسؤال الملكين يتوجه عليها وهي التي كانت تفهم استمرار الحياة وهذا يدركاً تمويه الملحدة . قالوا : نحن نشاهد الميت في لحده ميتاً ، ومن وقر الايمان في صدره لم يبعد عنده أن يأتي جبريل رسوله ، وهو يراه دون من معه ، لم يبعد عنده اذكراه مع التقريب الذي أوضحناه ، ولو ذهبت - اطل الله بقضاء مولانا - أتكلم في الروح لطل المرام ، وقد جمعت فيه كتاباً سميته كتاب « النفس »^(٣) وهو يشتمل على قريب من ألف ورقة فاذا ثبت الجواز فقد تقرر قطعاً : أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يستعيد من عذاب القبر ، ويأمر أصحابه بالاستعاذة منه .

وليس هذا مما يحتاج فيه الى تكليف ثقل ورقاته . ولم يزل المسلمون يقرءون بين عذاب القبر والنار . والاستعاذة منهما بالله تبارك وتعالى .

(١) سعى العلامة المقبلي جهده في « العلم الشامخ » في تبرئة المتزلة من انكار عذاب القبر (ز) .

(٢) في نسخة زاهد : المديدة : وليس لليد والرجل . الخ .

(٣) هذا كتاب له لم نره في تراجم المترجمين لحياته رحمه الله ومما

يعد قريباً من ألف ورقة يعد كبيراً جداً بالنظر الى الموضوع (ز) .

فصل

في الجنة والنار والصراط والميزان

لا استحالة في تقديم خلق الجنة والنار على يوم الجزاء . فهما من خلق الله سبحانه كالعرش والكرسي ولا يضيق عن تجويز تقديم خلقهما : إلا صدر مرتاباً . والجنان خارجة عن أقطار السموات والأرض ، فلا احتفال بقول من يقول : كيف تنطوي عليهما السماوات ؟ وقد قال بعض الحكماء : لو أكملت عقول الناس في بطون أمهاتهم وهم أجنة ، ثم نظروا لذهب معظمهم إلى أنه لا يفرض عالم سوى ما هم فيه .

وعلى الجملة : من اقتصر نظره في التجويز على ما يراه ويعاينه لا يتصور أن يدرك من المعقولات مدركاً .

فاذا ثبت الجواز فقوله تبارك وتعالى : « أعدت للمتقين » (آل عمران : ١٣٣) نص في أن الجنة كانت (١) مخلوقة معدة .

وأما الصراط فيجسر ممدود على متن النار . وليس مستحيلاً فإن استتكر مرتاب ووقوف الخلائق عليه على دقته قيل له : لو أقر الله العالمين (٢) في الهواء من غير عماد وسناد لم يبعد . سيما والسماء والأرض مقرتان كذلك (٣) .

وأما الميزان فهو كائن معترف به ، وإن جحدته معاند ، وزعم أن

(١) في نسخة زاهد : كائنة .

(٢) في نسخة زاهد : النيرين .

(٣) أقرهما الله . في الهواء من غير عمد (ز) .

الأعمال أعراض لا توزن • قيل : الموزون صحائف الأعمال ، ثم الله يزنها
ويخفضها في الميزان على أقدار زنتها في عمله •
وقد تواترت الأخبار في الميزان وصفته • وذكر وصف كفتيه •
وترجمتهما بالطاعات والسيئات • ومن أنكر هذه الأشياء فما أخراه بأن
ينكر النشور والحشر ، وأحياء العظام ، وهي رميم ، وبدائع (١) الآيات
وفنون المعجزات (أعاذنا الله من الضلالات بمنه ولطفه) (٢) •

(١) في نسخة زاهد : ويدفع الآيات •

(٢) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد •

فصل

في الشفاعة

اتفق أهل الحق على إثبات الشفاعة . وهذا يستدعي تقديم قول
في جواز غفران الذنوب . فنقول : من استقر في عقله أن الله تبارك وتعالى
يفعل ما يشاء ، وتقرر لديه بما قدمناه ، أنه لا يجب على رب الأرباب
ثواب ولا عقاب لم ينكر جواز غفرانه وعفوه . وإن نزلنا على مقدار
عقول المخالفين في تشبيههم أحكام فعل الله تبارك وتعالى بأفعال
المخلوقين (١) ، فقد تقرر عند العقلاء قاطبة : أن العفو والصفح والتجاوز
عن المجرمين من مكارم الأخلاق ، ومعالي الأمور ، وقد أطبقت طبقات
الخلق على تهنئ آرائهم واختلاف أهوائهم ، على تحسين التجاوز والعفو
عند القدرة ثم إذا عظم قدر بعض الخدم عند الملك لم يقبح منه تشفيعه
في جمع من المذنبين . فإذا تقرر الجواز في ذلك فالأخبار الواردة في
الشفاعة مدونة في الصحاح بالغة مبلغ الاستفاضة .

ولأننا قد توصلت بحور الأخبار (٢) (ولا أشك أنه زوى في أمثاله
أمتع الله الأسلام بيقين معاليه ، أخبار الشفاعة ، ووفقه لأبواب الطاعة ،
وجدد ذكره إلى قيام الساعة) (٣) .

والله أعلم بالصواب .

والله أعلم بالصواب .

(٢) لما عرف الله أنه اشتغل بالتخديت في مبدأ أمره (ز) .

(٣) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

فصل

في الأجل والارزاق

لكل حدوث وعدم ، وبقاء وفناء ، وحياة وممات : أجل معلوم ،
ووقت محتوم . والخلق يموتون أو يقتلون بأجلهم . وقد كثر تخبط
المبتدعة في ذلك . فزعم زاعمون منهم : أن من قتل لو ترك لعاش ، وقاطعه
قاطع أجله . ولذلك يقتل من قتله .

وهذا يدرأه كلام قريب . فنقول :

الأجل : عبارة عن وقت حدث من الأحداث ، فإذا علم الله تبارك
وتعالى أن انسانا سيقتل فلا بد من وقوع معلومه . فإن قيل : كان
يجوز أن لا يقتل ويبقى . قلنا : إن كان في علم الله تبارك وتعالى أنه
يقتل . فإنه يقتل لا محالة .

ولو قيل : لو علم الله تبارك وتعالى أنه لا يقتل لبقى . قلنا : هذا
التقدير لا ينضبط . إذ كان يجوز : أن يقع في معلومه أنه لا يقتل .
ويموت من ساعته حتف أنه .

والذي يموت من غير قتل كان يجوز أن يبقى دهرًا . فلو فتحت
أبواب التجوزات لما استقر لشيء أجل في علم الله . فهذا القدر
كاف في الآجال .

وأما الرزق : فكل ما انتفع به منتفع فهو رزقه . ثم الرزق ينقسم
إلى الحلال والحرام ، وإلى ما لا يتصف (١) . بالتحليل والتحريم
كرزق البهائم فالله الرازق ، ولا رازق غيره ، ولا خالق سواه .

(١) في نسخة زاهد : ما لا ينحصر .

ثم الله تبارك وتعالى قسم أرزاق العبياد حلالا وحراما ، كما صرفهم
بحكمة في الطاعات والزلات ، توفيقا وخذلانا ، وعطاء وحراما . ومن
زعم أن الظلمة والذين يتعاطون^(١) ، ليسوا في رزق الله ، فقد أخرج معظم
الخلايق في معظم الأوقات^(٢) عن كونهم مرتزقة لله تعالى . وقال
تبارك وتعالى : « وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها »
(هود : ٦) .

(١) في نسخة زاهد : والذين يتعاملون بالحرام .
(٢) في معظم الأوقات : ساقطة من زاهد .

فصل

في الايمان ومعناه

وذكر مصير المؤمنين ومآلهم من الجنة والنار

وهذا فصل يتعين صرف الاهتمام اليه ، والاعتناء بدرك ما فيه ، ومضمون الفصل : أربعة أركان ، أحدها : في الايمان وذكر حقيقته . والثاني : في ذكر مصير العصاة من أهل الايمان . والثالث : في زيادة الايمان وتقصاته . والرابع : معنى قول سلف الأمة : انا مؤمنون ان شاء الله عز وجل .

فأما الأول : فحقيقة الايمان عندنا التصديق ، وهو معناه في اللغة واللسان . قال الله تبارك وتعالى : « وما أنت بمؤمن لنا (يوسف : ١٧) معناه : وما أنت بمصدق . والمؤمن على التحقيق : من انطوى عقدا ، على المعرفة بمصدق من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه . فإن اعترف بلسانه ما عرفه بجنانه ، فهو مؤمن ظاهرا أو باطنا . وإن لم يعترف بلسانه معاندا ، لم ينفعه علم قلبه ، وكان في حكم الله تبارك وتعالى من الكافرين به ، كفر جحود وعناد .

وكذلك كان كفر فرعون ، وكل معاند جحود ، وكذلك عرف أخبار اليهود^(١) نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، وصادفوا نعته في

(١) النبوءات واضحة عن نبي الاسلام ﷺ في التوراة هكذا :

١ - وعد الله ابراهيم ببركة الأمم في نسله « اني جعلتك ابا جمهور أمم . وسأنيك جدا جدا ، وأجعلك أمما وملوك منك يخرجون » (تكوين ١٧ : ٦-٧)

٢ - وجعل الأمم والملوك للبركة من نسل اسماعيل واسحق عليهما السلام . فقد قال الله لابراهيم : « وأما اسماعيل فقد سمعت قولك فيه .

التوراة ، فجحدوه بغيا وحيدا ، فأصبحوا من الكافرين ، ومن أضمر الكفر وأظهر كلمة الايمان فهو المنافق الذى يتبوأ الدرك الأسفل من النار ، واسم الايمان لا يزول بالعصيان . والدليل عليه : أن معظم آيات التكليف ، مصدره يذكر المؤمنين ، كما قال الله تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » (البقرة : ١٨٣) .

وهاءنذا الماركة وانميته ، واكثره جدا جدا ويلد اثني عشر رئيسا واجعله أمة عظيمة » (تكوين ١٧ : ٢٠) وقال الله لابراهيم عن سارة ام اسحاق « وانا اباركها وأعطيك منها ابنا وباركها وتكون أمما وملوك شعوب منها يكونون » (تكوين ١٧ : ١٦)

٣ - وبين أن الملك لن يزول من نسل اسحق ولن تزول الشريعة الا اذا ظهر نبي من آل اسماعيل « لا يزول صولجان من يهوذا ومشرع من صلبه حتى يأتي شيلو وتطيعه الشعوب » (تكوين ٤٩ : ١٠) لقد رمز بشيلو أى نبي السلام والامان لهذا الغرض . وفي بعض النسخ « شيلون » وفي التوراة السامرية « سليمان » .

٤ - وذكر الله أوصاف النبي الآتى من اسماعيل البركة في هذا النص : « لك الرب الهك نبيا من بينكم من اخوتكم مثلى له تسمعون ... أقيم لهم نبيا من بين اخوتهم مثلك والقى كلامى فى فيه ، فيخاطبهم بجميع ما أمره به . وای انسان لم يطع كلامى الذى يتكلم به باسمى فاني أحاسبه عليه . وای نبي تجبر فقال باسمى قولا لم أمره أن يقوله أو تنبأ باسم آلهة آخر فليقتل ذلك النبي . فان قلت فى نفسك : كيف يعرف القول الذى لم يقله الرب ؟ فان تكلم النبي باسم الرب ، ولم يتم كلامه ولم يقع فذلك الكلام لم يتكلم به الرب بل لتجبره تكلم به النبي فلا تخافوه » (تثنية ١٨ : ١٥ - ٢٢) ووضحت التوراة أنه لن يأتي من بنى اسرائيل مثل موسى « ولم يقم من بعد نبي فى اسرائيل كموسى الذى عرفه الرب وجهها الى وجهه فى جميع الآيات والمعجزات التى بعثه الرب ليصنعها . الخ » وفي السامرية « ولا يقوم . الخ » (تثنية ٣٤ : ١٠)

٥ - وقد أكد موسى فى التوراة على بركة اسماعيل . « وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته فقال :

فكل من يخاطب بتفاصيل التكاليف مندرج تحت اسم المؤمنين .
وقد خاطب الله العصاة وأمرهم بالتوبة : (فقال^(١) : « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله » (التحريم : ٨) فخاطبهم بالايمان ، وأمرهم بالتوبة) وأجمع المسلمون على أن العبادات لا تصح الا من المؤمنين .
ثم أجمعوا على أن القاسق يصح صومه ، وصلاته ، وحججه .

أقبل الرب من سيناء وأشرق لهم من سدير وتجلى من جبل فاران
واتى من ربى القدس وعن يمينه نار شريعة لهم . انه أحب الشعب .
جميع قديسيه فى يدك ، وهم ساجدون عند قدمك يقتبسون من
كلماتك » (تثنيه ٢٣ : ١-٣) وبين موسى أن اسماعيل سكن فى جبل
فاران فقد نادى ملاك الله هاجر : « وقال لها : مالك يا هاجر لا تخافى
فان الله قد سمع صوت الغلام حيث هو . قومى فخذى الغلام ولتكن
يدك معه . فانى جاعله أمة كبيرة وكشف الله عن فينيها فرأت بئر ماء
فمضت وملأت القرية ماء وسقت الغلام . وكان الله مع الغلام حتى كبر
فأقام بالبرية وكان راميا بالقوس وأقام بيرية فاران واتخذت له أمة
امراة من ارض مصر » (تكوين ٢١ : ١٧ - ٢١) وبين أن فاران فى الارض
العربية مقابل سكنى بنى اسرائيل فيها . بنو اسرائيل فى الشمال وبنو
اسماعيل فى الجنوب . فقد نادى ملاك الله هاجر : « وقال لها ملاك
الرب : ها انت حامل وستلدن ابنا وتسمينه اسماعيل لان الرب قد
سبغ صوت شقائك ويكون رجلا وخشيا يده على الكل ويد الكل عليه
وامام جميع اخوته يسكن » (تكوين ١٦ : ١١ - ١٢) .

٦- وأكد موسى على زوال الملك والشرعية الى الابد من بنى اسرائيل
فى يوم من الايام بقوله على لسان الله تعالى « هم اغارونى بمن ليس الها
واغضبونى بأباطيلهم وانا اغيرهم بمن ليسوا شعبا . بقوم غائباء اغضبهم »
(تثنية ٢٢ : ٢١) يقصد العرب بنو اسماعيل لانهم فى نظر اليهود : أمة
أمية . (نقل نصوص التوراة من ترجمة الآباء اليسوعيين فى بيروت سنة
١٩٦٨ م) ويقول علماء من اليهود السامريين والebraانيين أن « جدا جدا »
وكذلك « أمة عظيمة » يشيران الى اسم « محمد » ﷺ وقد بينا
ذلك فى تقديمنا لكتاب « اظهر الحق » للشيخ الامام رحمت الله الهندى
وفى كتب غيره .

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

ثم أثبتوا للفسقة ، ما يثبت للمؤمنين ، فأثبتوا عليهم ما أثبتوا عليهم من المغائم والمغارم وأنفقوا عليهم من مال المسلمين ، وصلوا عليهم ودفنواهم في مقابر المسلمين . وترحموا عليهم ، ولم يمتنعوا من الدعاء لهم ، وسؤال الله العفو عنهم .

فإن قيل : هل تفرقون بين الأيمان والاسلام فرقا ؟ قلنا : (قد يطلق الاسلام والمراد به الايمان)^(١) . وقد يطلق والمراد به الازعان والاسسلام ظاهرا من غير اضرار حقيقة الايمان . قال الله تبارك وتعالى « قالت الأعراب آمنا قل : لم تؤمنوا . ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات : ١٤) .

فالؤمن اذن : المستسلم . وقد لا يكون المستسلم مؤمنا . فكل مؤمن على ذلك مسلم . وليس كل مسلم مؤمنا^(٢) .

الركن الثاني من الفصل في ذكر العصاة من أهل الايمان : ذهب الوعيدية من الخوارج والزيدية والقدرية : الى أن من يستوعب عمره في طاعة الله تبارك وتعالى ، ثم قارف كبيرة واحدة ، ولم يوفق للتوبة عنها ومات عارفا بالله تبارك وتعالى ، فهو خالد في النار مع المشركين ، الذين ما أتوا حسنة قط^(٣) . والعجب : أنهم يثبتون أحكام الله^(٤) تبارك وتعالى على ما تجري به عوائد العقلاء والذي ذكروه من أقبح القبائح في مقتضى العقول شاهدا . وإن زعموا : أن الحسنات تحبط بسيئة واحدة لتناقضهما . فهلا أخطوا السيئة بالحسنات ؟ ولو فعلوا ذلك لشهدت لهم آية من كتاب الله تبارك وتعالى وهي قوله : « ان الحسنات يذهبن السيئات » (هود : ١١٤) .

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

(٢) هذا ما ذهب اليه الأشاعرة . ووجه الخلاف معروف (ز) .

(٣) في زاهد : الذين لم يؤمنوا ولم يأتوا بحسنة قط .

(٤) في زاهد : حكم أفعال الله .

وقد تسكنوا بأى من القرآن • فمن أظهرها عندهم ، قوله تبارك وتعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (النساء : ٩٣) وعلى ظاهر هذه الآية وجوه من الكلام • ونحن نؤثر منها وجهين • أحدهما : ما روى عن ابن عباس (١) رضى الله عنهما أنه قال : معناه « ومن يقتل مؤمنا مستحلا قتله » ويشهد لذلك : أن العمد إنما يتمحض ممن يقدم على الشيء أقداما لا يزعه عنه وازع • ومن اعتقد أن القتل من أكبر الكبائر ، فقد يدعو إليه هواه ، ويزعه إيمانه عنه ، فيقدم رجلا مشفقا ، والعامد حقا هو الذى لا وازع له فى رأيه • والدليل عليه : أنه تبارك وتعالى ذكر فى آيات القصاص أحكامه ، وصدره بقلب الإيمان ، وأثبت للقاتل اسم الأخ ، أخذنا من أخوة الإيمان ، وتنب إلى العنصر عنه ، ولم يتعرض للوعيد ولم يذكر فى آية الوعيد حكم القصاص البتة • فهذا وجه • والثانى : قوله تبارك وتعالى : « خالدا فيها » ظاهر فى التأيد ، ولا يبعد حملة على الآماد الطوال • وإن كانت تنتهى • وقد تجرى فى مكاملة الملوك وتحياتهم : الدعاء بالخلود إذ يقول القائل : خلد الله ملك الملك • ولو عتوا به تأييدا لرجروا عن سؤال المحال ، والنص القاطع فى وعد الله تبارك وتعالى : التجاوز عن المذنبين • وهو قوله تبارك وتعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء : ١١٦) •

ولم يرد تعالى أنه يغفر لمن تاب • فإنه لو أراد ذلك لما انتظم الفرق بين الشرك وغيره • والشرك مغفور له إذا تاب • فاذن من مات من عصاة أهل الإيمان من غير توبة ، فأمره مغيب • إن شاء الله غفر له • أو شفع فيه شفع ، وإن شاء عرضة على النار بقدر ذنبه ، ثم عاقبته الفوز الأكبر ، والنجاة •

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لا يبقى فى النار من فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان » •

(١) بل عن عكرمة (ز) •

الركن الثالث : فى زيادة الايمان ونقصانه . ذهب أئمة السلف الى أن الايمان معرفة بالجنان ، واقرار باللسان ، وعمل بالأركان . فهؤلاء أدرجوا الطاعات كلها تحت اسم الايمان . وهذا غير بعيد فى التسمية . وقد سمي الله تبارك وتعالى الصلاة : ايمانا ، فى قوله : « وما كان الله ليضيع ايمانكم » (البقرة : ١٤٣) أراد الصلاة التى صلونها^(١) الى بيت المقدس . فمن أطلق اسم الايمان على الطاعات كلها يقول على مساق أصله : يزيد الايمان بزيادة الطاعات ، وينقص بنقصانها .

ومن قال : الايمان هو التصديق . فمن علم وعرف حقا ، فلا يتفاوت التصديق بالأعمال زادت أو نقصت . وهذا كما أن العاقل قد ينكف عن ارتياحه ومساره . لعلمه بالموت . والمنهمك فى لذاته ، واتباع شهواته عالم بالموت علمه . ولكن غلبة هواه تستحبه على ما يتعاطاه ، وسيأتى فى الركن الرابع ما يوضح المفصل فى ذلك والأرب ، ويقضى منه اللبيب العجب .

الركن الرابع : فى قول من سلف : انا مؤمنون ان شاء الله عز وجل . وها أنا أذكر فى ذلك سرا لا استجيز اخلاء هذه العقيدة الشريفة منه ، فأقول : جماهير الخلق من أهل السنة على عقد صحيح فى الدين ، يتعلق بالمعتقد على ما هو به ، ولكن عقولهم ليس بمعرفة . فان المعتقد لا يعرف ضرورة ، وجماهير الخلق لا يستقلون بالأدلة .

ولو امتحن الملقبون بالامامة ، فضلا عن العوام بدلالة قاعدة واحدة ، لبقوا فيها حيارى . فاذا كانت المعرفة لا تثبت دون الأدلة ،

(١) لكن هذا اطلاق مجازى ظاهر القرينة . قال الله تعالى : « ولما تدخل الايمان فى قلوبكم » فجعل الايمان من أعمال القلب ، وقال عليه السلام فيما أخرجه مسلم : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته « الحديث فجعله أيضا من أعمال القلب ، فجعل الأعمال الحسية من الايمان وركنا منه يجزئ الى قول الخوارج ، أو المعتزلة حتما الا أن يقال : ان المراد كون الأعمال من كمال الايمان ، فلا يبقى نزاع (ز) .

ولا تحصل ضرورة ، ولا يستقل بالأدلة كل من يعانى الكلام أيضا ،
فمعظم العقود ليست معارف ، ولكنها عقود مستقرة صائبة مصممة ،
وما كلف الله الخلائق حقيقة معرفته ، ودرك اليقين فى الدين •

والدليل على ذلك : أن الأولين ما كلفوا تتبع الأدلة ، وإنما طولبوا
بعقد مصمم وشهادة والتزام أحكام • وهم ان بقوا فى عاقبتهم على
عقدهم ، فاجون فائزون كما قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم :
« من كان آخر كلامه : لا اله الا الله • دخل الجنة » •

فاذن أرباب المعارف فى العالم : الأقلون • والباقيون أهل
عقائد • ثم اذا لم يكن العقد علما ، لم يكن له ضبط ، ولم يدر أن العقد
المأتى به فى الاستقرار فى الحد المطلوب أم هو دونه ؟ وهو فى ملتطم
الظنون ، وتعارض الشبهات فلما كان كذلك حسن على حسب ذلك ،
أن يقولوا : انا مؤمنون إن شاء الله • والمعارف قد تعثره حالة يعدم
فيها مذاق اليقين • فهذا وجه الاستثناء (١) •

(١) كان السلف يقولون : انا مؤمن ان شاء الله • تهييا من الخاتمة ،
لا شك فى المعتقد ، ثم نجم أناس يضلون من يقول : انا مؤمن حقا •
الى أن بلغ الأمر الى حد أن يقول المرابطون فى « عسقلان » من اتباع
محمد بن يوسف الفريابي فى كل شيء : ان شاء الله ، حتى اذا سألت
أحدهم : الأرض تحت أرجلنا ؟ يقول : ان شاء الله • وهكذا • الى أن
تطور هذا المذهب الى ما يحكيه ابن رجب فى ذيل طبقات الحنابلة فى ترجمة
أبى عمرو بن سعد بن مرزوق الحنبلى ، وهؤلاء يهجرون ولا يلتفت الى
كلامهم لبعدهم عن فهم الحقائق فمن استثنى شاكلا لا يعد مؤمنا ، فلا بد
من العقد الجازم الذى لا يحتمل التقيض أصلا فى صحة الايمان ،
ولا تفاوت فى ذلك بين المؤمنين الا من جهة امكان زوال الايمان بسرعة
أو ببطء أو عدم امكانه أصلا ، فإيمان الأنبياء لا يمكن زواله لكونه عن وحى
قاهر ، وإيمان العلماء ربما يزول بطروء بعض الشبه لكن ببطء وإيمان
العوام عرضة للزوال بأيسر تشكيك وذلك التفاوت انما اتى من تفاوت
طرق حصول الايمان من وحى ومشاهدة ، أو برهان واضح أو تقليد

ولو لم يجر في كتابنا هذا غير ذلك ، لكان حريا أن يغتبط به ،
ويجزل في النفوس قدره وعلى هذه القاعدة يزيد الايمان بالطاعة ، فإن
من كان معتمدا عقدا تأكد معتقده بالمواظبة على الطاعة . وأن أحوب
المعاصي (١) . وهي عقده .

وهذا يجده معظم الخلق من أنفسهم . (فقد وفينا بما كنا أحلنا
على هذا الركن من زيادة الايمان ونقصائه) (٢) .

البيئة بالتوارث ، فهذا لا يدع شكاً ان العقد المعتبر يزول عند الجميع هو
الجازم ، الا أنه قد يزول ببطء ، أو سرعة ، أولا يزول أصلاً . وهذا هو
التحقيق في المسألة (راجع التآنيب ص ٣٥ ، ٤٤ ، ٦٧ ، ١٤٦) وفيما
ذكره المصنف هنا بعض ايهام وابتعاد عن الجادة في سبيل تبرير الاستثناء
(ز) .

(١) الحوب هو الاثم الكبير (تعليق في المخطوطة على الهامش) .

(٢) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

فصل

في احكام التوبة

التوبة واجبة باجماع الأمة على كل من عصى ربه . واختلفت عبارات الأئمة في حقيقة التوبة . فقال قائلون : التوبة عبارة تحوى أركاناً ، أحدها : الندم على ما سلف من الذنوب . والثاني : الانكفاف عن العصيان . والثالث : التزام العزم على ترك معاودته . وقال آخرون التوبة هى الندم بعينه ، ثم انه يقتضى حلاً لعقد الاصرار ، وعزماً . فان المصر على الشئ لا يكون نادماً على الحقيقة . وكذلك العازم على المعاودة لا يكون نادماً . والذي أراه فى حقيقة التوبة ما أبدىه الآن :

فالتوبة : الرجوع . من قولهم : تاب وأتاب ، اذا رجع . ولكن ليس الرجوع الى الطاعة من غير صفة تتعلق بالذنب توبة .

فأقول : العارف تعتريه اغفال وذهول وانهماك فى شهوات عندما يعصى^(١) ، فاذا عاد سطوع المعرفة دائماً فهو عودة وتوبة . وهذه الحالة توجب لا محالة نداماً وعزماً ، وحلاً لعقد الاصرار ، وحزناً على ما تقدم وتأسفاً وتمنياً أن لو لم يكن فعل .

والتوبة رجوع العبد الى حقيقة حضور الذهن فى المعرفة ، واليه أشار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اذ قال : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » .

أراد لو كان على حضور عرفانه ، لما زنى . ولكنه سها فعصى ، كما ينسى الصائم صومه فيأكل .

(١) فى نسخة زاهد : عندما يعصى . ولو كان العارف تحت سطوع المعرفة دائماً لما عصى قط . فاذا لها وسها ، عصى . فاذا عاد سطوع المعرفة فهو عودته وتوبته .

فصل

لا يجب قبول التوبة على الله عقلا • ولكن ورد الشرع بقبولها (١)
قال الله تبارك وتعالى : « وهو الذي يقبل التوبة عن عباده »
(الشورى ٢٥) وقال صلى الله عليه وسلم : « التائب من الذنب كمن
لا ذنب له » •

فصل

العود إلى الذنب لا يطل التوبة السابقة • فإن التوبة في حكم
عبادة منقضية ، فإذا انقضت العبادة لم ينطفئ البطلان عليها •
(١) في نسخة زاهد : بقبوله •

فصل

عظيم الموقع اجعله مختتم العقيدة

اضطرب رأى الناس • (فى أنه) هل تصح التوبة عن ذنب ، مع
الاصرار على غيره من الذنوب ؟ فنقل الناقلون عن أهل الحق : أن ذلك
جائز • وذهب أبو هاشم والجبائي^(١) : الى أن ذلك ممتنع • وتمسك
بها عيسى من أئمة الحق فى الجواب عنه^(٢) فقال : التوبة النصوح إنما
يجب عليها : استشعار تعظيم مخالفة الله تبارك وتعالى • واكبار مبارزة
الفاطر بالذنوب • وهذا اذا فحص بحقا لم يخلص ذنبا وهذا واقع جدا ،
ولم يذكر الأئمة جوابا مقنعا • وأنا أقول : التائب عن الذنب ينقسم
الى عارف بالله تبارك وتعالى واثق بنفسه • والى معتقد لا يتصف بثلج
النفس • فان كان صاحب الواقعة من العارفين فسبب معصيته : ذهوله
عن صفوة المعرفة ، وتوبته عودة الى حضور الذهن • ومن حضرته
المعرفة ، وسطعت عليه أنوارها ، لم يصر على ذنب من الذنوب ، ومن
كان متمسكه عقدا - كما سبق وصفه - اذا ضعفت شهوته فى فن من
المعاصي ، قوى فيه عقله ، ولاحت توبته ، وهو يصر على بقايا ذنوبه التى
بقيت شهواته فيها •

وهذا لا يدركه : الا فطن مدرك غواص (والله المستعان ، وعليه
التكلان)^(٣) •

وقد كنت وعدت أن أذكر فصولا فى الامامة ، ثم بدالى : أن أفرّد
للمجلس السامى كتابا فى الامامة • فقد تاهت فيها الفرق ، ولم يخل
فريق عن تعدى الحد والسرف والافراط والتفريط والايجاز لا يوصل

(١) فى نسخة زاهد : لا يوجد الجبائي •

(٢) فى نسخة معهد المخطوطات • وتمسك بما عسر على ائمة الحق
الجواب عنه •

(٣) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد •

الى بداياتها ، فضلا عن مبانيها ومعانيها ، والداعي لأيام مولانا مرتقب
سامى أمره فى افتتاح كتاب ، نسميه بالامامة الكبيرة ، وهى مصدره
بالامامة ، مختتمة بالأحكام السلطانية^(١) وقد حوم عليها مصنفون ،
ولم يردوها ، وكما تركوها عذراء فى خدرها ، وهى لا تخطب .

فان شرف مولانا وليها بالخطبة بادر الى زفافها ، نافضة مزوديتها ،
مختالة فى أعطافها ان شاء الله تعالى .

ومن أحاط بما قدمته كان من العارفين بالله تبارك وتعالى ، ومن
عرفه : تعين عليه الانتهاض لمعرفة وظائف العبادات . وقد صح فى مأثور
الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله وسلم ، أن قال : « بنى الاسلام
(على خمس) شهادة أن لا اله الا الله . وإقام الصلاة . وإيتاء الزكاة .
وصوم رمضان . وحج البيت الحرام من استطاع اليه سبيلا » .

وليس هذا الحديث مما يختص بنقله الآحاد ، ويستأثر بروايته
الأفراد ، بل هو معتضد الملة ، ومستند النحلة ، نقلته الأمة قاطبة ، وتلقته
بالقبول ولهج المسلمون كافة بالاطباق والاتفاق على صدوره ، من فلق
(فى) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

فحتم على كل موفق للاسلام ، ممن يتعبد بالتزام الأحكام ، أن
يحيط بهذه القواعد ، وظواهر مفانيها ، ويستبين أوامر الله تبارك وتعالى
فيها ، فمن عاضده التأييد ، وساققه التسديد ، فذكر المقدار المتعين منها
غير بعيد .

(تمت العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية)

(١) وهى الكتاب المعروف بالفيائى ، نسبة الى غياث الدولة نظام
الملك . واما غياث الأمم له فى الامامة . فكتاب آخر لابن الجوينى يستحق
النشر ، لولا أهمال الأمة بالمرّة فى آخر الدهر ، أمر الامامة والخلافة . والله
الأمر من قبل ومن بعد (ز) .

ملاحظات :

١ - فى آخر المخطوطة :

قال الشيخ الامام أبو بكر بن عبد الله بن العربى : « تركت باقى الكتاب لأته على مذهب الشافعى رضى الله عنه . »

وكان ما ذكر منه مقدار التلقين لعبد الوهاب المالكى البغدادى رضى الله عنه . والله يفهمنا ما كتبنا ، ويصرفنا عيوب أنفسنا ، ويشغلنا بما يعيننا من أمر ديننا ، انه ولى ذلك ، والقادر عليه ، لا رب سواه . »
٢ - ويقول الشيخ محمد زاهد الكوثرى :

وجدت فى الأصل الذى انتسخت منه ما نصه :

« ان العقيدة المذكورة كتبها مؤلفها بيت المقدس فى محرم سنة ٤٨٨ هـ . »

٣ - ويعلق على عبارة « كتبها مؤلفها » بقوله :

« هكذا فى الأصل . وليس بصواب ، لأن المؤلف توفى قبل هذا التاريخ بعشر سنوات فلعل الصواب « كتبها ناقلها ابن العربى » لأنه كان فى القدس فى تلك السنة كما يظهر من ترجمته فى الديباج وغيره وهو سمع الكتاب من الغزالى عن المؤلف رحمهم الله . »

٤ - وفى آخر المخطوطة التى نقلت أنا منها : « وكان الفراغ من نسخها : التاسع من شعبان سنة أربعة وخمسمائة من الهجرة . »

٥ - وفى المخطوطة التى نقلت أنا منها تسع صفحات . لم أقلهن كما فعل الشيخ محمد زاهد لأنهن تمهيد لما سيذكره الجوينى من أحكام العبادات على مذهب الامام الشافعى رضى الله عنه .

٦ - واني لأشهد للشيخ محمد زاهد الكوثري بالأمانة في النقل ،
والإتقان في العمل ، والإخلاص لله عز وجل . رحمه الله تعالى برحمته
الواسعة ، وجزاء خير الجزاء ، وجمعنا به والمخلصين في مستقر رحمته
الله غفور رحيم .

٧ - هذا . وقد انتهى الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله
من التعليق على « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » في يوم
الخميس الثامن والعشرين من شهر شوال سنة سبع وستين وثلثمائة وألف
من الهجرة .

وانتهينا نحن من عملنا في العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية
في شهر شوال سنة ثمان وتسعين وثلثمائة وألف من الهجرة . والحمد
لله والصلاة والسلام على نبيه الخاتم محمد ، وعلى أنبيائه ورسله .

تطبيقاً

أثبت الإمام الجويني عبد الملك - رحمه الله - : أن العالم هو كل موجود سوى الله ، وأن الله موجود قبل العالم ، وأنه هو وحده الخالق المصالح ، فالله قديم ، والعالم حادث . اهـ .

ومن الممكن الاستدلال على وجود الله وأنه خلق العالم بقولنا : إن العالم حادث فله محدث ، والعالم ممكن لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله علة مؤثرة ، ونحن نشاهد انقلاب النطقة علة ثم مضبوغة ثم لحمًا ودمًا ، وهذا يدل على مؤثر صانع وحكيم .

وقد أثبت العلم الحديث (١) حدوث العالم ، فإن الكون لم يكن له وجود قبل و و و و سنة ، لم يكن في الكون شيء مثل النجوم والكواكب السيارة ، ولكن كانت هناك المادة التي لم تكن متجمدة ، بل كان منتشرة في مكان في الفضاء الفسيح في صورة الذرات الأولية : الأليكترونات والبروتونات . ويمكننا تشبيهها بغبار ذرات متناهية كانت تغمر الكون كله ، وكانت المادة في حالة توازن تام حينئذ دون أية حركة إطلاقاً . ويقول الرياضيون : إن خلا خفيفاً وقع في المادة الراكدة ، وهذا الخل الذي وقع حرك المادة ، كما يحدث عندما يحرك أحداً يده مياها راکدة في حوض من أحواض المياه . وإن أحداً لو حرك مياها راکدة يده في حوض فإن دوائر الحركة تكبر حتى تشمل الحوض كله .

ومن الذي أوجد هذه الحركة الأولية في المادة الراكدة التي جعلت المادة تستمر في الكبر والانتشار وتقلص وتجمع في مختلف

(١) الدين في مواجهة العلم - وحيد الدين خان - الناشر دار المختار الإسلامي ببحر سنة ١٩٧٨ م .

الأمكنة وهذه المواد المتجمعة المتقلصة هي التي تسمى اليوم بالنجوم
وبالسيارات والمجرات ؟ من المخلوك الأول ؟ أنه الله الذي أتقن كل شيء .

وفي باب الالهيات ذكر الامام الجويني أدلة على وجود الله منها
ما تشرحه هذه العبارة : « مدير العالم ان كان واجب الوجود فهو
المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر . ويلزم اما الدور أو التسلسل واما
الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته (١) وبين أن الله تعالى اله واحد
ولا يحده مكان ، ولا يحويه زمان ، وليس بجسيم . وانما هو في كل
مكان وليس كمثله شيء . »

وذكر « الزوج » مثلا على وجود الله . فكما أن الروح تدرك
بالعقل لا بالحوس . اذ لم يرها أحد ، ولا يستطيع أحد أن ينكرها لعدم
الرؤية كذلك الله - والله المثل الأعلى - فمن به بالعقل وان كان لا يرى .

ثم قال من تخيل الله بصورة في ذهنه فهو مشبه . ومن اطمأن الى
النفس المحض فهو مغفل . ومن اعترف بالله ثم اعترف بالعجز عن درك
حقيقته فهو موحّد . يريد من يعترف بالله ، ثم يقول عنه : « ليس كمثله
شيء » ولم يلزم نفسه بتخيله ، أو نفيه ، فهذا هو المسلم حقا وصادقا .

وتحدث في صفات الله تعالى . فقال : حيث أن العالم حادث فإن
محدثه يجب أن يكون قادرا . اذ لو لم يكن قادرا لما أوجد العالم .
وقبل أن يكون الله قادرا يكون مریدا . وقبل أن يكون الله مریدا يكون
عالمًا . وقبل أن يكون قادرا مریدا عالمًا يكون حيا . ثم قال : لا جدال

(١) المواقف في علم الكلام - عضد الله والدين ، القاضي عبد الرحمن
ابن أحمد الايجي - الناشر عالم الكتب بيروت .

في هذا بين كل من ائتمى الى الاسلام . ولكن الجدل في ما معناه :
هل صفات الله هي عين ذاته . أم صفاته زائدة على الذات غير منفكة
عنها ؟ ويرى أن صفات الله هي عين ذاته يقول : لا معنى للعلم الا
كون العالم عالما » - « وكونه مريدا عين ارادته » خلافا لفخر الدين
الرازي الذي جاء في كلامه : ان الصفات زائدات على الذات ، واجبات
بالغير ممكنات في حد ذاتها .

والاشاعرة يقولون : ان لله صفات زائدة فهو عالم بعلم ، قادر بقدره
مريد بارادة . وا أقوى دليل لهم قولهم : لو كان العلم نفس الذات ،
والقدرة نفس الذات . لكان العلم نفس القدرة ، فكان المفهوم من العلم
والقدرة واحدا . ونقول لهم : اننا نرى الشخص الواحد يعلم ويريد
ويقدر . ويظهر علمه للناس باستقلال ، وتظهر ارادته باستقلال ، وتظهر
قدرته باستقلال . وعلمه وارادته وقدرته كامنة في شخصه غير منفكة
عنه بحيث لو رآه شخص آخر مقابلة لم يحكم بالعدد بين الشخص
وصفاته . بل يحكم برؤية شخص واحد . وكلما تظهر أثر صفة حكم
له بها دون ما قول بالفصل بين الذات والصفة .

والمعتزلة - يرحمهم الله - يقولون ان صفات الله في ذات الله ،
وهو هو بذاته وصفاته من قبل وجود العالم ومن بعده والى ما لا نهاية .
ولم يشرحوا بصفات زائدة على ذات الله . لأن الله قديم ، والصفة
قديمة . فيلزم في العالم قديمان : الله والصفة اذا قيل بانفصالها . أما
اذا قيل بالصفة في الذات وهي والذات شيء واحد فانه يلزم في العالم :
قديم واحد موصوف بكل كمال وهو ما يجب القول به .

وأكد الجويني على مذهبه في الصفات وهو يتحدث في صفة
كلام الله تعالى فقال : « ان من يعزم على مفاوضة صاحب له بعد شهر ،
فالمعاني التي سيوردها عند جريان الجواز يجدها بأعيانها قائمة في نفسه

ثم إذا حان الوقت أداها فأفهاها • والعالم بأنه سيكلم فلان لا تخلو نفسه عن وجود ثبوت ذلك الكلام على تقدير وجوده في العبارات من حين المفاوضة تبلغ تلك المعاني • والرب في أزله كان عالما بأنه يتعبد عبادة إذا وجدوا وهو العالم المقدس عن أن يسهو أو يهفو فلا يخلو وجوده الأزلي عن معنى ما سيصل إلى العباد إذا وجدوا : وسبيل ذلك الكلام القائم بنفسه • كسبيل قدرته القديمة ولم تزل » •

يريد أن يقول : كما أن الإنسان لو أراد أن يحدث صاحباً له بعد شهر في أمر ما ، يرتب كلاماً في نفسه ليقوله لصاحبه بعد شهر • فإذا جاء الشهر نطق بالكلام الذي كان قد رتب في نفسه •

وهذا الإنسان قد أراد وقد أوجد معاني في نفسه ثم فطق بهذه المعاني • ومع ذلك هو وصفاته شيء واحد من قبل • كذلك الله عز وجل - والله المثل الأعلى - صفاته من قبل وما تزال - « وسبيل ذلك الكلام القائم بنفسه كسبيل قدرته القديمة • ولم تزل » •

ولما تحدث في « كلام الله » لم يمش على تعبيرة « ولم يزل » ذلك أنه أثبت لله كلاماً لم ينفصل عنه في قوله « كلام الله الأزلي لا يفارق الذات ولا يزايها » وابن كان يقصد بهذه العبارة « النظم الدال على المعنى المتحقق لفظاً ومعنى في علم الله أزلاً » كترتيب الإنسان كلام في نفسه ليؤديه إلى صاحبه بعد شهر فلا اعتراض عليه • لأنه يكون كارادته وقدرته من قبل أن يحدث الله الذي أراده • فإذا أحدث الذي أراده فإن الذي حدث يكون حادثاً • كارادته خلق العالم أزلاً فانه لما خلق العالم صار العالم منفصلاً بالارادة ومخلوقاً حادثاً • كذلك لو تكلم فقال « كن » مثلاً • فإن « كن » تعتبر في المعنى كخلق العالم بعد أن كان فكرة • وكما تشاهد قدرة الله لا تزال ، كذلك كلامه لا يزال أو بتعبير الجويني نفسه « ولم يزل » لقد ظهرت قدرات كثيرة لله على طول الزمان

فقد قدر على نجات نوح عليه السلام . ومن بعده ابراهيم عليه السلام ومن بعده موسى عليه السلام ومن بعدهم . وبين كل نبي وغيره سنين عديدة . وكذلك ظهر كلام الله تعالى في صحف ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام . فمن أثبت قدرات لم تزل يلزمه اثبات كلام لم يزل .

والقرآن الكريم كلام الله سمعه النبي صلى الله عليه وسلم على النحو المذكور في هذه الآية : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء انه على حكيم » (الشورى : ٥) وأمر بحفظه في الصدور وبكتابتها في الأوراق . فالذي حفظ وحفظ لم يسمع صوت الله كما تلقى النبي صلى الله عليه وسلم . وهذا هو معنى قول الجوزي رحمه الله « يجب إطلاق القول بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع ، وليس المراد بذلك تعلق الإدراك بالكلام الأزلي القائم بالباري تعالى : ولكن المدرك صوت القاريء . والمفهوم عند فرائد كلام الله سبحانه ، ولا بعد في تسمية المفهوم عند مسموع : مسموعا . فهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول سمعت الملك ورسالته . الخ » ولو أن الناس في زمن الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - فهموا الكلام كما فهموا القدرة لما قامت فتنة القول بخلق القرآن . واستطاع بعضهم أن يعذر بعضا فيما ذهبوا إليه . بل استطاع من يريد التوفيق بين القول بقدم القرآن وخلق الله أن يوفق . حيث يجمع الكل اعتراف بوحدانية الله الكامل الصفات من قبل خلق العالم وأنه ما يزال للكون حديث عجائبه .

وهذه الآية الكريمة « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب . أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء انه على حكيم » تثبت الحديث المباشر بصوت بين الله والبشر بدون رؤية البشر لذات الله تعالى لأن ذلك واضح من قوله أو من وراء حجاب .

وفي معناها في التوراة أن الله قال لهرون وأخته « اسمعا كلامي •
أن يكن فيكم نبي للرب قبال رؤيا أتعرف له • في حلم أخاطبه • وأما
عبدى موسى فليس هكذا ••• » (عدد ١٢ : ٨٦) •

والتوراة تثبت كلام الله للبشر كما في هذا النص • وثبت أيضا
أن الله لا يرى فقد قال الله لموسى « لا يرانى انسان ويعيش » وقال أيضا
« وأما وجهى فلا يرى » (خروج ٣٣ : ٢٠-٢٣) •

والتوراة تبين أن الله لما كلم موسى في طور سيناء كلمة بلغية
فهمها موسى في الحال وأن صوت الله صدر الى موسى من خلال
العليقة « وكان موسى يرعى غنم يتروحيه كاهن مدين » فساق الغنم الى
ما وراء البرية حتى أفضى الى جبل الله حوريث فتجلى له ملاك الرب في
لهيب نار من وسط العليقة فنظر فاذا العليقة تتوقد بالنار وهي لا تحترق •

فقال موسى أميل وأنظر هذا المنظر العظيم ما بال العليقة لا تحترق ؟
ورأى الرب أنه قد مال لينظر فناداه الله من وسط العليقة وقال :
موسى موسى • قال : هاءنذا • قال : لا تدن الى ههنا : اخلع نعليك من
رجليك فإن الموضع الذى أنت قائم فيه أرض مقدسة • وقال : أنا اله
أبيك اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب • فستر موسى وجهه اذ خاف
أن ينظر الى الله » (خروج ٣ : ١-٦) •

وفي التوراة أن الله كلم موسى أيضا بطريقة أخرى • قد
ذكرناها في كتابنا : أقانيم النصارى • وكتابنا : الله وصفاته في اليهودية
والنصرانية والأسلام (١) •

وقول الامام الجليل الشيخ الكوثرى - رحمه الله - ان مدلول
الثلاثة واحد في نفس الصوت • ينفيه التفسير في مدلول كل واحدة من

(١) نشر دار النهضة العربية بمصر - ودار الانصار •

الثلاثة فإن الوحي من وراء حجاب غير الوحي عن طريق الرسل ، فالوحي في القلب الهام والوحي من وراء حجاب صوت بدون رؤية والوحي عن طريق الرسل كلام بواسطة . والظاهر من النص تنفى الرؤية ، لا تنفى الصوت .



ثم تحدث الجوينى - رحمه الله - عن المحكم والمتشابه فى آيات وأحاديث الصفات . ورأيه فيهما : « وذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل وأجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها الى الرب تعالى . والذي نرتضيه رأيا ، وتدين الله به عقلا : اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع وترك الابتداع » أى لا يوافق الجوينى على التأويل .

والمحكم فى آيات الصفات قول الله تعالى : « ليس كمثله شيء » والمتشابه اما أن يثبت أعضاء الله تعالى كأعضاء الانسان كاليد والرجل والعين مثلا . واما أن يثبت صفات أحاسيس كاحاسيس الانسان كالاستحياء والمكر والنسيان مثلا .

فمثال الأعضاء قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » (الفتح ١٠) فان هذا القول متشابه لاحتماله معنيين .

الأول : اليد الحقيقية أى الجارحة كيد الانسان .

والثانى : أنه ليس بمعنى اليد الحقيقية بل بمعنى القدرة أى قدرة الله فوق قدرة الناس .

ولما كان هذا القول متشابها فانه يتعين الرجوع الى الآية المحكمة التى لا تحتمل الا معنى واحدا وهى « ليس كمثله شيء » (الشورى ١١) وحيث أنها تنفى مشابهة الله للانسان فاذن يجب الأخذ بالمعنى الثانى وهو القدرة ، وترك المعنى الأول وهو اليد الحقيقية . ولا نقول لله يد

ولكن ليست كأيدى البشر لأنه « ليس كمثله شيء » بل نقول : الله واحد متصف بكل كمال ومنزه عن كل نقص وليس كمثله شيء . وإذا لم نقل بذلك وأثبتنا اليد مع نفى المماثلة فماذا نقول في مثل قوله تعالى : « نسوا الله فأنسيهم » ؟ هل ثبت نسيانا لله مع نفى المماثلة ؟ ان من يثبت نسيانا لله مع عدم مماثلة نسيان الله لنسيان البشر يكون كافرا وبعيدا كل البعد عن رحمة الله .

ومثال صفات الأحاسيس « نسوا الله فأنسيهم » (التوبة : ٦٧) وهي تحتل معنيين النسيان الحقيقي والكناية عن الإهمال أى أهملوا تعالى الله وأغفلوا ذكره فأهملهم الله وتركهم من رحمته . أى خلى بينهم وبين أهوائهم .

والمعنى الكنائى هو المراد . لما قلنا . وهذا هو فهم السلف فما سمعنا عن أحد منهم غير التنزيه لله عز وجل . والا يكن هذا فهمهم . فما هو تأويلهم لمثل قوله تعالى : « نسوا الله فأنسيهم » وقوله عن سفينة نوح عليه السلام : « تجرى بأعيننا » (القمر : ١٤) وهل كانوا يفهمون أن للمقادير - وهى معنوية - أعنة كأعنة الخيول السريعة الجرى فى قول الشاعر :

دع المقادير تجرى فى أعنتها ولا تبتن إلا خالى البالى
ما بين طرفه عين واتباهتها بغير الله من حال الى حال ؟

وتفسير قوله تعالى « هو الذى أنزل عليك الكتاب » منه آيات محكمات هن أم الكتاب . وآخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ ، فيتبعون ما تشابه منه . ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله . والراسخون فى العلم يقولون آمنا به . كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » (آل عمران : ٧) .

هكذا فى تفسير الكشاف : (محكمات) أحكمت عبارتها بأن

حفظت من الاحتمال والاشتباه (متشابهات) مشتبهات محتملات (هن
 أم الكتاب) أى أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها ، وترد اليها • ومثال
 ذلك « لا تدركه الأنصار » - « الى ربها فاطرة » - « لا يأمر
 بالفحشاء » - « أمرنا مترفيها » فإن قلت : فهلا كان القرآن كله محكما ؟
 قلت : لو كان كله محكما لتعلق الناس به بسهولة مأخذه ، ولأعرضوا
 عما يحتاجون فيه الى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال



(وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم) أى لا يهتدى الى
 تأويله الحق الذى يجب أن يحمل عليه الا الله وعباده الذين رسخوا فى
 العلم ، أى ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرر قاطع • ومنهم من يقف
 على قوله « الا الله » ويبتدىء « والراسخون فى العلم يقولون »
 ويفسرون التشابه بما استأثر الله بعلمه ، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته
 كعدد الزبانية ونحوه • والأول هو الوجه • ويقولون كلام مستأنف
 موضح لجمال الراسخين بمعنى : هؤلاء العالمون بالتأويل (يقولون آمنا
 به) أى بالتشابه (كل من عند ربنا) أى كل واحد منه ، أو من المحكم
 من عنده ، أو بالكتاب كل من متشابهه ومحكمه من عند الله الحكيم الذى
 لا يتناقض كلامه ، ولا يختلف كتابه » اه •

وتحدث الجوينى - رحمه الله - عن خلق الله تعالى للخير والشر •
 فأثبت أن الله تعالى خالق للخير والشر ولا يتضرر بالشر كما لا ينتفع بنقيضه
 وهو الخير • واقما يتضرر العباد ويستفحون • ولو أراد احياء خير أو
 شر فى العالم بغير واسطة أو بواسطة بشر فانه لا راد لارادته •
 يقول :

« كل ما قضى العقل بجوازه وامكان حدوثه فالرب تعالى موصوف
 بالاقتدار عليه ، ولو فرض احداثه اياه كان مسوغا فى العقل غير
 ممنوع » وهذا أمر متفق عليه بين أهل الشرائع ففى القرآن الكريم

« وكذلك فوالى بعض الظالمين بعضا بما كافوا يكسبون » (الأنعام : ١٣٩)
 وفى القرآن الكريم « ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينا ترجعون »
 (الأنبياء : ٣٥) وفى التوراة فى سفر أشعياء : « أنا الرب صانع الكل
 فاشر السموات وحدى وباسط الأرض بنفسى . مبطل آيات الكذبة ،
 ومحقق العرافين ، وراى الحكماء الى الوراء ومسفه علمهم مثبت كلام
 عبده ، و متم مشورة رسله » (أش ٤٤ : ٢٤ - ٢٦) وفى سفر أشعياء
 أيضا : « أنا الرب ، وليس آخر . أنا مبدع النور ، وخالق الظلمة ،
 ومجرى السلام ، وخالق الشر . أنا الرب صانع هذه كلها »
 (أش ٤٥ : ٦ - ٧) .

ولكن الذى هو محل خلاف بين الناس هو ما ذهب اليه الجوينى
 فى معنى القول « هؤلاء أهل الجنة ولا أبالى ، وهؤلاء أهل النار ،
 ولا أبالى » فان الثقات من العلماء لا يفهمون منه كما فهم منه الجوينى
 أن الناس غير قادرين على اختيار أفعالهم . وانما هم يرفضون هذا القول
 وشبهه لمعارضته النصوص الواضحة من آى الكتاب ومنها « وما ربك
 بظلام للعبيد » ويقولون : حقا ان الله خالق كل شىء . ولكنه تفضل
 بمحض ارادته كرما منه فأعطى للناس « العقول » وأرسل اليهم « الرسل »
 وفسر لهم ما يريد منهم فى « الكتب » وحيث أعطى عقلا وأرسل رسلا
 وأنزل كتبا فانه قد منح الانسان : الاستقلال فى خلق أفعاله ، ولم يجبره
 على شىء . وهذا يترتب عليه نعيم لمن أطاع بدون محاباة أو منة « الا الذين
 آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون » (التين : ٦) ويترتب
 عليه عذاب لمن عصى بدون ظلم أو حيف « ولا تظلمون قتيلا »
 (النساء : ٧٧) .

وفى التوراة هذا المعنى ، أى أثبات الحرية للانسان فى الأصحاح
 الثلاثين من سفر تثية الاشتراع يقول الله : « ان هذه الوصية التى
 أنا آمرك بها اليوم ليست فوق طاقتك ولا بعيدة منك . لا هى فى السماء
 فتقول من يصعد لنا الى السماء فيتناولها ويسمنا اياها فنعمل بها ،

ولا هي في عبر هذا البحر فتقول : من يقطع لنا هذا البحر فيتناولها
ويسمعنا اياها فنعمل بها . بل الكلمة قريبة منك جدا في فيك وفي قلبك
لنعمل بها . أنظر . أنا قد جعلت اليوم بين يديك الحياة والخير والموت
والشر » (تثنية ٣٠ : ١١ - ١٥) وللتوفيق بين هذا النص والنص الذي
يثبت أن الله خالق كل شيء .

يقول علماء أهل الكتاب : إن العالم كله بما فيه هذا الانسان
الذي يتحرك وفق مشيئته من خلق الله . فالله خالق كل شيء أى خالق
الانسان وقواه والوسائل التي يتحرك بها . ثم على منح الله العقل للانسان
ليختار تفسر آيات المشيئة والاختيار (١) .

والجويني لم يذهب الى ما ذهب اليه أهل الكتاب في التوفيق -
وإن كان قد حاوله - وإنما نطق بعبارات هي الى الجبر أقرب منها الى
الاختيار . بل هي جبر . انه يقول « أحدث الله تبارك وتعالى القدر
في العبد على أقدار أحاط بها علمه وهياً أسباب الفعل وسلب الله
العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثة
وبخيرة واردة . وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة
التي اخترعها العبد على ما علم وأراد » هل معنى هذا أن الانسان
آلة يوقع الفعل المرسوم له من قبل الله من قبل أن يخلقه الله ؟ وأى فرق
بين هذا الرأي ورأى الأشعرى الذي نقده امام الحرمين ؟ يقول الأشعرى
- رحمه الله - بقدرة الله وقدرة للعبد مقترنان عند حدوث الفعل من العبد
فالعبد في الظاهر فاعل . والله في الحقيقة واضع يده مع العبد . ويقول
امام الحرمين له « ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته
الحادثة ، والقدرة القديمة . فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادريين
اذ الواحد لا ينقسم فان وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها وسقط أثر

(١) انظر رسالة في اللاهوت والسياسة - سبينوزا . وتنقيح الابحاث
في الملل الثلاث - ابن كمونة .

القدرة الحادثة ، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله عز وجل ، فإن
الفعل الواحد لا بعض له » .

ويتحدث الجويني عن توفيق الله للطائعين ، وطبعه وختمه على قلوب
المعتدين والكافرين . فيقول « إذا أراد الله بعبد خيرا أكمل عقله ، وأتم
بصيرته ثم صرف عنه العوائق والدوافع ، وأزاح عنه الموانع ، ووفق له
قراءة الخير وسهل له سبيله ، وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات
والذهول ، وقبض له ما يقرب إلى القربات فيألفيها ، ثم يعتادها ، ويمرن
عليها . وإذا أراد بعبد شرا قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه ، وهياً
له تماديه في الغي ، وحب إليه التشوق إلى الشهوات ، وعرضه
للآفات . وكلما غلبت دواعي الشر خست دواعي الخير ، ثم يستمر على
الشروع على مر الدهور ، هاوياً في مهاوئها ، وتعاون عليه الوسوس ،
ونزغات الشيطان ونزوات النفس الأمارة بالسوء فتنشئ الغفلة غشاوة
على قلبه ، بقضاء الله تبارك وتعالى وقدره ، فذلكم الطبع - عفاكم الله -
والختم والأكنة » .

لقد أرجع التوفيق والطبع والختم إلى « بقضاء الله تبارك وتعالى
وقدره » انه لم يثبت اختياراً في أفعال العباد - خلافاً لما فهم الشيخ
الامام زاهد الكوثري - لم يثبت ارادة خيرة من العبد بسببها يوفقه الله
ولم يثبت ارادة سيئة من العبد بسببها يطبع الله على قلبه . انه سار في
أفعال العباد وفي القضاء والقدر المؤديان في نظره إلى التوفيق
والطبع إلى ما أراد الله أزلاً من العالم . فالعالم يسير حسب خطة
رسمها الله في الأزل كما يقرر . ولو أنه قرر في آية التوفيق وآيات
الطبع أن الله تعالى إذا رأى من العبد اتجاهها إلى الخيرات وفقه إلى
الخيرات . وإذا رأى منه اتجاهها إلى المنكرات خلى بينه وبين نفسه
الأمارة بالسوء . لكان بهذا التقرير موضحاً لعدل الله ورحمته وأنه
ما يريد ظلماً للعباد .

وتحدث الجويني عن الثواب والعقاب • فبين أن الله يثيب الطائع على عمله الخير تفضيلاً منه ، ويعاقب العاصي على عمله السيء جزاءً وفاقاً بينما يقرر غيره أن إثابة الله للطائع ليست تفضيلاً من الله ، بل هو أمر واجب على الله • أوجبه هو على نفسه بقوله تعالى « كتب ربكم على نفسه الرحمة » (الأنعام : ٥٤) وللتوفيق بين رأي الجويني وغيره يمكن القول بأن الله تعالى تفضل أولاً بخلق الخلق • ثم نص للخلق على أنه كتب الرحمة وكتب العذاب ، ليحملهم على عدم العذر إليه •

وأثبت الجويني جواز رؤية الإله تبارك وتعالى • وفاته أن نصوص آيات الكتاب والسنة تفرق بين صوت الله وبين رؤية الله • وهي صريحة في هذا التفريق ، وصريحة أيضاً في إثبات الصوت وتنفي الرؤية ، فموسى عليه السلام كلم الله تكليماً ، وموسى نفسه الذي كلم الله وفهم المراد من الكلام طلب رؤية الله له « لن تراني » وعلى ذلك لا يصح عكس مراد الله في محكم آياته فنثبت الرؤية وتنفي الكلام وليس من دليل للجويني إلا قوله « لا يمتنع في قدرة الله سبحانه أن يخص من أراد بصفة هي في التعلق بوجوده بالإضافة إلى العلم كالإدراك المطلق بالمدركات ، شاهد بالإضافة إلى العلم بها على الغيب من غير درك ثم تلك الصفة من مقدورات الباري تبارك وتعالى وهي لا تتناهى ومن لم يحله العقل التحق بالجائزات » • يعني أن الله إذا أراد أن يرى نفسه للعبد خلق في العبد إدراكاً به يراه • وهذا جائز في العقل • ودليله واضح البطلان فإن العقائد تثبت بنصوص سماوية لا تقبل الجدل ولا تثبت بما يجوزه العقل • فإن عقل البعض من الناس حكم بأن الله هو المسيح بن مريم وبأن الله ثالث ثلاثة ، وعقل البعض سوغ لهم السير على سنن الآباء والأجداد •

ان صريح القرآن الكريم « لا تدركه الأبصار » (الأنعام : ١٠٣) وهذا هو المحكم • وأما التشابه فهو « وجوه يومئذ فاضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة : ٢٢ - ٢٣) فانها تحتمل الرؤية الحقيقية وتحتمل

المعنى المجازى عن نعمة الله وحيث النص متشابه فليرجع الى المحكم الذى
ينفى الرؤية . ويقوى المحكم قول الله لموسى « لن ترانى » وقد كان
سؤال موسى عن غير ذهول منه عن الغيب . والا كان يعاد السؤال
مرة أخرى . وما كان الله عز وجل يؤكد على الأمة الاسلامية أن يسألوا
بما نيات عنه الأمة الأولى فقد قال تعالى : « أم تريدون أن تسألوا
رسولكم كما سئل موسى من قبل ؟ » (البقرة : ١٠٧) .

* * *

وتحدث الجوينى عن النبوات ، وعرف النبوة ، ودلالة ثبوت
النبوة وهى المعجزة ، والفرق بين المعجزة والكرامة . ثم أثبت نبوة
سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم . وشروط المعجزة عنده

١ - أن تكون فعلا لله تبارك وتعالى أو فى معنى الفعل .

٢ - وأن تكون خارقة للمادة .

٣ - وأن يعجز النبى الخلاق عن معارضته .

٤ - وأن يدعى النبوة ثم تظهر المعجزة مع دعواه لها وتحديه
الخلاق بها فتقع على حسب إشاره فى وقت اختياره مطابقة لدعواه .
٥ - وأن لا تظهر مكذبة له .

وهل يشترط أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى ، بل مقارنة
لها لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل أم لا يشترط ؟ لم يفصل الجوينى
الكلام فى هذا الشرط كما فصل الكلام فيه صاحب (المواقف فى علم
الكلام) وهو الامام عضد الله والدين القاضى عبد الرحمن بن أحمد
الايجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ .

يقول هذا الامام - رحمة الله تعالى عليه - : « لو قال أى نبى
معجزتى ما قد ظهر على يدي من قبل أن أدعى النبوة لم يدل قوله هذا
على صدقه ، بل يطالبه الناس بإعادة المعجزة وقت دعوة النبوة ، فلو

هجز كان كاذبا قطعاً • فإن قيل : فما تقواون في كلام عيسى في المهد^(١) ،
وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة^(٢) ؟ قلنا : إنما هي كرامات
وظهورها على الأولياء جائز ، والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن
درجة الأولياء » •

ويثبت الجويني نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بمعجزاته
وهي :

١ - اعجاز القرآن •

٢ - والمعجزات الحسية • كشق القمر ومكالمة الذئب للنبي صلى
الله عليه وسلم ونبع الماء من بين أصابعه • • الخ • ويقول أن اعجاز
القرآن بالصرفة أي كان العرب قادرين على الاتيان بمثل القرآن ولكن
الله صرفهم الاتيان بمثله •

وصاحب (المواقف في علم الكلام) يذكر أن اثبات نبوة نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم في ما يلي :

١ - اعجاز القرآن والمعجزات الحسية •

٢ - الاستدلال بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ،
وحال الدعوة ، وبعد تمامها ، وأخلاقه العظيمة ، وأحكامه الحكيمة ،
واقدامه حيث يحجم الأبطال • ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع
ذلك عبادة ، وأنه لم يتلون حاله ، وقد تلونت به الأحوال من أمور
من تتبعها علم أن كل واحد منها - وإن كان لا يدل على نبوته لكن
مجموعها - مما لا يحصل إلا للأنبياء ، فلا يرد ما يحكى من أفاضل
الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا
والآخرة •

(١) كرامة لأمه مريم •

(٢) كرامة لأمه مريم : والكرامة جائزة للصالحين من الأحياء

دلالة على قرب الله منهم • وهي ممتنعة من الأموات •

٣ - أخبار الأنبياء المتقدمين عليه من نبوته - عليه السلام - في التوراة والانجيل .

٤ - أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ، ولا حكمة فيهم :
أني بعثت بالكتاب والحكمة لأتكم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في
قوتهم العلمية والعملية وأفوز العالم بالإيمان والعمل الصالح . ففعل ذلك
وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله .

والامام القرطبي^(١) مؤلف كتاب « الاعلام بما في دين النصارى
من الفساد والأهام » واطهار محاسن دين الاسلام واثبات نبوة نبينا
محمد عليه الصلاة والسلام » يثبت نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم بما يلي :

١ - أخبار الأنبياء به قبله يدل على نبوته .

٢ - الاستدلال على نبوته بقرائن أحواله .

٣ - الاستدلال باعجاز القرآن الكريم على نبوته .

٤ - الاستدلال بالمعجزات الحسية على نبوته .

والجورني غير مصيب في قوله ان اعجاز القرآن بالصرقة .

وقد وقع بقوله هذا فيما فر هو منه في معنى هذا البيت :

ألقاه في اليم مكتوفا وقال له

يا لك أياك أن يتل بالماء

والصواب : أن عجاز القرآن باللفظ والمعنى ، وليس للعرب وحدهم

بل للعرب وللعالم ، وليس في عصر النبوة فقط بل في جميع العصور .

(١) أثبت « بروكلمان » أن القرطبي مفسر القرآن هو القرطبي صاحب
الاعلام والاعلام كتاب يقع في أربعة أجزاء - نشر دار التراث العربي بمصر
- ميدان الأزهر .

وليس في نوع من أنواع العلم ، بل في جميع أنواع العلوم . وقد فصلنا
هذا في كتابنا « اعجاز القرآن » .

وأما الاستدلال بالمعجزات الحسية ففيه مقال لما ورد في القرآن
الكريم « وقالوا : لو لا أنزل عليه آيات من ربه . قل إنما الآيات عند
الله . وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليه الكتاب يتلى عليهم
إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون » (العنكبوت ٥٠ - ٥١) :
فقد بين كفاية الكتاب ، وأما عن أخبار الأنبياء به قبله فهذا واضع من
نبوءات موجودة إلى الآن في التوراة رغم التحريف يقول اليهود في
مدلولها أنها تشير إلى نبي لم يظهر بعد ويقول النصارى : أنها
تشير إلى المسيح عيسى بن مريم عليه السلام . ونقول نحن المسلمين
أنها تشير إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وقولنا هو الحق لأن
من أوصاف هذا النبي المشار إليه مماثلة لموسى . وقد نصت التوراة على
أنه لن يظهر نبي في بني إسرائيل مثل موسى وحيث قد نصت التوراة
بركة للأمم في آل إسماعيل عليه السلام فإن هذا النبي يكون منه . كما
ذكرنا في كتب حققناها . ومنها « شفاء العليل في ثبوت ما وقع في التوراة
والإنجيل من التبديل » للإمام الجويني .

ولما تكلم الجويني في باب السمعات ، أثبت عذاب القبر ونعيمه .
ولم أر في كتب أهل الكتاب اثبات لعذاب في القبر أو نعيم . وإنما رأيت
اثبات البعث من الأموات في حياة ثانية ، ويسأل الله الناس في هذا
الحياة الثانية عما عملوا في الحياة الأولى ، الحياة الدنيا ، ويجازيهم
على ما عملوا . وقد بينت ذلك في كتابي « الله وصفاته في اليهودية
والنصرانية والإسلام » وفي تقديمي للتوراة السامرية . وفي تعليقي
على (اظهار الحق) وفي تقديمي لكتاب (نقطة أولى الاعتبار فيما ورد
في ذكر النار وأصحاب النار) ونقلت عنهم قولهم بالبعث الجسدي
والروحي وهذا له ما يوافق في القرآن من نصوص محكمة منها « نولضع

الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً . وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » (الأنبيا : ٤٧)
وقد أفكر كثير من علماء المسلمين السؤال والعذاب والنعيم في القبر منهم ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر المتأخرين من المعتزلة يرحمهم الله عز وجل ، واستدلوا بقوله تعالى « لا يدعون فيها الموت إلا الموتة الأولى » (الدخان : ٥٦) فأنهم لو أحيوا في القبر لذاقوا موتين .

واستدلوا بقوله تعالى « ربنا أمتنا اثنتين وحيتنا اثنتين » (غافر : ١٢) وتفسيرها : عدم قبل الولادة وهو موت والموت الطبيعي وحياة في الدنيا وحياة في الآخرة فهذان موتان ، وحياتان . ولو كان في القبر حياة لزادت حياة على ما نصت عليه الآية .

وقالوا في قوله تعالى عن آل فرعون « النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » (غافر : ٤٦) إن النار ليست على المعنى الحقيقي ، بل على المعنى المجازي . وعلى ذلك فالنص متشابه ، يرد إلى المحكم وهو قوله تعالى « ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » (التكاثر : ٨) وقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » (الزلزلة : ٧ - ٨) أي في الحياة الآخرة . وجاءت النار بالمعنى المجازي في كثير من آي القرآن منها « إنما يأكلون في بطونهم نارا » (النساء : ١٠) والمعنى المجازي للنار التي يعرض عليها آل فرعون : هو « الشدائد » التي تصيبهم في الدنيا بسبب معرفتهم لله ، وبعلمهم عن شرائعهم ، والآية في المصنفين المعاندين التي طول الزمان .

وقالوا في قوله تعالى عن قوم نوح عليه السلام « أغرقوا فأدخلوا نارا » (نوح : ٢٥) أغرقوا فمكثوا مدة ثم أدخلوا نارا في الآخرة . أو تكون المدة بين الاغراق والبعث بحسب علم الأمور غير المدة بحسب علم الأحياء . فإن أهل الكهف لما ماتوا ثلثمائة سنة وتسع سنين وبعثوا

قالوا : « لبثنا يوما أو بعض يوم » (الكهف : ١٩) والكفار يسألون
 ويحييون يوم القيامة « كم لبثتم في الأرض عدد سنين قالوا : لبثنا
 يوما أو بعض يوم » (المؤمنین : ١١٢ - ١١٣) أى أن طول المدة لا يحس
 به الأموات ، كما يحس به الأحياء كما فى الحديث « من مات فقد
 قامت قيامته » .

ويقولون فى الأحاديث المنسوبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم
 التى ثبت السؤال فى القبر والعذاب والنعيم ما يقول فيها المثبتون
 للسؤال والعذاب والنعيم والمثبتون لا يثبتون بها باستقلال ، بل مع تأويل
 لآى من الكتاب . فلو كانت حجة باستقلال لما قرئوها بالآيات التى
 أولوها .



وبين الجوينى عبد الملك أنه « لا استحالة فى تقديم خلق الجنة
 والنار على يوم الجزاء » وقد دفعه الى هذا القول قوله تعالى
 « أعدت للمتقين » ودفع غيره الى القول بأن الجنان خارجة عن أقطار
 السموات والأرض فكيف تنطوى عليهما السموات (تفسيرهم « أعدت »
 بمعنى « استعداد » كما فى قوله « أتى أمر الله » (النحل : ١) والمراد
 « يأتى » وعبر الله بالماضى لتحقيق الوقوع ، وأن هذا الأمر كائن
 لا محالة . وفهمهم المعارضة بين قوله تعالى « مثل الجنة التى وعد
 المتقون ، تجري من تحتها الأنهار ، أكلها دائم وظلها » (الرعد : ٣٥)
 وبين قوله تعالى « كل شئ هالك الا وجهه » (القصص : ٢٨) فإن دوام
 الأكل معارض بهلاك كل شئ غير ذات الله ، وعليه لو كانت الجنة مخلوقة
 لوجب هلاك أكلها فلم يكن دائما . وأيضا استدلوا بقوله تعالى :
 « عرضها السموات والأرض » (آل عمران : ١٣٣) ولا يتصور ذلك
 الا بعد فناء السموات والأرض لا متناهي تداخل الأجسام ان لم يكن التعبير
 كناية عن عظم الاتساع .



وقال الجويني إن الصراط جسر مملود على متن النار ، وأثبت
ميزانا حسيا ، أي أنه يثبت « جسرا حسيا ، وميزانا حسيا » ولم يثبتهما
بدليل سمعي من القرآن محكم ، وإنما أثبتهما بعدم امتناع قدرة الله على
ذلك . وهل قدرة الله على كل شيء تثبت أمرا لم ينص عليه ؟ إن قدرة
الله لا حدود لها . ولكن لا بد من نصوص .

إن العقائد لا تثبت إلا بقرآن كما هو المشهور عند المتكلمين ،
والجويني يعلم ذلك . لأن مثله لا يجهله . فلماذا فسر (أعدت) بالماضي
وفسر الصراط والميزان تفسيراً حسيا ؟ والاجابة على ذلك :

سرى رأى بين علماء في زمن مضى خلاصته : أن المجاز مستنع في
القرآن ، ولهذا الرأي فسر كثير من المفسرين على ظواهر الآيات . دون
قصر إلى المجاز . ولا بد من القول به - يقولون مثلاً في قوله تعالى :
« انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا » (النساء : ١٠) أي
يأكلون نارا حقيقية ، أي جمرا . بينما يرى القائلون بالمجاز أنهم لا يأكلون
نارا حقيقية ، بدليل قوله بعد ذلك « وسيصلون سعيرا » فإن قوله
« وسيصلون سعيرا » نص في الآخرة ، فتكون في « بطونهم نارا » نص
في الدنيا ، وهم لا يأكلون بالفعل في الدنيا « نارا » وإنما يأكلون
أموال اليتامى المحرم أكلها والأموال ليست نارا ، ولا يأكلون المال
وإنما المراد بالأموال الطعام والشراب الذين يشترونه بالأموال .

وعلى هذا الرأي قال القائلون بالصراط الحسي والميزان الحسي نظرا
لظواهر الآي . وأنكرهما القائلون بالمجاز لأن الصراط المذكور في القرآن
هو كناية عن الطريق المستقيم في الدنيا بدليل « اهتدوا الصراط المستقيم
صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ، ولا الضالين »
(الفاتحة : ٦ - ٧) وبدليل « وهدوا إلى الطيب من القول ، وهدوا
إلى صراط الحميد » (الحج : ٢٤) والميزان المذكور في القرآن هو
كناية عن الحق والعدل بدليل « وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا
الميزان » (الرحمن : ٩) وأما قوله « والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت

سوازيته فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون » (الأعراف : ٨٤) فنص متشابه يحتمل ميزانا له لسان وكفتان ويحتمل القضاء السوى والحكم العادل . فلا تنهض به حجة قاطعة وكذلك قوله تعالى « فاهدوهم إلى صراط الجحيم ، وقفوهم إنهم مسئولون » (الصافات : ٢٢-٢٣) والمعنى : عرفوهم طريق النار حتى يسلكوها . وهذا تهكم بهم ، وتوبيخ لهم بالعجز عن التناصر بعد ما كانوا على خلاف ذلك في الدنيا متعاضدين متناصرين .

ولذلك رأى المشتون للصراط والميزان الحسيان اللجوء إلى أحاديث منسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليؤكدوا بها رأيهم . وقد ردت من ثقات المحدثين لأنها آحاد ، وأحاديث الآحاد يؤخذ بها في رأي — في فضائل الأعمال ، ولا يؤخذ بها مطلقا في العقائد .

وأثبت الجويني « الشفاعة » للمعصاة بأدلة عقلية ، وبأحاديث نبوية ، ولم يذكر نصوصا من القرآن . ولم يفند رأى القائلين بتقسيمها إلى :

١ - شفاعة في زيادة الثواب ، أو زيادة الدرجات .

٢ - وإلى شفاعة عامة لكل المذنبين .

قال المعتزلة — يرحمهم الله تعالى — إن الشفاعة في زيادة الثواب أو زيادة الدرجات جائزة للنبي صلى الله عليه وسلم أو غير النبي بدليل « وقالوا : اتخذ الرحمن ولدا . سبحانه . بل عباد مكرمون . لا يسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون . يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى . وهم من خشيته مشفقون . ومن يقل منهم : إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين » (الأنبياء : ٢٦-٢٩) قال صاحب الكشف : « ومن تحفظهم أنهم لا يجسرون أن يشفعوا إلا لمن ارتضاه الله وأهله للشفاعة في ازدياد الثواب والتعظيم » وأما الشفاعة للمعصاة الذين لم تؤهلهم أعمالهم لدخول الجنة فلا شفاعة لهم . ويدخلون

النار كل على حسب عمله • بدليل قوله تعالى : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع بطاع » (غافر : ١٨) وقالوا : إن الله سيأذن للشفعاء في زيادة الشواب أو زيادة الدرجات بدليل « لا يتكلمون • الا من أذن له الرحمن وقال صوابا » (النبأ : ٣٨) فإن الصواب محدد بما نص الله عليه في القرآن من آيات الوعد للطائع والوعيد للعاصي •

وتحدث الجويني عن الآجال والأرزاق فقال انهما محددان في الأزل « فإذا علم الله تبارك وتعالى أن انسانا سيقتل فلا بد من وقوع معلومة » وأن الله قسم للمؤمن رزقه ، وقسم للكافر • رزقه ، فمن قبل أن يوجد • وأطلق كلمة « الرزق » على المؤمن والكافر ، للمفهوم من الآية « وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها » والكافر دابة والمؤمن دابة •

وكان يجب أن يفرق بين أجل الشهداء ، وأجل غير الشهداء فأجل الشهداء محدد في الأزل بقوله تعالى « قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتال الى مضاجعهم » (آل عمران : ١٥٤) والمعنى : أن الله كتب قتل من يقتل من المؤمنين ، وكتب مع ذلك أنهم الغالبون لعلمه أن العاقبة في الغلبة لهم وأن دين الاسلام يظهر على الدين كله وأن ما ينكبون به في بعض الأوقات تمحيص لهم وترغيب في الشهادة ، وحرصهم على الشهادة مما يحرصهم على الجهاد فتحصل الغلبة وأجل غير الشهداء غير محدد في الأزل بقوله تعالى « وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » (البقرة : ١٩٥) والمعنى : النهي عن ترك الاتفاق في سبيل الله ، لأنه سبب الهلاك ، أو عن الاسراف في النفقة حتى يفقر نفسه ويضيع عياله ، أو عن الاستقتال والاختار بالنفس ، أو عن ترك الغزو الذي هو تقوية للعدو • ولذلك وجب قتل القاتل لأن في قتله حياة للناس وزجر من يسول له نفسه عن القتل في قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » (البقرة : ١٧٩) •

وأجل غير الشهداء غير محدد أيضا بدليل المشاهد في الحياة من مخلوقات الله فإن انسانا لو رأى ديكاً وجدى ماعز وحصانا لقال إن الديك لو خلى بينه وبين أجله بخشب ما أودع الله في خلایا جسمه من

قوى لعاش الى كذا سنة وأن جدى الماعز سيعيش سنينا أطول •
وكذلك الحصان يعيش أطول من الديك وجدى الماعز •

وهكذا الإنسان أودع الله فى جسمه قوى تستهلك لو سلم من
الأمراض والآفات فى كذا من السنين • وهذا هو أجله الذى أودعه الله فى
علمه بحسب ما يتحمل الجسم • فإذا استعجل الإنسان أجله بأن عرض
نفسه للأمراض والآفات عوقب من قبل الله عز وجل لأنه خالف أوامر
الشريعة التى تهدف الى حفظ الإنسان حتى يأتى أجله الطبيعى بانحلال
خلايا الجسم وتلف أجهزته وهذا يوضحه ضرب مثال على طريقة الجوينى
فى عقيدته ، وهو : لو أن طفلاً خرج من أبوين صحيحين قوين ، لعاش
أشد من الطفل الذى يخرج من أبوين ضعيفين • ولو خرج طفل من
أب قريب لأمه لكأنت صحته أقل من الطفل الذى خرج من أب غير قريب
لأمه •

وهذا مشاهد غير منكور • ولو ادعى مدعى بتحديد ذلك فى الأجل
لعورض بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « تخيروا لنطفكم » الذى
يثبت الاختيار لا الجبر • وعورض بآيات فى القرآن منها « ولا تلقوا
بأيديكم الى التهلكه » •

وغير خاف أن الكون كله وما فيه من الله • وأنه أودع فى كل شىء
أسبابه وما يحدث أمام أعيننا من الموت الفجائى لأى حى على غير أسبابه
المقدرة بحكم العادة ، فهو من سنن الحياة وطبيعتها التى فطرها الله
عليها ، وهذا معنى قوله تعالى « كل من عند الله » ، فقال هؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثاً « أى الكون وما فيه من عند الله •

وكان يجب أن يفرق بين الرزق العام والرزق الخاص • فإن الله
تكفل بالأرزاق ، فأودع فى الأرض ما يكفى للناس • وهذا هو الرزق
العام • وأمر الناس بالبحث والسعى والعمل ، وعلى قدر الجهد يكون
الرزق • وهذا هو الرزق الخاص • وعن الرزق العام يقول تعالى « هو
الذى جعل لكم الأرض ذلولا » وعن الرزق الخاص يقول تعالى عقب

القول السابق « فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه » (الملك : ١٥) والله تعالى وعد الأمة البارة بزيادة الأرزاق والبركة فيها وأوعد الأمة الفاجرة بنقص الأرزاق ونزع البركة منها في أكثر آية من آي القرآن منها قوله تعالى : « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا • فأخذناهم بما كانوا يكسبون » (الأعراف ٩٦) •

وتحدث الجويني عن لفظ الايمان والاسلام فقال : « قد يطلق الاسلام والمراد به الايمان • وقد يطلق والمراد به الايمان والاستسلام ظاهرا من غير اضممار حقيقة الايمان » وبين أن من عترف بالشهادتين تجرى عليه أحكام الاسلام فان « اسم الايمان لا يزول بالعصيان » •

والصحيح أن : فعل الواجبات هو : « الدين » والدين هو : « الاسلام » والاسلام هو : « الايمان » •

أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى « وذلك دين القيمة » بعد ذكر العبارة « وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » قال : « وذلك دين القيمة » (البينة : ٥) وما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى : « ان الذين عند الله الاسلام » (آل عمران : ١٩) وأما أن الاسلام هو الايمان ، فلأن الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى : « ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه » (آل عمران ٨٥) ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين • فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » (الذاريات ٣٥-٣٦) وأن فاعل المعصية لا يكون مؤمناً ، بل يكون فاسقاً ، لأن قاطع الطريق ليس بمؤمن لأنه يخزي فقد قال الله في حقه « ولهم في الآخرة عذاب عظيم » (المائدة : ٣٣) مع قوله تعالى : « ربنا انك من تدخل النار فقد أخزته » (آل عمران : ١٩٢) والمؤمن لا يخزي لقوله تعالى : « يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه » (التحريم : ٨) ومع هذا فمن أقر بالشهادتين وعصى ومات على عصيانه يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين •

وقال النجويني : من مات من عصاة أهل الإيمان من غير توبة ، فأمره مغيب أن شاء الله غفر له ، أو شفع فيه شفيع . وإن شاء عرّضه على النار بقدر ذنبه ، ثم عاقبته الفوز الأكبر والنجاة .
 وقال الخوارج : إن مرتكب الكبيرة إذا لم يتب فهو « كافر » .
 وقال الحسين البصري رحمه الله : إنه « منافق » وقال المعتزلة : إنه لا مؤمن ولا كافر بل هو « فاسق » وجدة الخوارج وجوه :
 الأول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (المائدة : ٤٤) .

والثاني : قوله تعالى : « وهل نجازي إلا الكفورة » (سبأ : ١٧) .
 والثالث : قوله تعالى بعد إيجاب الحج : « ومن كفر فإن الله غني عن العالمين » (آل عمران : ٩٧) .
 والرابع : قوله تعالى : « أن العذاب على من كذب وتولى » (طه : ٤٨) .
 والخامس : قوله تعالى : « فأندرتكم نارا تلظى ، لا يصلاها إلا الأشقي ، الذي كذب وتولى » (الليل : ١٤ - ١٦) والفاسق يصلاها .

والسادس : قوله تعالى في حق من خفت موازينه : « ألم تكن آياتي تتلى عليكم ، فكنتم بها تكذبون » (المؤمنون : ١٠٥) والفاسق ممن خفت موازينه .

والسابع : قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » (آل عمران : ١٠٦) والفاسق ممن وجهه مسود .

والثامن : أنه من أصحاب المشأمة قال تعالى : « والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة » (البلد : ١٩) .

والتاسع : « ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون »
(النور : ٥٥) فإنه يقتضى حصر المبتدأ فى الخبر ، أى الكافر فاسق .
والعاشر : قوله تعالى : « انه لا يئأس من روح الله الا القوم
الكافرون » (يوسف : ٨٧) والفاسق آيس من روح الله .
والحادى عشر : قوله تعالى : « افك من تدخل النار فقد أخزبته »
(آل عمران : ١٩٢) مع قوله تعالى : « ان الخزى اليوم والسوء على
الكافرين » (النحل : ٢٧) .

والثانى عشر : قوله تعالى « وأما من أوتى كتابه بشماله » الى
قوله تعالى : « انه كان لا يؤمن بالله العظيم » (الحاقة : ٢٥ - ٣٣) .
والثالث عشر : قوله تعالى : « أن لعنة الله على الظالمين » (الأعراف : ٤٤) .
والرابع عشر : قوله تعالى : « وأما الذين فسقوا فمأواهم النار »
(السجدة : ٢٠) .

والخامس عشر : قوله تعالى : يتساءلون عن المجرمين . ما سلككم
فى سقر ؟ الى قوله : « وكنا نكذب بيوم الدين » (المدثر : ٤٠ - ٤٦) .
والسادس عشر : قوله تعالى : « وسيق الذين كفروا » الى قوله :
« وسبق الذين اتقوا » (الزمر : ٧١ - ٧٣) .

والسابع عشر : قوله عليه السلام : « من ترك الصلاة متعمدا فقد
كفر » وقوله عليه السلام : « من مات ولم يحج فليمت ابن شاء يهوديا
وان شاء نصرانيا » (١) .

والثامن عشر : ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما ، وولاية
الله ايمان فعداوته كفر .

(١) رد صاحب المواقف على هذين الحديثين بقوله : هما من أحاديث
الإحاد ، وأحاديث الأحاد لا تعارض الإجماع .

واحتج من حكم بالنفاق بوجهين : الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : « آية المنافق ثلاث : اذا وعد أخلف ، واذا حدث كذب ، واذا ائتمن خان . » والثاني : أن من اعتقد أن في هذا الجرح حية • لم يدخل يده فيه ، فاذا زعم ذلك ، ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله ، لا عن اعتقاده • فكذلك المسلم اذا لم يعمل •

واحتج المعتزلة بوجهين : الأول : أن الفاسق ليس مؤمنا ، ولا كافرا بالاجماع • لأنهم كانوا يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ، ولا يحكمون برده ، ويدفنونه في مقابر المسلمين • وأيضا • فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمي الزوج اياها بالزنى من غير لعان وقضاء قاض • لأنه أن صدق فهي كافرة • وإن كذب فهو كافر • والثاني : ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد ، وهو : أن فسقه معلوم ، وإيمانه مختلف فيه ، فتترك المختلف فيه وتأخذ بالمتفق عليه •



ورد الجويني على العلماء القائلين بخلود عصاة المسلمين في النار فشرح لهم لفظ (الأبد) على أنه لا يعني ظاهر اللفظ وهو الأبد بما لا نهاية له • بل يعني المجاز وهو • أبد له نهاية • أي يعذبون في النار مدة ثم يخرجون من النار الى الجنة •

قال هؤلاء العلماء الذين رد عليهم الجويني : ان المسلم العاصي اذا تاب ثم مات فإن ذنوبه تبدل حسنات • ويخلد في الجنة ، واذا مات ولم يتب ستوضع له الموازين فإن ثقلت الموازين دخل الجنة خالدا فيها ، وإن خفت الموازين دخل النار خالدا فيها في دركة على قدر عصيانه •

والفكرة القائلة بأن لفظ « الأبد » يعني أبدا له نهاية دخلت في الاسلام من دين بنى اسرائيل • فعندهم قرائن تنهى الأبد • أما نحن المسلمين فلا قرائن عندنا • واستدل على ذلك بدليلين :

الدليل الأول : قصة العبد المؤبد الذي يفضل الرق على الحرية وفي هذه الحالة كما في سفر الخروج « يقدمه مولاه الى الآلهة ، يقدمه الى مصراع الباب ، أو قائمته ، ويثقب مولاه أذنه بالثقب ، فيخدمه الى الدهر » (خروج ٢١ : ٦) وفي شريعتهم في كل خمسين سنة • في السنة الخمسين يعود العبد الى الحرية ويرجع الى أرض سبطه وقبيلته حتى ولو فضل الرق على الحرية • ويرجوعه في السنة الخمسين الى أرض سبطه يكون لفظ « الأبد » قد انقضى عن الدوام النهائي الى دوام محدد بمدة ففي سفر الأحبار « وقد سوا السنة الخمسين ونادوا بعق في الأرض لجميع أهلها فتكون لكم يويلا وترجعوا كل امرئ الى ملكه وتعودوا كل واحد الى عشيرته » (أحبار ٢٥ : ١٠) •

والدليل الثاني : دوام الشريعة فانه دوام محدد بمجيء النبي المنتظر الذي يسمع له بنو اسرائيل ويطيعون • ففي بعض الأحكام نجد بعد الحكم كلمة (التأييد) وهذا التأييد ينتهي بمجيء النبي الذي تحدث عنه موسى عليه السلام ونص عنه : (كن كاملا لدى الرب الهك لأن أولئك الأمم الذين أنت لما ردهم يسمعون للمشعبذين والعرافين • وأما أنت فلم يجز لك الرب الهك مثل ذلك • يقيم لك الرب الهك نبيا من بينكم من أخوتك مثلي له تسمعون • جريا على كل ما سألكه الرب الهك في حوريب في يوم الاجتماع قائلا : لا عدت أسمع صوت الرب الهى ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت • فقال لى الرب قد أحسنوا فيما قالوا أقم لهم نبيا من بين أخوتهم مثلك وألقى كلامى في فيه ، فيخاطبهم بجميع ما أمره به • وأى انسان لم يطع كلامى الذى يتكلم به باسمى قائى أحاسبه عليه • وأى نبى تجبر فقال باسمى قولا لم أمره أن يقوله أو تقبأ باسم آلهة آخر فليقتل ذلك النبى • فإن قلت فى نفسك كيف يعرف القول الذى لم يقله الرب ؟ فان تكلم النبى باسم الرب ولم يتم كلامه ولم يقع فذلك الكلام لم يتكلم به الرب بل لتجبره تكلم به النبى فلا تخافوه) (تشية ١٨ : ١٥ - ٢٢) •

سواء كان هذا النبي منهم أو من غيرهم فإن الأبد محدد بمجيئه .

وفى القرآن الكريم لا نجد قرينة تحد من لفظ التأييد الا مشيئة الله فى قوله تعالى « وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض الا ما شاء ربك » (هود : ١٠٨) .

وهذه المشيئة الغرض منها : اثبات الارادة الكاملة فى هذا الأمر الى الله وحده .

ولكى يؤكد الجوينى رأيه . فسر قوله تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » بقوله أى من يشاء الله له الغفران . ومن الممكن أن تفسر : لمن يشاء لنفسه مغفرة فيتوب . فيغفر الله له .

وحيث النص محتمل فلا حجة له . وقد لجأ الى العقل فى عدم المساواة بين المسلم العاصى والكافر وفاته أن النص أقوى من العقل . نص قوله تعالى « وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعيدنا لهم عذابا أليما » (النساء ١٨) فقد سوى الله بين من يعمل السيئات وبين الكافر ، غير أن لكل دركة .

وقال أبو المعالى الجوينى : فى أول الكتاب ان الامامة « ليست من العقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره » .
وقال الجوينى فى نهاية الكتاب : « وقد كنت وعدت أن أذكر فضولا فى الامامة ، ثم بدا لى : أن أفرد للمجلس السامى كتابا فى الامامة » ولما كان كتابه هذا لم يطبع الى يومى هذا — فيما أعلم — رأيت أن أسبق ما يلى :

قال كثير (١) من العلماء : انه لا بد من نصب امام وخليفة يسمع له

ويطاع ، لتجتمع به الكلمة ، وتنفذ به أحكام الخليفة ، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ، ولا بين الأئمة الا ما روى عن أبي بكر الأصم من كبار رجال المعتزلة - رحمهم الله تعالى - فقد قال : « انها غير واجبة في الدين ، بل يسوغ ذلك ، وأن الأمة متى أقاموا حجتهم وجهادهم ، وتناصفوا فيما بينهم ، وبذلوا الحق من أنفسهم ، وقسموا الغنائم والقيء ، وفاء الصدقات على أهلها ، وأقاموا الحدود من وجبت عليه ، أجزأهم ذلك ، ولا يجب عليهم أن ينصبوا اماما يتولى ذلك » .

وقالت الرافضة : يجب نصبه عقلا . وابن السمع انما ورد على جهة التأكيد لقضية العقل . فأما معرفة الامام فان ذلك مدرك من جهة السمع بدون العقل .

واذا سلم أن طريق وجوب الإمامة السمع ، فهل يجب من جهة السمع بالنص على الإمام من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم أم من جهة اختيار أهل الحل والعقد له ؟ أم بكمال خصال الأئمة فيه ، ودعاؤه مع ذلك الى نفسه كاف فيه ؟

فذهب الامامية وغيرها الى أن الطريق الذي يعرف به الامام هو النص من الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا مدخل للاختيار فيه . ثم اختلفوا على ثلاث فرق : فرقة تدعى النص على أبي بكر ، وفرقة تدعى النص على العباس ، وفرقة تدعى النص على : علي بن أبي طالب رضي الله عنهم .

وذهب كثير من العلماء الى أن النص على امام بعينه مفقود .

(١) يقولون ذلك لدلالة الآية الثلاثين من سورة البقرة (انظر تفسير

القرطبي في هذا الموضوع) .

واختلف فيما يكون به الامام اماما • على ثلاثة أقوال • أحدها :
إذا نص الإمام على واحد معين من بعده فانه يكون اماما • والثاني : إذا
نص الإمام على جماعة يختارون منهم واحدا • والثالث : اجماع أهل
الحل والعقد ، وذلك أن الجماعة في مصر من أمصار المسلمين ، إذا مات
إمامهم ولم يكن لهم إمام ، ولا استخلف فأقام أهل ذلك المصر الذي هو
حضرة الإمام وموضعه اماما لأنفسهم اجتمعوا عليه ورضوه فإن كل من
خلفهم وأمامهم من المسلمين في الآفاق يلزمهم الدخول في طاعة ذلك الإمام
إذا لم يكن الإمام معلنا بالفسق والفساد ، لأنها دعوة محيطية بهم تجب
إجابتها ولا يسغ أحدا التخلف عنها لما في إقامة إمامين من اختلاف
الكلمة وفساد ذات اليقين •

فإن عقدها واحد من أهل الحل والعقد فذلك ثابت ويلزم الغير
فعله ، خلافا لبعض الناس حيث قال : لا تنعقد إلا بجماعة من أهل الحل
والعقد ، قال الإمام أبو المعالي : « من انعقدت له الإمامة بعقد واحد ،
فقد لزمته ، ولا يجوز خلعها من غير حدث وتغير أمر » • قال : « وهذا
مجمع عليه » •

فإن تغلب من له أهلية الإمامة وأخذها بالقهر والغلبة • فانه يكون
اماما فقد سئل سهل بن عبد الله التستري : ما يجب علينا لمن غلب على
بلادنا وهو إمام ؟ قال : تجيبه وتؤدي إليه ما يطالبك من حقه ، ولا تنكر
فعله ولا تقهر منه ، وإذا ائتمنتك على سر من أمر الدين لم تقشه •

واختلف في الشهادة على عقد الإمامة بين مثبت وقاف • واختلف
المثبتون في عدد الشهود •

ويجوز نصب المفضول مع وجود الفاضل خوف الفتنة ، وألا يستقم
أمر الأمة •

والإمام إذا نصب ، ثم فسق بعد انبرام العقد • ينتال الجمهور :

الله تنفسخ امامته ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم • وقال آخرون : لا يخلع
الا بالكفر أو بترك اقامة الصلاة أو الترك الى دعائها أو شيء من الشريعة •

ويجب عليه أن يخلع نفسه اذا وجد في نفسه نقصا يؤثر في الامامة
فأما اذا لم يجد نقصا • فهل له أن يعزل نفسه ويعقد لغيره ؟ اختلف
الناس فيه : فمنهم من قال ليس له أن يفعل ذلك وإن فعل لم تنخلع امامته
ومنهم من قال : له أن يفعل ذلك • واذا انعقدت الامامة باتفاق أهل الحل
والعقد أو بواحد على ما تقدم وجب على الناس كافة مبايعته على السمع
والطاعة واقامة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم •

ومن تأبى عن البيعة لعذر عذر • ومن تأبى لغير عذر جبر وقهر ، لئلا
تفترق كلمة المسلمين واذا بويع لخليفتين ، فالخليفة هو الأول ويقتل
الآخر • واختلف في قتله هل هو محسوس أو معنى • أى عزله قتل له
وموت : والأول وهو قتله المحسوس هو الحق لقول رسول الله صلى الله
عليه وسلم « اذا بويع لخليفتين ، فاقتلوا الآخر منهما » لكن ان تباعدت
الأقطار وتباينت كالأندلس وخراسان جاز ذلك •

ولو خرج خارجي على امام معروف العدالة وجب على الناس جهاده ،
فإن كان الامام فاسقا ، والخارجي مظهر للعدل لم ينبغ للناس أن يشرعوا
الى نصرة الخارجى حتى يتبين أمره فيما يظهر من العدل ، أو تنفق كلمة
الجماعة على خلع الأول • وذلك أن كل من طلب مثل هذا الأمر أظهر من
نفسه الصلاح حتى اذا تمكن رجع الى عادته من خلاف ما أظهر •

فأما اقامة امامين أو ثلاثة في عصر واحد وبلد واحد • فلا يجوز
اجماعا ، لما ذكرنا • قال الامام أبو المعالي : « ذهب أصحابنا الى منع
عقد الامامة لشخصين في طرفي العالم » ثم قالوا : لو اتفق عقد الامامة
لشخصين نزل ذلك منزلة تزويج ولين امرأة واحدة من زوجين من غير
أن يشعر أحدهما بعقد الآخر • قال : « والذي عندي فيه : أن عقد الامامة

لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف - الأطراف -
الأطراف والنواحي - غير جائزة * وقد حصل الاجتماع عليه * فأما إذا
بعد المدى ، وتخلل بين الأمامين شسوع النوى فلاحتمال في ذلك
مجال وهو خارج عن القواطع *

وذهب الكرامية الى جواز نصب امامين من غير تفصيل * وإذا كانا
اثنين في بلدين أو ناحيتين كان كل واحد منهما أقوم بما في يديه ،
واضبط بما يليه * ولأنه لما جاز بعثة تبين في عصر واحد ، ولم يؤد
ذلك الى ابطال النبوة كانت الامامة أولى ، ولا يؤدي ذلك الى ابطال
الامامة *

وأما شرائط الامام فهي أحد عشر شرطاً :

١ - أن يكون من صميم قریش (وقد اختلف في هذا) *

٢ - أن يكون ممن يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين مجتهداً
لا يحتاج الى غيره في الاستفتاء في الحوادث (وهذا متفق عليه) *

٣ - أن يكون ذا خبرة ورأى حصيف بأمر الحرب وتدير الجيوش
وسيد الثغور وحماية الاسلام وردع الأمة والانتقام من الظالم والأخذ
للمظلوم *

٤ - أن يكون ممن لا تلحقه رقة في اقامة الحدود ، ولا قرع من
ضرب الرقاب ولا قطع الأبدان *

٥ - أن يكون حراً *

٦ - أن يكون مسلماً *

٧ - أن يكون ذكراً *

٨ - أن يكون سليم الأعضاء *

٩ - أن يكون بالغا •

١٠ - أن يكون عاقلا •

١١ - أن يكون عدلا •

هذا موجز ما يكتبه العلماء في موضوع « الإمامة » ذكرناه للفائدة •

والله أعلم وأعز وأكرم • وصلى الله وسلم وبارك على محمد نبي
الرحمة ، وعلى آله وصحبه • ومن تبعهم بخير الى يوم الدين •

1. The first part of the paper discusses the importance of the study of the history of the English language. It is noted that the English language has a long and rich history, and that the study of its history is essential for a full understanding of the language. The paper then discusses the various factors that have influenced the development of the English language, including the influence of other languages, the influence of the British Empire, and the influence of the American Revolution.

2. The second part of the paper discusses the importance of the study of the history of the English language. It is noted that the English language has a long and rich history, and that the study of its history is essential for a full understanding of the language. The paper then discusses the various factors that have influenced the development of the English language, including the influence of other languages, the influence of the British Empire, and the influence of the American Revolution.

3. The third part of the paper discusses the importance of the study of the history of the English language. It is noted that the English language has a long and rich history, and that the study of its history is essential for a full understanding of the language. The paper then discusses the various factors that have influenced the development of the English language, including the influence of other languages, the influence of the British Empire, and the influence of the American Revolution.

الفهرس

الصفحة

٣	مقدمة
٤	مؤلف كتاب العقيدة النظامية
١٣	القول فيما يجب معرفته في قاعدة الدين
١٦	باب القول في حدث العالم
١٩	فصل في ترتيب تراجم العقائد
٢٠	باب في الالهيات
٢٣	الكلام فيما يستحيل على الله عز وجل
٢٤	الكلام فيما يجب لله تبارك وتعالى
٣٥	الكلام فيما يجوز في أحكام الله سبحانه
٤٢	باب في العبودية والصفات المرعية
٦١	باب النبوات
٦٣	فصل في المعجزات
٦٧	فصل في ذكر وجه دلالة المعجزة
٦٩	فصل في الكرامات
٧١	فصل في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
٧٦	باب في السمعيات
٧٧	فصل في إعادة الخلق
٧٨	فصل في عذاب القبر وسؤال منكر ونكير

الصفحة

٧٩	فصل في الجنة والنار والصراط والميزان
٨١	فصل في الشفاعة
٨٢	فصل في الآجال والأرزاق
٨٤	فصل في الايمان ومعناه
٩٢	فصل في أحكام التوبة
٩٤	فصل عظيم الموقع أجعله مختتم العقيدة
٩٦	ملاحظات
٩٨	تعليقات

رقم الايداع ٤٠٥٣ / ٩٢

دار الفکر
طبعة ١٩٥٢-١
الطبعة ٢، رمضان الأول ١٣٧٢ - بيروت - دار الفکر

مكتبة المجمع العلمي

كتاب الأثر

إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد

للامام الشيخ ميرزا أبو بكر

٤١٩ - ٤١٨ هـ

حققه ، وعلق عليه ، وقدم له ، وفهرسه

علي بن محمد بن محمد
المدرس في الأزهر الشريف
بمصر

الشيخ محمد بن محمد بن محمد
استاذ في كلية أصول الدين
بمصر

مكتبة الخالجي

١١ شارع عبد العزيز - مصر

ويطلب من مكتبة المفتي ببغداد

جماعة الأزهر للنشر والتأليف

كتاب الأصول

إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد

للإمام أبي بكر بن أبي خنيفة

٤١٩ - ٤٧٨ هـ

حققه، وعلق عليه، وقدم له، وفهرسه

علي بن محمد بن عبد الرحمن

المدرس في الأزهر الشريف

معهد القاهرة

الدكتور محمد بن عبد الرحمن

استاذ في كلية أصول الدين

بالأزهر

الناشر

مكتبة الخانجي

١١ شارع عبد العزيز - مصر

ويطلب من مكتبة المثنى ببغداد

Gumam

Prasad

استهلال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين * إياك
نعبد وإياك نستعين * اهتنا الصراط المستقيم * صراط الذين أنعمت
عليهم * غير المغضوب عليهم * ولا الضالين .

الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين
كفروا برهم يعدلون .

شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله
إلا هو العزيز الحكيم * إن الدين عند الله الإسلام .

أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها
وإليه يرجعون .

هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
وكفى بالله شهيدا .

زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعن ثم لتنبؤن بما عملتم
وذلك على الله يسير .

فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى أنزلنا والله بما تعملون خبير .

إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه
وسلموا تسليما .

جميع حقوق الطبع محفوظة

١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م



مطبعة السعادة بمصر
١٩٥٠

تقديم

روح العصر — المؤلف — رأى في دراسة علم الكلام — الكتاب

إمام الحرمين أبو المعالي الجويني ، صاحب كتاب «الإرشاد» الذي نقدمه اليوم للقراء ، عاش حياته كلها في القرن الخامس في ظل الدولة العباسية . علينا إذاً ، قبل أن نتكلم في هذا التقديم عن السكاتب والكتاب ، أن نجلو في إيجاز صورة هذا العصر الذي عاش فيه من الناحيتين السياسية والعقلية^(١) وذلك لنعرف ما قد يكون للبيئة التي اضطرب فيها من أثر في نتاجه العلمي ، ومن هذا التناج كتاب الإرشاد .

روح العصر

١ — كان اصطناع المعتصم بالله الخليفة العباسي (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) للائترك ، يرجوهم المنعة والعزة ، مؤذناً ببدء ظهور الضعف وزوال هيبة الخلفاء ، عند ما أحس هؤلاء الغلبان بأنهم عدة الخلفاء وقوتهم ؛ ومن ثم أخذوا في الاستئثار بالسلطان ، حتى تحكموا في الخلافة وأمورها والخلفاء وحياتهم .

وقد كان لهذا الضعف في الخلفاء ، ولهذه المنزلة التي انحطت إليها الخلافة ،

(١) اعتمدنا في رسم هذه الصورة على كتابنا : فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية (الطبعة الثانية صفحة ٥٨ وما بعدها) ، وعلى المراجع الأصلية التي رجعنا إليها فيه .

الأثر الطبيعي المحتوم : استقلال كثير من أمراء الأطراف ، فكان من ذلك غير قليل من الدويلات كالحمدانية بالجزيرة ، والسامانية فيما وراء النهر ؛ وفساد كبير في الإدارة جر إليه ضعف ولاية الأمور الشرعيين وشرهة أصحاب السلطان المتغلبين .

وكان من الطبيعي ، والأمراً كما ذكرنا ، أن يكثر الجور ، وأن تنتشر الفتن ، وألا يجد أصحاب الآراء الضالة ما يمنع من إذاعتها والدفاع عنها ، وأن شعر الناس شعوراً واضحاً بالخرج والضيق لهذا كله ، وأن يحس أصحاب الكفايات الخاصة من العلماء شعوراً قوياً بما عليهم من واجب جدال أصحاب الباطل والدفاع عن الحق الذي يعتقدون .

٢ — ولكن إذا رأينا ضعف سلطان الخلفاء ، وفساد الإرادة ، وما إلى ذلك بسبيل من العوامل الأخرى ، قد جر إلى ضعف الأخلاق واضطراب الحياة الاجتماعية في ذلك العصر ، لارتباط هذا بذلك ، فلا يصح أن نفهم الأمر كذلك فيما يتصل بالحياة العقلية ، بل كان الأمر بالعكس . فقد كان ضعف الخلفاء ، وضباع سلطانهم ببغداد وما والاها ، وظهور كثير من الدويلات في جسم الدولة الإسلامية — نقول ، كان هذا عاملاً قوياً في ازدهار العلم ، ومعاودة الأمراء للعلماء في تلك الأيام .

حقيقة ، نستطيع أن نقرر بأن ذلك العصر كان أزهى العصور الإسلامية في الشرق علماً ، وأنه كثر فيه النبغة في كل علم وفن . وهذا بعد أن أخذ المسلمون ، ومن أظلمهم الإسلام برأيه من غير المسلمين ، في هضم العلوم والفلسفة الإغريقية والتفكير الهندي والفارسي ، وبعد أن مزجوا هذا كله بالدين والثقافة الإسلامية ، فكان من ذلك ما يعرف في تاريخ الفكر بالفلسفة الإسلامية .

ويكفي أن يجيل من يريد نظره في « فهرست ابن النديم » ، و « تاريخ الحكماء »

للقفطي ، وطبقات الأطباء ، لابن أبي أصيبعة ، و « تاريخ بغداد » لابن الخطيب ، ونحو هذه المؤلفات من كتب التراجم ، ليعلم أي عصر كان ذلك العصر في العلم والعلماء !

والسبب في هذا واضح التماسه ومعرفة . ذلك بأن الدولة العباسية عرف خلفاءها بتشجيع العلم على اختلاف ألوانه ، حتى النظر الحر والفلسفة ؛ وحين جاء المتوكل ونهى عن النظر ، وحجر على أبواب المقالات ، صادف هذا التحول في السياسة العلمية ابتداء ضعف سلطان الخلفاء ، ثم تلاه تجزئة الدولة الإسلامية إلى دول صغيرة . وكان هذا من أسباب تنافس الأمراء في تشجيع العلم ، بل وفي تقوية نفوذهم بالعلماء والأدباء والناخبين . ويضاف إلى هذا أن هؤلاء العلماء والمفكرين كانوا يجدون حماة من أمراء تلك الممالك الناشئة ، كما كان من الفاراب وسيف الدولة الحمداني ؛ وكان الواحد منهم إذا خشي على نفسه أميراً من الأمراء انتقل عنه إلى غيره ، كما كان من ابن سينا (١) .

٣ — وثمة سمة أخرى كانت مما تميز به ذلك الزمن . ذلك أن هذه البيئة ، بلاد العراق وما إليها ، بما اجتمع فيها من ثقافات أمم عديدة ومختلفة : العرب ، فارس ، الروم ، اليونان ، الهند ، كانت تربة صالحة — أيما صلاح — لتردهر فيها مذاهب مختلفة في كبريات المسائل الدينية والمشاكل الفكرية . وكان من هذا أن صار لكل مذهب رؤساء ونصراء يتحزبون له إلى أقصى حدود التعصب ، وأن أخذت هذه المذاهب تصطرع فيما بينها وتتنازع البقاء ، وتثور من هذا فتن كبار كان لها ضحايا كثيرون وعجزت الدولة عن إخمادها في أحيان غير قليلة .

(١) يرجع إلى « طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ٢ : ٥ - ٦ ، وإلى مزيج من الفلسفات اليهودية والعربية « المستشرق مونك » ص ٣٢٤ من الأصل الفرنسي ، وإلى البارون « كارادى فو » في كتابه : « ابن سينا » ص ١٣٩ - ١٤٠ من الأصل الفرنسي .

حقاً لقد كان في ذلك العصر شيعة يدعون الناس لإمام اضطروا للاختفاء وإليه يرجع العلم ومنه تلمس المعرفة ؛ ومعتزلة يرفضون التقليد ، ويمجدون العقل ويرفعونه مكاناً علياً ؛ ورافضة يعملون على قلب كل نظام ، وجعل الناس في أمر مزيج ، ليصلوا وسط هذه الفوضى إلى الحكم والسلطان ؛ وفلاسفة غاية وكدهم بث فلسفات لم تكن تهيأت لها العقول بعد كما يجب ؛ وحنابلة يتشددون في غلو في الدين ، ويشيرون لهذا على السلطة القائمة حيناً وعلى المتكلمين حيناً آخر ؛ وبجانب كل هؤلاء جميعاً نجد الأشاعرة من المتكلمين الذين يرون أنهم وحدهم أهل السنة ، والقوام على دين الله وتأبيده ، والدعاة للعقائد الدينية الحقة ، والباذلون أقصى الجهد في الاستدلال لها وتمكينها من القلوب والعقول جمع الله في هذا العصر عدداً كبيراً من نبغة العلماء في الأصول والفروع والفلسفة والتصوف ، وغير ذلك من ألوان العلوم التي نمت وأخصبت في ذلك العصر . وكان من احتكاك أصحاب المذاهب ، في هذا العلم أو ذاك ، بعضهم ببعض ، ومن رغبة كل منهم في نصرة مذهبه والإعلاء منه على حساب غيره ، أن كثرت المناظرات والجدل العلمي . وأن كان يحدث أحياناً غير قليلة فتن دامية . وجماع أسباب هذه الفتن هو العصبية في غير حق ، وعجز الدولة عن الهيمنة على الأمر ، ثم نصرة بعض الخلفاء أو الأمراء لهذا المذهب أو ذاك على مخالفه .

٤ — من أولئك العلماء الأعلام ، نشير ، في علم الكلام ، إلى القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني المتوفى في عام ٤٠٣ هـ ، سيف السنة وأوحد وقته في فنه . ويذكر ابن تيمية عنه أنه أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ، وليس فيهم مثله لاقبله ولا بعده (١) .

(١) ابن العماد ، شذرات الذهب ، طبعة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ٣ : ١٦٩

ومنهم القاضي عبد الجبار بن أحمد أبو الحسن الهمداني المعزى المعروف ، صاحب التصانيف ، المتوفى عام ٤١٥ هـ . ويقول عنه ابن قاضي شهابه في طبقاته بأنه كان قاضي الري وأعمالها وشافعي المذهب ، ومع هذا كان شيخ الاعتزال (١) .

ومنهم أيضاً أبو اسحق الإسفرائيني (٢) ، إبراهيم بن محمد ، المتوفى عام ٤١٨ هـ ، الأصولي المتكلم ، أحد الأعلام وصاحب التصانيف . كما كان شيخ أحرارنا في زمانه (٣) .

ومنهم الإمام السكيري والمفسر المعروف ، حجة المتكلمين ، أبو المظفر الإسفرائيني المتوفى بطوس سنة ٤٧١ هـ . ومن مؤلفاته التي نشرت حديثاً بالقاهرة كتابه : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة ، وذلك بعناية الأستاذ الجليل المحقق الشيخ محمد زاهد البكوثرى ؛ فقد عرف بالكتاب وترجم للوثائق ، وعلق حواشيه .

وأخيراً ، في هذه الناحية ، نذكر ابن المعلم المقيد أبا عبد الله محمد بن محمد ابن النعمان البغدادي ، عالم الشيعة وأمام الرافضة ورئيس الكلام والفقه والجدل ، ومن ثم كان يناظر إمام كل عقيدة (٤) ، وقد توفى عام ٤١٣ هـ .

٥ — أما الفتن التي كانت تقوم كثيراً بين أهل السنة وبين الشيعة أو

(١) شذرات ٣ : ٢٠٣

(٢) نسبة إلى إسفران ، بليدة بناحية نيسابور على منتصف الطريق من جرجان ، خرج منها جماعة من العلماء في كل فن . الباب في الأنساب لابن الأثير ١ : ٤٣ . من طبعة القدسي بالقاهرة عام ١٣٥٧ هـ

(٣) نفسه ٣ : ٢٠٩

(٤) نفسه ٣ : ١٩٩ — ٢٠٠

الرافضة ، أو بين الحنابلة وبين عامة من يخالفونهم فى رأى ، أو بين غير هؤلاء وأولئك من أصحاب المذاهب والمقالات ، والتى ماروع المسلمون بها إلا لضعف الخلافة وسوء الإدارة — أما فيما يتصل بهذه الفتن، فحسبنا أن نشير إلى ما ذكره ابن العماد^(١) إلى أنه فى سنة ٤٠٨ هـ وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والشيعة قتل فيها طائفة من الفريقين ، وعجز صاحب الشرطة عن التأثيرين المتقاتلين . كما بعث فى العام نفسه الخليفة العباسى القادر بالله ، وكان صاحب سنة ، إلى السلطان محمود بن سبكتكين يأمره ببث السنة فى خراسان ، ففعل ذلك فى مبالغة . نعم ، لقد بالغ حتى قتل جماعة ونفى كثيراً من خصوم أهل السنة ، أى من المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والجهمية والمشبهة ، كما أمر بلعنهم على المنابر .

بل إن هذا الخليفة القادر بالله ينزل بنفسه إلى معركة الخلاف بين المذاهب ، فيؤلف كتاباً ينصر فيه مذهباً على آخر . لقد كان هذا الخليفة ديباً يديم التهجيد كما يقول ابن العماد ، لكن هذا لم يمنعه من أن يصنف كتاباً فيه يكفر المعتزلة القائلين بخلق القرآن ، وكان هذا الكتاب يقرأ كل جمعة ، ويحضره الناس مدة من الزمن^(٢) .

٦ — من ذلك — ومثله كثير — نستطيع أن نتصور مقدار عناية كل صاحب مقالة أو مذهب بنصرة مذهب تأليفاً ومناظرة .

ونعرف أن حجة الإسلام الغزالى لما رأى استشراف الباطنية ، انبرى للرد عليهم ؛ كما أنه ، حين تحقق كثرة المذاهب والنحل ، حمل نفسه على الفحص عنها وبيان صحيحها من زيفها ، كما قص هذا بنفسه علينا فى كتابه المنقذ من الضلال .

(١) شذرات الذهب > ٣ : ١٨٦

(٢) نفسه > ٣ : ٢٢١ - ٢٢٢

لا جرم إذاً ، أن نجد إمام الحرمين يشعر بهذا الواجب ، ولا يقصر فيه ، واجب نصرته مذهباً ومناظرة وتأليفاً ، وأن يكتب فى هذا أكثر من كتاب . ومن هذه الكتب كان كتاب « الإرشاد » الذى رأينا من الخير إخراج له لدارسى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، من الأساتذة والطلاب .

المؤلف

٧ — مؤلف كتاب « الإرشاد » هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى^(١) . ووالده هو أبو محمد الجوينى عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه ، بمثنائين تحت : أولاهما مضمومة مشددة والثانية مفتوحة ، شيخ الشافعية . وابن شبيهة فى طبقاته يذكر أنه كان يلقب بركن الإسلام ، وأنه كان إماماً فى التفسير والفقه والأدب . وبلغ من ورعه وتقواه ، وجده ووقاره ، أن عبد الواحد بن أبى القاسم القشبرى صاحب الرسالة يذكر أن المحققين يعتقدون فيه من السكامل أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً فى عصره لما كان إلا هو^(٢) . وقد توفى عام ٤٣٨ هـ .

هذا هو الجوينى الأب . أما الابن فهو أبو المعالى عبد الملك ، الملقب بضياء الدين ، النيسابورى ، والمعروف بإمام الحرمين .

٨ — وهو ، كما ترجم له ابن خلكان^(٣) ، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعى على الإطلاق ، المجمع على إمامته ، المتفق على غزارة مادته وتفنته فى العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك .

(١) نسبة إلى « جوين » ناحية كبيرة من نواحي نيسابور تشمل على قرى كثيرة وينسب إليها جماعة من العلماء أظفر شذرات الذهب لابن العماد فى ترجمة والده إمام الحرمين > ٣ : ٢٦١ ، والباب فى الأنساب لابن الأثير طبعة القدسي بالقاهرة > ١ : ٢٥٦

(٢) شذرات الذهب > ٣ : ٢٦١ - ٢٦٢

(٣) وفيات الأعيان ، الطبعة الأميرية بالقاهرة ، > ١ : ٤٠٧ - ٤٠٨

تفقه في صباه على والده أبي محمد ، وأتى على جميع مصنّفاته ، وتصرّف فيها حتى زاد عليه . ولما توفي والده أقعد مكانه للتدريس ، وهو في نحو العشرين من عمره ، وهو مع ذلك من الأئمة المحققين كما يقول ابن تقي الدين السبكي (١) .

وتخرج في هذا العلم ، علم الكلام ، على أبي القاسم عبد الجبار بن علي الإسفرائيني ، تلميذ أبي اسحق إبراهيم بن محمد الأسفرائيني ، المتخرج على أبي الحسن الباهلي ، تلميذ إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري (٢) .

ولما ظهر التعصب بين الفريقين : الأشاعرة والمعتزلة ، واضطربت الأمور خرج إلى الحجاز حاجا ، وجاور بمكة والمدينة أربع سنين يدرس ويبقى ، ولهذا قيل له إمام الحرمين . ثم عاد إلى نيسابور بعد أن استقرت الأحوال ، في أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان ، والوزير يومئذ نظام الملك . فبقي له هذا الوزير المدرسة النظامية ، وأقعد للتدريس بها ، وبقي على هذا نحو ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع . وكان يقعد بين يديه لتلقى العلم نحو من ثلثمائة من الأئمة واعيان الطلاب (٣) .

واستمر إمام الحرمين على هذه الوجاهة في الدين والدنيا ، والرياسة في العلم الأصول منه والفروع ، حتى لحق بربه عام ٤٧٨ عن تسعة وخمسين عاما ، إذ كانت ولادته عام ٤١٩ .

٩ — وقد ترجم له كثيرون من عنوا بالترجمة لأعلام الإسلام . منهم ، كما رأينا ، ابن خلكان في وفيات الأعيان ١ : ٤٠٧ - ٤٠٨ ، وابن السبكي

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، الطبعة الأولى بالطبعة الحسينية بالقاهرة ، ٣ : ٢٥٢

(٢) الشيخ الكوثري ، من مقدمته للعقيدة النظامية طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ صفحة ٦

(٣) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ١ : ٤٠٧ ؛ وابن السبكي ، طبقات الشافعية ، ٣ : ٢٥٢

في طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٢٤٩ - ٢٨٢ . وأبو المحاسن في النجوم الزاهرة ٥ : ١٢١ من طبعة دار الكتب المصرية ، وابن الغضائري في شذرات الذهب نشر القدسي بالقاهرة عام ١٣٥٠ ٣ : ٣٥٨ - ٣٦٢ ، والحافظ ابن عساكر في تبين كذب المفترى ص ٢٧٧ - ٢٨٥ ، نشر القدسي بدمشق سنة ١٣٤٧ . وغير هؤلاء مؤرخون كثيرون احتفلوا أيضاً بترجمته .

وليس هناك من فرق كبير بين المتقدم من هؤلاء المترجمين لإمام الحرمين والمتأخر ، إلا أن يكون زيادة بسط أو تركيز وإجمال . وكل هذه الترجمات تنطق بما كان له من وجاهة في الدنيا ، وجلالة في العلم ، حتى قلدرعاية الأصحاب ورياسة الطائفة .

١٠ — على أن ذلك لا يمنعنا من أن نورد هنا ترجمة صاحب كتاب المنتقى من تاريخ الإسلام للذهبي ، وهو أحمد بن الملا الحلبي . وهذا الكتاب بالخزانة الإجمالية بحلب رقم ١٢١ ، والجزء الذي فيه الترجمة هو الثامن من الكتاب ونسخة حلب هذه بخط المؤلف نفسه . ونورد هذه الترجمة بعبارة المؤلف ذاته باختصار يسير في مواضع قليلة (١) قال ابن الملا :

إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية أبو المعالي . ابن الإمام أبي محمد الجويني الفقيه الملقب ضياء الدين ، رئيس الشافعية بنيسابور . قال أبو سعيد السمعاني : كان إمام الأئمة على الإطلاق ، الجميع على إمامته شرقا وغربا ، لم ترالعيون مثله . ولد سنة تسع عشرة وأربع مائة في المحرم ، وتفقد على والده وأتى على جميع مصنّفاته ، وتوفي أبوه وله عشرون

(١) أمديهم هذه الترجمة النفيسة صديقنا الفاضل الأستاذ رشاد عبد المطلب بالإدارة الثقافية بأمانة الجامعة العربية . ويزيد في قيمتها أن الجزء الموجود من كتاب الذهبي بدار الكتب المصرية ليس فيه ترجمة لإمام الحرمين . وقد نقلها الأستاذ رشاد بخطه عند ما كانت بحلب ؛ فله خالص الشكر .

سنة فأقعد مكانه للتدريس . إلى أن ظهر التعصب بين الفريقين واضطربت الأحوال ، واضطر للسفر عن نيسابور ، فذهب إلى المعسكر ثم إلى بغداد ، وصحب أبا نصر الكندري الوزير مدة ، يطوف معه ويلتقي في حضرته بالأكابر من العلماء وينظرهم ، وتحذرك بهم حتى تهذب في النظر وشاع ذكره . ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين ، يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب ، إن أن رجع إلى بلده بنيسابور بعد مضي نوبة التعصب ، فأقعد للتدريس بنظامية نيسابور واستقامت أمور الطلبة ، وبقي على ذلك قريبا من ثلاثين سنة غير مزاحة ولا مدافع ، مسلم لد الخراب والمنبر والخطابة والتدريس ومجلس الوعظ يوم الجمعة . وظهرت تصانيفه ، وحضر دروسه الأكابر ، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلثمائة رجل . وكان مع تبحره في الفقه وأصوله لا يدري الحديث .

وقال في كتاب الرسالة النظامية : اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها ، فرأى بعضهم تأويلها ، والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن ، وذهبت أئمة السلف إلى الانكشاف عن التأويل ، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى . والذي نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقدا ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع . والدليل السمي القاطع في ذلك ، أن إجماع الأمة سنة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة . وقد درج أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم على ترك التعرض لمعانيها ودرك مافيه ، وهم صفوة الإسلام والمستغنون بأعباء الشريعة ، وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة ، والتواصي بحفظها . وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها . فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغا أو محتوما ، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة . فإذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل ، كان ذلك

قاطعا بأنه الوجه المتبع . فحق على ذي الدين أن يعتقد تنزه الرب تعالى عن صفات المحدثات ، ولا يخوض في تأويل المشكلات ، ويكل معناها إلى الرب ، وليجترن الاستواء والحجي وقوله : كما خلقت يدي ، ويبقى وجه ربك ، وتجري بأعيننا ، وما صح من أخبار الرسول كخبر النزول وغيره ، على ما ذكرنا . ولأبى المعالي من التصانيف : كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب ، وهو كتاب جليل في ثمانية مجلدات ، وكتاب الإرشاد في الأصول ، وكتاب الرسالة النظامية في الأحكام الإسلامية ، وكتاب الشامل في أصول الدين ، وكتاب البرهان في أصول الفقه ، وكتاب غياث الأمم في الإمامة ، وكتاب مغيث الخلق في اختيار الإحق .

هذا ، وذكره الباخري في دميته ، فقال : فالفقه فقه الشافعي ، والأدب أدب الأصمعي ، وفي بصره بالوعظ الحسن البصري ، وكيف ماهو ، فهو إمام كل إمام . . . إلى آخر مقال .

توفي أبو المعالي في الخامس والعشرين من ربيع الآخر عام ٤٧٨ هـ ، وكسر منبره في الجامع ، وأغلقت الإسواق .

١١ — ومن هذه المراجع التي عُنيت بحياة أبي المعالي وتعرف نشاطه العلني ومؤلفاته ، نستطيع أن نذكر من هذه المؤلفات :

- ١ — الشامل في أصول الدين
- ٢ — الإرشاد ، وهو تلخيص طيب للشامل
- ٣ — العقيدة النظامية (١)

(١) نشرت بالقاهرة عام ١٩٤٨ بمطبعة الأنوار ، بعناية وتقديم العلامة الشيخ الكوثري ، وفيها رجع عن آراء له ذكرها في الشامل ثم في الإرشاد .

- ٤ — نهاية المطلب في دراية [أو رواية] المذهب . وهو كتاب لم يؤلف في الإسلام مثله في رأى ابن خليكان وابن السبكي وابن العماد
- ٥ — البرهان في أصول الفقه
- ٦ — الورقات
- ٧ — غياث الإمام في الإمامة
- ٨ — مغني الخلق في اختيار الأحق ^(١) [أي في ترجيح مذهب الشافعي]
- ٩ — مختصر النهاية .
- وزاد بروكلمان في كتابه « تاريخ الأدب العربي » كتباً ورسائل أخرى منها :

- ١ — اللع في أصول الدين
- ٢ — رسالة في إثبات الاستواء
- ٣ — شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل .
- ٤ — هذا ونعتقد أن نبوغ إمام الحرمين ، وكتابة ما كتب في علم الكلام بالطريقة التي رآها وسار عليها ، وبخاصة كتابيه : الشامل والإرشاد ، كان بداية عصر جديد في علم الكلام ^(٢) .

إن من أنصار مذهب الأشعري الأعلام ، الذين عملوا على نصرته المذهب وإذاعته في مشرق الإسلام ومغربيه ، الإمام القاضي البلاقاني الذي سبق الإشارة إليه . هذا العالم الكبير ، الذي صار إماماً للمذهب بعد أن تناوله بالتهذيب ، وضع لمسائل العلم وقضايا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها

(١) نشر عام ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م الشيخ الكوثري رسالة لطيفة في الرد على هذا الكتاب ، سماها إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيب الخلق ، مطبعة الأنوار .

(٢) يسرني أن أذكر أنه بعد أن تكون لي هذا الرأي ، رأيت الشيخ العلامة الكوثري ذكره من قبل في مقدمته للعقيدة النظامية صفحة ٣ - ٤

الأدلة ؛ وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأن العرض لا يبقى زمانين . ثم بعد ذلك ، كان من هذا الإمام ، على أئمة ، أن جعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الدينية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة - في رأيه - عليها ، ولأن بطلان الدليل يؤذن - فيما يقول - ببطلان المدلول ^(١)

وهكذا ضيق القاضي ومن معه على الناس ، ولم يوغلوا في الدين برفق . وليت شعري ماذا يرون في إيمانهم أنفسهم قبل ذلك ، وفي إيمان الصحابة وعامة المسلمين الذين يجهلون هذه الأدلة من قبل ومن بعد ^(٢)

ولكن كان من حسن جد الإسلام والمسلمين أن نبغ ، بعد الباقلائي ، إمام الحرمين وتلميذه الأشهر أبو حامد الغزالي . لقد صار كل منهما إماماً في وقته للمذهب ، ولم يعتقدوا ومن تبعهم - كما رأى الباقلائي من قبل - بطلان المدلول إذا بطل الدليل ، وبهذا انفك الحجر عن الناس في الاستدلال .

هذه الطريقة عرفت بطريقة المتأخرين ، ولا تزال متبعة حتى هذه الأيام في دراسة علم الكلام . وهي تمتاز أيضاً بإفساح مجال الرد في مؤلفات هذا العلم على الفلاسفة ومن إليهم ، فيما ذهبوا إليه مما لا يتفق والدين في رأى المتكلمين ، وكان هذا سبب خلط مذاهب الفلاسفة بعلم التوحيد .

ويرى العلامة المؤرخ ابن خلدون في مقدمته ص ٣٦٩ ، وتبعه في هذا الرأي خالنا العلامة المرحوم الشيخ حسين والي ، أن الغزالي أول من كتب في علم الكلام على هذه الطريقة ، يعنى الطريقة التي تهدف أيضاً للرد على الفلاسفة ، وهذا رأي نعتقد أنه غير رقيق .

(١) ابن خلدون ، المقدمة مطبعة التقدم بالقاهرة سنة ١٣٢٢ هـ ، صفحة ٣٦٩

(٢) الشيخ حسين والي كتاب التوحيد الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٩٠٩ م - ١ : ٤

إنه بالرجوع إلى بعض مؤلفات إمام الحرمين ، مثل كتاب الإرشاد ، يتبين أن الغزالي أفاد منها في الرد على الفلاسفة في المسائل التي أخذها عليهم في كتابه التهاافت . ويكفي أن ينظر الباحث في مبحث القول في العالم ومبحث إثبات العلم بالصانع ، ليعلم مقدار ما أفاد الغزل من شيخه وأستاذه في الرد على الفلاسفة . وإذا ، لا يكون حجة الإسلام أول من أدخل في مصنفاته في هذا العلم الرد على ماذهب إليه الفلاسفة ولا يتفق والدين في رأيه . وأيضا لا يكون صحيحا إذا مايقول في كتابه المنقذ من الضلال : « ولم أر أحدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك » (١) أى إلى دراسة الفلسفة ليعرف مافيه من فساد وغائلة .

على أننا لانكر أن الغزالي كان هو المحلل في هذا الميدان . ويشهد له كتاباه الخطيران : مقاصد الفلاسفة وتهاافت الفلاسفة ، وما كان لهما من أثر قوى لا يزال ملحوظا حتى هذه الأيام .

الكتاب

١٢ - وكتاب « الإرشاد » على ما نرى ، كتاب قصد منه مؤلفه إمام الحرمين بيان العقائد الدينية والاستدلال لها ، ثم الدفاع عنها ومناهضة أصحاب المقالات والمذاهب المخالفة للدين ، هذه المقالات والمذاهب التي كان العالم الاسلامي في زمنه يموج بهاموجا ، وكل ذلك في أسلوب قوى واضح ومركز في غير تعقيد ؛ فليس بالمطول الذي يدعو للبلل والسآمة ، ولا بالموجز في مبالغة فيكون عنه لبس أو إبهام . وهو إلى هذا فيه من أصالة الرأي واستقلال الفكر ، ما يجعله أحق بأن يدرس رسميا في الأزهر من الكتب التي بيد الطلاب .

(١) طبعة دمشق سنة ١٩٣٤ ص ٨٣

وهنا أود أن ألفت النظر بصفة خاصة إلى أن هذا الكتاب ، شأنه في ذلك شأن الكتب ألفت في هذا العلم في ذلك العصر ، يعتبر بحق إحدى الصور التي تمثل لنا ذلك العصر والمجتمع الذي كان يحيا فيه ، والمذاهب والمقالات التي كانت تجد سبيلها للحياة والصراع في سبيل البقاء ، فهو كتاب حي يصور ناحية من نواحي الزمن الذي كتب فيه .

وقد شرح هذا الكتاب كما يذكر صاحب كشف الظنون ، تلميذ إمام الحرمين أبو القاسم سليمان [أو سليمان] بن ناصر الأنصاري المتوفى سنة ٥١٢ هـ . ثم شرحه من بعده الإمام أبو إسحاق إبراهيم يوسف بن أوس المشتهر بابن المرأة . وهذا الشرح توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية رقم ٦ توحيد وتاريخها عام ٧٣٩ هـ . وهو في خمسة مجلدات مجموع أوراقها قرابة تسعمائة صفحة ، ولا يشمل كتاب الإمامة الذي هو آخر كتاب الإرشاد .

رأى في دراسة علم الكلام

١٣ - وهنا أراني منساقا إلى التقدم برأى في علم الكلام ودراسته ، حسب الاوضاع التي نعرفها أيامنا هذه بالأزهر .

علم الكلام ، كما يقول ابن خلدون في مقدمته ، « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » . أو بعبارة أخرى ، هو علم يهدف إلى بيان العقائد الدينية كما ورد بها الكتاب والصحيح من السنة ، وإلى الاستدلال لها ، والدفاع عنها ؛ وأخيرا إلى الرد على الفرق الضالة بما ذهب إليه في هذه العقائد .

ومعنى هذا أن هذا العلم يجب أن يلاحظ فيه أمران :

١ — أن يقوم على أدلة تتناسب وعقليات من تتوجه إليهم من صنوف الناس المختلفة في الفهم والادراك وطرق الوصول لليقين .

٢ — الرد على الفرق المخالفة لهذه العقائد ، الفرق التي لها وجود فعلا في الزمن الذي نعيش فيه .

بعد هذا نقول :

إن الأدلة التي كان يحصل بها تسليم أو اقتناع فيما مضى من الأزمان ، قد لا يحصل بها هذا في الزمن الحاضر بعد تقدم العلم ، وبخاصة العلوم الطبيعية الذي لا يسلم إلا بما يقع في دائرة التجربة والاختيار .

وإن الشاب اليوم الذي ضم إلى ثقافته الشرقية أو الإسلامية طرفا من علم الغرب الطبيعي المادى ، ليس من العقل أو العدل أن نصطنع فقط في الحجاج معه ما كان أسلافنا يصطنعون من الأدلة في الجدل مع معاصريهم في ذلك الزمن البعيد ، أيام كان الاسلام قوى الاسر وفي شدة عتفوانه .

ومن العجب والغرابة بمكان ، أن نعتكف على جود قوم لانكاد نحس لهم ركزا ، ونترك أمثال القاديانية والبهائية ولهم من النشاط الدينى ومن الدعاوة لمذاهبهم ما هو معروف في أوروبا وأميركا !

١٤ — إن على علماء الكلام أو التوحيد ، على الأزهر وكلية أصول الدين ، أن يطبوا لداء الإلحاد الذى يقوم كما يرى أصحابه ، على أساس من علم العصر والذى نراه استشرى بين كثرة من العلماء ومن الشبان المثقفين ثقافة علمية عالية . وإنى لأعرف عددا كبيرا من هؤلاء الشبان ، عرفتهم في باريس لندن وعرفتهم هنا في مصر ، يقولون بأنه لم يبق لديهم الدليل على وجود الله ، ويرون أن تفسير الوجود أو العالم فيسور دون اللجوء إلى فرض وجود الله . وإذا سألتهم عن الشبهات التي قامت سداً بعينهم وبين اليقين بوجود الله ، وإذا

أخذت في الجدل معهم مستعينا بكل ما عرفت من كتب علم الكلام وأدلتها في هذا السبيل ، لم تصل منهم إلى ما تريد ، وطالبون بأدلة تستند إلى حقائق أو مقررات العلم الحديث .

ولسنا نريد بهذا أن ندعو لعدم دراسة علم التوحيد ، ذلك بعيد أن يدور منا بالبال . بل المراد من هذا أن ندلل على وجوب تطور هذا العلم بوجه عام ، وذلك بأن نجدد في كتب أدلته ومشاكله وفي الفرق التي يرد عليها ، وحينئذ يكون أداة لا بد منها ، أداة يكون منها خير كثير في تثبيت عقائد الدين وهداية الضالين .

إن لكتب علم التوحيد القديمه قيمة تاريخية كبيرة في تصوير العصور التي كتبت فيها ، وبيان جهود مؤلفيها — أسلافنا الأعلام — في التدليل للعقائد الدينية والرد على الزنادقة وأرباب المقالات الأخرى . وهي ، مع هذا كله تفيد الحاضر في كونها بعض المراجع التي لا يستغنى عنها للتأليف في هذا العلم . ولكن على أن تكون دراستها مقدمة ، ومقدمة فقط ، لدراسة أخرى تناسب روح العصر الحالى ومشاكله .

١٥ — هذا ، وقد كان نشر هذا الكتاب أمنية لى منذ سنوات طويلة

وقد رغب في ذلك وشجع عليه كثير من رجالات الأزهر المعنيين بالدراسات العقلية ، وبخاصة دراسة علم الكلام . وقد أراد الله أن يكون زميلي في هذا العمل تلميذ الأمام وصديق اليوم الأستاذ الشيخ على عبد المنعم عبد الحميد المدرس بالقسم الثانوى بالأزهر . لقد عرفت هذا الأستاذ منذ كان طالبا بكلية أصول الدين ، وعرفت فيه حب الدرس والتماس المزيد من العرفان . كل ذلك في خلق طيب ، وتواضع محمود ، وإخلاص نادر في هذا الزمن ، مما جعله محبا إلى زملائه وموضع تقدير عارفيه .

وقد اعتمدنا في نشر هذا الكتاب على أربع نسخ^(١) كاملة جيدة :

١ — نسخة المستشرق الفرنسي لوسيانى Luciani التي نشرها عام ١٩٣٠م بخط مغربي، معتمدا على نسخة باريس ونسخة الجزائر ونسخة تونس. وهي في ٢٤٤ صفحة من القطع الكبير.

وقد أثبتت هذا المستشرق اختلافات النسخ كالمعتاد، إلا أننا لاحظنا أنه يختار أحيانا نص نسخة ويترك نص نسخة أخرى هو في رأينا أحق بالاختيار. وقد أشرنا إلى هذه النسخة بحرف «ل».

٢ — نسخة دار الكتب المصرية رقم ٨١٩ توحيد. وهي بقلم معتاد بخط عبد الخالق بين أبي القاسم بن أحمد الأموي عام ٥٦٢ هـ، في ٢٩٨ ورقة، ومسطرتها ١٧ سطرا. ومقاسها ١٣ × ٥ سم. وقد رمزنا لها بحرف «م».

٣ — نسخة أخرى بدار الكتب المصرية، بخط مغربي واضح. رقم ١١٧٩ توحيد في ١٠٨ ورقة، ومسطرتها ٢١ سطرا، ومقاسها ١٦ × ٢٢ سم. وقد وصلت إلى الدار عن مكتبة المرحوم أحمد الحسيني بك؛ ولذلك رمزنا لها بحرف «ح».

٤ — نسخة المكتبة الأحمدية بحلب، رقم ٧٦٤ توحيد. وتاريخ نسخها سنة ٦٨٢ هـ. وهي في ١٠٦ ورقة، وبكل صفحة ٢٢ سطرا، وبخط نسخي قديم، وناسخها هو أحمد بن علي بن محمد بن أبي السعود الحمدي. وعلى النسخة تمليكات أربعة، وهي وقف على المدرسة الأحمدية، وكان الارتفاع بها بفضل الإدارة الثقافية بأمانة الجامعة العربية بالقاهرة؛ وقد رمزنا لها بحرف «ب».

(١) على أن نسخة لوسيانى، التي جعلناها أصلا، تجعل النسخ التي رجعنا إليها ستا لأربعا؛ وذلك بما أثبتت من اختلافات النسخ الثلاث التي رجع إليها، فجعلتها بذلك تحت أيدينا، وأمكن لنا الموازنة بينها وبين النسخ الأخرى، ثم الاختيار لما رأيناه الصحيح.

وقد أخذنا أصلا لنسختنا، التي نشرها اليوم، نسخة المستشرق لوسيانى، وأثبتنا اختلافات النسخ الأخرى في نهاية كل صفحة، إذ لم نر من العدل أن نفرض اختيارنا على القراء.

ولما كان كثير من فصول الكتاب ليس لها عناوين مستقلة، فقد رأينا من الخير جعل عنوان لكل فصل، ووضعنا العنوان الذي يكون من عندنا بين معقوفتين هكذا []. وكذلك كل ما كان موضوعا بين هاتين العلامتين يكون من عملنا الخاص، سواء في الصلب أو في الهامش. أما ما وضع بين علامتي التنصيص «»، فهو من زيادة نسخة على غيرها أو نقص نسخة عن أخرى^(١). كإيضاحنا من الخير الترجمة للاعلام التي وردت بالكتاب، سواء أكانت أعلام أشخاص أو أماكن أو فرق كلامية أو فلسفية.

وهنا، يسرنا أن نذكر بجزيل الحمد والتقدير حضرة الاستاذ الكبير أمين بك مرمي قنديل المدير العام لدار الكتب المصرية، على أن تفضل بالاذن بتصوير نسخة من نسختي الدار وجعلها تحت تصرفنا، وبذلك تيسر لنا إلى حد كبير معارضة النسخ بعضها ببعض.

ونسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه، وفي سبيل العلم، وأن يجعل منه خيرا كثيرا.

محمد يوسف موسى

الروضة } شوال عام ١٣٦٩ هـ
أغسطس ١٩٥٠ م

(١) إلا في الفصل الخاص بأسماء الله الحسنى؛ فقد وضع كل اسم من الأسماء الكريمة بين علامتي تنصيص تمييزا له عن سائر الكلام، مع اتفاق النسخ كلها في ذكر هذه الأسماء طبعا.

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد
وعلى آله .

الحمد لله باري النسم ، ومحبي الرم ؛ ومقدر القسم ، ومفرق الأمم
إلى الهداية للطريق الأمم ، والخذلان باقتراف الزلل واللمم ؛ موضع
الحق بواضحات الدلائل ، ومزهق الكفر والباطل ، ومبتعث الرسول
صلى الله عليه وسلم ، على حين ضلال من الخلق وقتور من الحق ، بشيراً
ونذيراً ، وداعياً إلى الله يأذنه وسراجاً منيراً .

هذا ، ولما رأينا أدلة التوحيد عصاما للتسديد ، ورباطاً لأسباب
التأييد ؛ وألفينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة ،
والبراهين الصادقة ، لا تهمض لدركها همم^(١) أهل هذا الزمان ؛
وصادفنا المعتقدات عريّة عن قواطع البرهان ؛ رأينا أن نسلك مسلكاً
يشتمل على الأدلة القطعية ، والقضايا العقلية ، متعلّياً عن رتب
المعتقدات ، منحطاً عن جلة المصنفات . والله وليّ الإعانة والتوفيق ،
وهو بالفضل حقيق .

مطبعة السعادة بمصر

(١) ل نقص : همم ، والزيادة عن ح .

باب في أحكام النظر

أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم
شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المنفص إلى العلم بحدث^(١) العالم .
والنظر في اصطلاح الموحدين ، هو الفكر الذي يطلب به من قام
به عاملاً أو غلبة ظن . ثم ينقسم النظر قسمين^(٢) ؛ إلى الصحيح ، وإلى
الفاسد ؛ والصحيح منه كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه
يدل^(٣) الدليل ؛ والفاسد ما عداه . ثم قد يفسد النظر بجيده عن سنن
الدليل أصلاً ، وقد يفسد^(٤) مع استناده للسداد أولاً لطروء قاطع .
فإن قيل : قد أنكرت طائفة^(٥) من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم ،
وزعموا أن مدارك العلوم الحواس ، فكيف السبيل إلى مكالمتهم ؟
قلنا : الوجه أن تقسم الكلام عليهم ، فنقول : هل تزعمون أنكم عالمون
بفساد النظر ، أو^(٦) تستريبون فيه ؟ فإن قطعوا بفساد النظر ، فقد
ناقضوا نص مذهبهم في حصر مدارك العلوم في الحواس ، إذ العلم
بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات .
ثم تقول : أعلمتم فساد النظر ضرورة ، أم علمتموه نظراً ؟ فإن زعموا

(١) م : بحدوث (٢) ح : نقص : قسمين (٣) ح : نقص : يدل
(٤) ل : يقصر ، والذي أقتناه عن ح (٥) هم السوفسطائيون اليونان . ومن
أشهر رجالهم بروتاجوراس المتوفى عام ٤١١ قبل الميلاد ، ومعاصره جوجياني ، المتوفى عام
٣٨٠ ق . م . (٦) ج : ب : زعموا

أنهم علموه ضرورة كانوا مباهتين، ثم لا يسمون عن^(١) مقابلة دعواهم بنقيضها. وإن زعموا أنهم أدركوا فساد النظر بالنظر، فقد ناقضوا^(٢) كلامهم؛ حيث نفوا جملة النظر وقضوا بأنه لا يؤدي إلى العلم، ثم تمسكوا بنوع من النظر، واعترفوا بكونه مفضياً إلى العلم^(٣).

وإن قالوا: أتم إذا أثبتتم النظر وادعيتم أداءه إلى العلم، أتسندون دعواكم إلى الضرورة، أو تسندونها إلى النظر؟ فإن ادعيتم الضرورة لزمكم ما ألزمتونا وانعكس عليكم مرامكم؛ وإن^(٤) حكمتكم بصحة النظر بالنظر فقد أثبتتم الشيء بنفسه، وذلك مستحيل. قلنا: كلامكم هذا يفيدكم شيئاً، أو لا يفيدكم شيئاً أصلاً؟ فإن زعموا أنه لا يفيد عاملاً ولا يجلب حكماً، فقد اعترفوا بكونه لغوياً، وكفونا مؤونة الجواب.

وإن زعموا أنه يفيد العلم بفساد دليلنا، فقد تمسكوا بضرب من النظر في سياق إنكار جميعه. وإن قالوا: غرضنا مقابلة الفاسد بالفاسد، رددنا عليهم التقسيم، وقلنا: معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر. ثم تقول: لا بُد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره، وهذا كالعلم^(٥) يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه؛ إذ بالعلم يُعلم العلم، كما به يُعلم سائر المعلومات.

وإن قال السائل: لست قاطعاً بطلان النظر فيطرده على تقسيمكم،

(١) ح: من (٢) ح: فقد تناقض (٣) «العلم» زيادة في ح، م
(٤) ل: فإن (٥) ل: زاد: الذي، ولم يذكرها كل من ح، م

وإنما أنا مستريب مسترشد؛ فالوجه أن يقال لمن رام إرشاداً: سبيلك أن تنظر في الأدلة نظراً قوياً، وتهيج فيها نهجاً مستقيماً؛ فإذا صح منك النظر، واستدّت^(١) منك العبر، أفضت بك إلى العلم. وإن نظر كما رسم له، وأنكر أداء صحيح النظر إلى العلم، فقد تبين عباده، وسقط استرشاده.

فصل

[في مضادة النظر العلم، والجهل، والشك]

النظر يضاد العلم بالمنظور فيه، ويضاد الجهل به، والشك فيه. فوجه^(٢) مضادته للعلم أنه بحث عنه^(٣) وابتغاء توصل إليه، وذلك يناقض تحقق العلم، إذ الحاصل لا يُتغى. وسبيل مضادته للجهل، أن الجهل اعتقاد يتعلق بالمعتقد على خلاف ماهو به، والموصوف به مصمم عليه، وذلك يناقض التطلب والبحث. والتشكك تردد بين معتقدين، والنظر بُنية للحق. فهو إذاً مضاد للعلم وجملة أضداده.

(١) استند الشعاع: استقام. واستدّت هنا: معناها: استقامت
(٢) ح: ووجه (٣) ل: عليه، وما أثبتناه عن م، ح

فصل

[بالنظر يحصل العلم]

النظر الصحيح إذا تمّ على سداده ، ولم تعقبه ^(١) آفة تنافي العلم ، حصل ^(٢) العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرُّم النظر . ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له ، ولا يولد النظر العلم ، « ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها » ^(٣) . وزعمت المعتزلة ^(٤) أنه يولده . ووافقونا على أن تذاكر النظر لا يولد العلم ، وإن كان يتضمنه . وسيرد أصل التولد في موضعه إن شاء الله عز وجل .

فإن قالوا ^(٥) : إذا كان النظر لا يولد العلم ، ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها ، فما معنى تضمنه له ؟ قلنا : المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استبقي ^(٦) ، وانتفت الآفاق بعده ، فيتيقن ^(٧) عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه ؛ فتبوتها كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجده أو يولده ، فسيبيلهما ^(٨) كسبيل الإرادة لشيء ^(٩) مع العلم به ،

(١) م : يعقبه (٢) ل ، ح ، م : فيحصل (٣) م : قص ما بين العلامتين

(٤) يذكر أبو الظفر الإسفراييني في التبصير أن واصل بن عطاء الغزال ، المتوفى عام ١٣١ هو رأس المعتزلة ، وأول من دعا الخلق إلى بدعتهم ؛ ومن أسماهم القدريّة . على أنهم يسمون أنفسهم « أهل العدل والتوحيد »

(٥) م : فإن قيل (٦) م : إذا سبق (٧) م : فحين (٨) م ، ح : وسيبيلها (٩) م : للشيء

إذا لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به . ثم تلازمهما ^(١) لا يقتضى بكون أحدهما موجداً ، أو موجباً ، أو مولداً ^(٢) .

فصل

[النظر الصحيح والنظر الفاسد]

النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق ، والنظر الفاسد لا يتضمن علماً ، وكما لا يتضمنه ^(٣) فكذلك لا يتضمن جهلاً ولا ضدّاً من أضداد العلم ^(٤) سواء ؛ فإن النظر الصحيح يطلع الناظر على وجه الدليل المقتضى ^(٥) للعلم بالمدلول . وإذا ^(٦) فسد النظر بمصادفة الشبهة ، فليس للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق ^(٧) ، لكان ^(٨) دليلاً ، ولكان الاعتقاد علماً .

ومما يوضح ذلك ، أن الدليل لما دل بصفته النفسية ، دل كل من أحاط به علماً على مدلوله ؛ فلو كان للشبهة وجه أيضاً ، لقاد العالم بحقيقة الشبهة إلى الجهل ، وليس الأمر كذلك .

(١) ح زاد : كذلك (٢) م : قص : أو مولداً (٣) ح : عبارته : لا يتضمن علماً (٤) م : العلوم (٥) م : يقتضى (٦) م ، ح : فإذا (٧) م : قص : على التحقيق (٨) م : لكانت

فصل

[في الأدلة]

الأدلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم^(١) في مستقر العادة اضطراباً، وهي تنقسم إلى العقلي والسمعي .

فأما العقلي من الأدلة، فما دل بصفة لازمة^(٢) هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله؛ كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى يخصه بالوجود الجائز، وكذلك الإتيان والتخصيص الدالان على علم المتقن وإرادة المخصص .

والسمعي، هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه .

فصل

[وجوب النظر شرعاً]

النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرّك وجوبه الشرع، وجملة أحكام التكليف متعلقة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية .

وذهبت المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات، ومن جملتها النظر، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً، وستأتي المسألة إن شاء الله

(١) م : عبارته : إلى علم ما لا يعلم ... الخ (٢) م : بصفة نفسية

عز وجل، ولكننا نذكر منها طرفاً يختص بالنظر .

فإن قالوا : إذا تفيتم مدرّك^(١) وجوب النظر عقلاً، ففي مصيركم إلى ذلك إبطال تحدى الأنبياء عليهم السلام، وانحسام سبيل الاحتجاج^(٢)؛ فإنهم إذا دعوا الخلق إلى ما ظهر من أمرهم، واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه^(٣) من المعجزات، وخصّصوا به من الآيات، فيقال لهم : لا يجب النظر إلا بشرع مستقر، وتكليف ثابت مستمر، ولم^(٤) يثبت بعد عندنا شرع تتلقى^(٥) منه الواجبات؛ فيحملهم هذا الاعتقاد على الإضراب عن الرشاد، والتمادي في^(٦) الجحد والعناد .

قلنا : هذا الرأي الذي ألزمتونا في الشرع المنقول ينعكس عليكم في قضايا العقول؛ فإن الموصل إلى العلم بوجوب النظر من مجاري العبر، وعندكم أن العاقل يخطر له تجويز صانع يطلب منه معرفته وشكره على نعمه^(٧)، ولو عرفه لنجا ورجا الثواب الجزيل، ولو كفر واستكبر لتصدى لاستحقاق العقاب الويل^(٨) .

(١) م : منعّم درك (٢) م : الحجاج - وزاد ل : على العقلاء ، وم : عليهم .

(٣) م : أبدوا به (٤) ل : ولا (٥) ل : مثلثي ، م : يتلقى ، وما أثبتناه عن ح

(٦) ل : على الجحد ، والذي أثبتناه عن م (٧) ل : نعمه ، والذي أثبتناه عن م

(٨) م : نفس ، الويل .

فإذا تقابل عنده الجائزان، وتعارض لديه الاحتمالان، وهو يتوقع في التمسك بأحدهما التعرض للنعيم المقيم، ويرقب في ملابسة الثاني استيجاب العذاب الأليم، فالعقل يقضى باختيار سبيل^(١) النجاة، وإيثار تجنب المهلكات. فإذا كان السبيل المفضى إلى العلم بوجوب النظر اختلاج الخواطر في النفس، وتعارض الجائزات في الخدس، فمن ذهل عن هذه الخواطر، وغفل عن هذه الضمائر، فلا يكون^(٢) عالماً بوجوب النظر.

ويلزم الخصوم في مدارك العقول، عند الغفلة والذهول، ما ألزمونا في مقتضى الشرع المنقول. وما ألزمناهم من فرض الكلام عند^(٣) عدم الخاطرين يناظر ادعاء النبوة مع عدم المعجزة، فلزمهم العكس ولم يلزمنا^(٤) ما قالوه. فإن المعجزة إذا ظهرت وتمكن العاقل من دركها، كانت بمثابة جريان الخاطرين على زعم الخصم؛ فإذا^(٥) جريا، فإمكان^(٦) النظر في اختيار أحدهما كما مكان النظر في المعجزة عند ظهورها.

ثم نقول: شرط الوجوب عندنا، ثبوت السمع الدال عليه، مع تمكن المكلف من الوصول إليه. فإذا ظهرت المعجزات، ودلت^(٧)

(١) م قص: سبيل (٢) م: ولا يكون (٣) م: في عدم (٤) ل: ولزمنا،
والتي أبتناه عن م (٥) م: إذا أخذنا (٦) م: فأمكن
(٧) م: ودل.

على صدق الرسل الدلالات، فقد تقرر الشرع^(١) واستمر السمع، المنبئ عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات. ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف به، ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به.

فإن قيل: ما الدال^(٢) على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

(١) م قص: الشرع

(٢) ل: ما الدليل، والثبت عن ح، م.

باب حقيقة العلم

العلم معرفة المعلوم على ما هو به . وهذا أولى في رؤم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم ؛ منها قول بعضهم : العلم تبين المعلوم على ما هو به ؛ ومنها قول شيخنا ^(١) رحمه الله : العلم ما أوجب كون محله عالماً ؛ ومنها قول طائفة : العلم ما يصح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه .

فأما قول من قال : هو ^(٢) تبين المعلوم على ما هو به ^(٣) ، فرغوب عنه ، إذ التبين ينبئ عن الإحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة ، إذ يقول من علم ما لم يكن عالماً به : قد تبينته ، وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث .

ولا نرتضى أيضاً حد ^(٤) العلم بأنه الذي أوجب ^(٥) لمحله كونه عالماً فإن الغرض من الحدود تبين المقصود ، وهذا فيه إجمال ، إذ قد ^(٦) يحرى عروضة ومثله في كل معنى يسأل المرء عن حده .

ولا يصح أيضاً تحديد العلم بما يصح من الموصوف به الإحكام ، فإن العلم ^(٧) بالمستحيلات والتقديم والموجودات الباقية ، لا يصح من

(١) م زاد : أبي الحسن (٢) م نقص : هو (٣) م نقص : على ما هو به (٤) م : تحديد (٥) م ، ح : يوجب (٦) م نقص : قد (٧) ح : العلوم

الموصوف بها الإحكام ، وإنما يتدرج تحت ما قاله هذا القائل ضرب واحد من العلوم ، وهو العلم بالإتقان والإحكام .

وأما أوائل المعزلة فقد قالوا في حد العلم : هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس . فأبطل عليهم حدهم باعتقاد المقلد ثبوت الصانع ؛ فإنه اعتقاد المعتقد ^(١) على ما هو به مع سكوت النفس إلى المعتقد ، ثم هو ليس بعلم . فزاد المتأخرون فقالوا ^(٢) : هو اعتقاد الشيء على ما هو به ، مع توطين النفس إلى المعتقد ^(٣) إذا وقع ضرورة أو نظراً . وهذا يبطل بالعلم بأن لا شريك لله تعالى ، والعلم بالمستحيلات ، كاجتماع المتضادات ونحوها ، فهذه ونحوها ^(٤) علوم ، وليست علوماً بأشياء . إذ الشيء هو الموجود عندنا ، وهو الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده عندهم ، فقد شذت علوم عن الحد .

فصل

[العلم قديم وحادث]

العلم ينقسم إلى القديم والحادث . فالعلم القديم صفة البارئ تعالى القائم ^(٥) بذاته ، المتعلق بالمعلومات غير المنتهية ، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً . والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري ، والبدهي ، والكسبي .

(١) م : اعتقاد لمعتقد (٢) ح : وقالوا (٣) ل ، م : نقص : إلى المعتقد ، ومضى مذكورة في ج (٤) ح : نقص : ونحوها . (٥) ح : القائمة .

فالضرورة هو العلم الحادث^(١) غير [ال] مقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، والبدهي كالضرورة غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني. ومن حكم الضرورى في مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأتى الاتفكاك عنه والتشكك فيه؛ وذلك كالعلم بالمدرجات، وعلم المرء بنفسه، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها. والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة. ثم كل علم كسبي نظري، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل.

هذا، ما استمرت به العادة، وفي المقدور إحداث علم وإحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبي نظري.

فصل

[العلوم وأضدادها]

للعلوم أضداد تخصها، وأضداد تضادها وتضاد غيرها. فأما الأضداد الخاصة، فمنها الجهل، وهو اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به؛ ومنها الشك، وهو الاسترابة في معتقدين فصاعداً من غير ترجيح أحدهما.

(١) ح عبارته: فالعلم الضرورى الحادث .. الخ

على الثاني؛ ومنها الظن، وهو كالشك في التردد، إلا أنه يترجح أحد المعتقدين في حكمه. والأضداد العامة كالموت، والنوم، والغفلة، والنسيئة^(١)؛ فهذه المعاني تضاد العلوم، وتضاد الإرادة^(٢)، وتضاد أضدادها^(٣).

فصل

[العقل علوم ضرورية]

العقل علوم ضرورية^(٤). والدليل على أنه من العلوم الضرورية^(٥)، استحالة الإتيان به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم.

فإن قيل: المانع^(٦) من كون العقل خالياً عن العلوم كونه مشروطاً بثبوته بثبوت ضروب منها، كالإرادة المشروطة بالعلم بالمراد قلنا: غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط في التكليف، إذ العارى منه لا يحيط علماً بما يكلف. فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما كلف، ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول النظر، ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها، فقصدنا ضبط تلك العلوم التي نشترط تقديمها على ابتداء النظر، وسمينا عقلاً؛ وتبيين

(١) م عبارته: والنسيئة والغفلة. (٢) م: الإرادات.

(٣) ل، م قصا: وتضاد أضدادها، والزيادة عن ح. (٤) م عبارته: العقل ضرب من العلوم الضرورية.

(٥) م قص: الضرورية. (٦) م قص: من قوله: «فإن قيل المانع» إلى

قوله: «وليس العقل من العلوم النظرية».

الغرض من العقل يدرأ السؤال . ولسنا ننكر كون العقل من الألفاظ المشتركة المنقسمة إلى معانٍ ، وغرضنا منه ما ذكرناه .

وليس العقل من العلوم النظرية ، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل ؛ وليس العقل جملة العلوم الضرورية ، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه . فاستبان بذلك أن العقل بعض^(١) من العلوم الضرورية ، وليس كلها .

وسبيل تعيينه والتنقيص عليه أن يقال : كل علم لا يخلو العاقل منه^(٢) عند الذكر فيه^(٣) ، ولا يشاركه فيه من ليس بعقل ، فهو العقل . ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز^(٤) الجائزات واستحالة المستحيلات ؛ كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات ، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن^(٥) النقي أو الإثبات ، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم .

- (١) م ، ح : قصا : بعض . (٢) م : عنه . (٣) م ، ح : قصا : فيه .
(٤) م ، ح : بجواز . (٥) م : من .

باب

القول في حدث العالم

إعلموا أرشدكم الله^(١) أن الموحدين تواطئوا^(٢) على عبارات في أغراضهم ، ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة^(٣) في العبارات الوجيزة . فحما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعاً ، العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته^(٤) . ثم العالم جواهر وأعراض ، فالجوهر هو المتحيز وكل ذي^(٥) حجم متحيز ؛ والعرض هو المعنى القائم بالجواهر ، كالألوان والطعوم والروائح ، والحياة والموت ، والعلوم والإرادات والقدر ، القاعة بالجواهر .

ومما يطلقونه الأكوان ؛ وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق^(٦) ، ويجمعها ما يخص الجواهر بمكان أو تقدير مكان . والجسم في اصطلاح الموحدين المتألف^(٧) ؛ فإذا^(٨) تألف جوهران كانا جسماً^(٩) ، إذ كل واحد^(١٠) مؤلف مع الثاني .

ثم حدث الجواهر يبنى على أصول ؛ منها إثبات الأعراض ؛ ومنها إثبات حدثها ، ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر^(١١) عن

- (١) م : أعلم أرشدك الله . (٢) م ، ح : تواضعوا . (٣) م : قص : الكثيرة .
(٤) م ، ح : قصا : وصفة ذاته . (٥) ل : قص : ذي ، والثابت عن ح م .
(٦) م ، ح : عبارتها : وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . (٧) م ، ح : عبارتها : هو المتألف . (٨) م ، ح : وإذا :
(٩) م ، ح : عبارتهما : كانا جسماً . (١٠) م ، ح : زاد : منها . (١١) ل : الجوهر ؛ والجواهر عن م ، ح .
(١٢) (٢)

الأعراض ، ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها . فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحادث ^(١) حادث .

فأما ^(٢) الأصل الأول ، فقد أنكرته ^(٣) طوائف من الملحدة ، وهو إثبات ^(٤) الأعراض ، وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر . والدليل على إثبات الأعراض أنا إذا ^(٥) رأينا جوهرًا ساكنًا ، ثم رأيناه متحركًا مختصًا بالجهة التي انتقل إليها ، مفارقًا للتي انتقل عنها ، فعلى اضطراب نعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات ، إذ لا استحالة تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى . والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه ، إذا تخصص بالثبوت بدلًا عن الانتفاء المجوز ، افتقر إلى مقتضى يقتضى له الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضًا ^(٦) على البدئية .

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من أن يكون نفس الجوهر ، إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها مادامت نفسه ، ولا استحالة عليه الزوال عنها والانتقال إلى غيرها ، فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عديمًا ، إذ ^(٧) لا فرق بين نفي المقتضى وبين تقدير مقتضى منفي . فإذا ^(٨) صح كون المقتضى

(١) م ، ح : الحوادث . (٢) ح ، عنون هنا بكلمة : فصل .

(٣) م عبارته : فقد أنكرت .

(٤) م قص : وهو إثبات . (٥) م قص : إذا .

(٦) م ، ح عبارتهما : وذلك أيضًا معلوم . (٧) م : لأنه .

(٨) ح ، م عبارتهما : وإذا وضع .

ثابتًا زائدًا على الجوهر ، لم يخل من أن يكون مثلاً له أو خلافاً . ويطلب أن يكون مثلاً ^(١) له فإن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة ، مع تقدير ^(٢) انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضياً ، وليس الأمر كذلك . ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً أولى من الثاني . فإذا ثبت ^(٣) المقتضى الزائد على الجوهر ، وتقرر أنه خلافة ^(٤) ، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو معنى موجبا ، فإن كان معنى موجبا ، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ، إذ لو لم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره ^(٥) . والذي وصفناه هو الغرض الذي ابتغيناه .

وإن قدر مقدّر التخصص فاعلاً ^(٦) ، والكلام في جوهر مستمر الوجود ، كان ذلك محالاً ؛ إذ الباقي لا يفعل ، ولا بد للفاعل من فعل . فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض ؛ وهو من أم ^(٧) الأعراض في إثبات حدث العالم .

والأصل الثاني ، إثبات حدث الأعراض ، والغرض من ذلك

(١) م : مثله . (٢) م قص : تقدير .

(٣) ل زاد : أن ، وتركها م ، ح . (٤) م : خلاف . (٥) م قص : من إيجابه لغيره .

(٦) م زاد : مختاراً . (٧) م عبارته : من أحق ، وح عبارته : من أدق .

يترتب على أصول . منها إيضاح استحالة عدم القديم ، ومنها ^(١) استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها ، ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور . والأولى أن نطرد دلالة ^(٢) في حدث الأعراض .

ونورد هذه الأصول في معرض الأسئلة ، وثبتت المقاصد منها في معرض الأجوبة ، فنقول :

الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة ، ودل طروءها على حدوثها ، وانتفاء السكون بطروءها يقضى بحدث السكون إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه .

فإن قيل : يتم تنسكرون ^(٣) على من يزعم أن الحركة كانت كامنة في الجوهر ، ثم ظهرت وانكمين لظهورها ^(٤) السكون ؟ قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان ^(٥) في المحل الواحد ، وكما نعلم استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون .

ثم لو ظهرت الحركة والسكون مرة واستكننت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكيم عليه ، وذلك يتضمن ثبوت معينين ، يقتضي

(١) ح ٤ م عبارتهما : ومنها تقدير استحالة . الخ (٢) هكذا : « دلالة » في الأصول كلها .
(٣) م عبارته : يتم تنسكرون . (٤) م : ظهورهما . (٥) م : عبارته : لاجتماع ضدان .

أحدهما كون الحركة بادية ، ويقضى الآخر كونها مستكنة خافية ، فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر . ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون ^(١) معينين ، ظهورهما عند ظهور أثرهما ، ككمونهما عند كمون ^(٢) أثرهما ، ويتسلسل القول في ذلك . ثم الحركة توجب كون محلها متحركاً لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن توجب حكمها للزم تجويز ذلك أبداً فيها ، وذلك يقلب جنسها ، ويحيل حقيقة نفسها .

فصل ^(٣)

[في الدليل على استحالة عدم القديم]

فإن قيل : ما الدليل على استحالة عدم القديم ؟ قلنا : الدليل عليه ^(٤) أن عدمه في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً ، حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه ، وهذا معلوم بطلانه ^(٥) ببديهية العقل . فلو ^(٦) قدر في وقت مفروض عدم جائز ، مع تجويز استمرار الوجود بدلا عنه من غير مقتض ، كان ذلك محالاً ^(٧) ، إذ الجائز يفترق إلى مقتض ، والعدم نفي محض يستحيل تعليقه ^(٨) بفاعل مخصص .

(١) م عبارته : السكون والظهور (٢) ح ٤ ل عبارتهما : وكونهما عند حصول أثرهما ، والعبارة التي أنشأها عن م
(٣) م نقص : فصل (٤) م عبارته : الدليل على ذلك (٥) م نقص : بطلانه
(٦) ح ٤ م : ولو (٧) م عبارته : فذلك محال ، و ح عبارته : لكان ذلك محالاً .
(٨) م : تعليقه .

ويستحيل أيضاً حمل العدم على طريان ضد ، فإن الطاريء ليس هو^(١) بمضادة القديم أولى من القديم بمنع ما قُدِّرَ ضدًا له من الطروء . ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم ، إذ لو قُدِّرَ لوجود القديم شرط لكان قديماً مقتراً بعدمه لو قُدِّرَ إلى مقتض ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض مبنى على منع انتقالها ، فما الدليل على منع انتقالها^(٢) ؟ إذ للقاتل أن يقول : الحركة الطارئة^(٣) على جوهر منتقلة إليه من جوهر آخر^(٤) . فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال ، فينبغي أن تقتضي ما وجد انتقال جوهر بها ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها^(٥) انتقالاً ، وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال ؛ ولو انتقل الانتقال لافتقر إلى انتقال ، ثم كذلك القول في الانتقال المنتقل إلى الانتقال ، وذلك يفرض إلى ما لا يتناهى . فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه حدث الأعراض والأصول المرتبطة به .

وأما^(٦) الأصل الثالث ، فهو تبين استحالة تعرى الجواهر عن

(١) م قص : هو

(٢) م قص : فما الدليل على منع انتقالها ؟

(٣) ل قص : الطارئة ، وهي منبئة في ح ٤ م (٤) م عبارته : من جواهر آخر

(٥) ح : بها (٦) م : فأما

الأعراض ، فالذي صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض^(١) وعن جميع^(٢) أضداده ، إن كانت له أضداد ، وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، فإن^(٣) قُدِّرَ عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض . والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى^(٤) والأعراض تسمى الصورة^(٥) . وجوز الصالحى^(٦) الخلو عن جهة^(٧) الأعراض ابتداء . ومنع البصريون^(٨) من المعتزلة^(٩) العرو عن الأكوان ، وجوزوا الخلو عن ما غذاها . وقال

(١) ل قص : فالذي صار إليه أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وهذه العبارة من ح ٤ م (٢) ح عبارته : أحد جميع أضداده . الخ (٣) ح ٤ م : وإن (٤) ح ٤ م زادا : والسادة . الخ (٥) ح ٤ م : تسمى الصور .

(٦) هو صالح بن مسرّح التميمي . كان خارجياً ومن مشاهير المعتزلة ، وأتباعه في مذهبه يسوقون الصالحية (انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٦ نشر مطبعة المعارف بمصر سنة ١٩١٠ هـ) ويختصر هذا الكتاب للرسمي ص ٩٠ أصل وهامش ، نشر الهلال بمصر ١٩٢٤ بتحقيق فيليب حني ، وقد قتل عام ٧٦ هـ كما يذكر الاسفراييني في كتابه التبصير .

(٧) ح قص : جهة ؛ وم عبارته : العرو عن جهة . الخ (٨) بعد أيام الجاحظ للتوفي عام ٢٥٥ هـ انقسمت المعتزلة إلى فرع البصرة ، ومن أعلامه أبو هذيل الصلاف ، والنظام ، والجاحظ ، وأبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم ، ثم فرغ بغداد . ومن أعلامه بشر بن العتمر ، وعصامة بن الأشرس ، وأبو الحسين الحياض صاحب كتاب الانتصار . ويذكر أبو الحسين الملقب أن أول ظهور الاعتزال كان بالبصرة ، وأن معتزلة بغداد أخذوا عن معتزلة البصرة ، وأولهم بشر بن العتمر . انظر التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع طبع بمصر عام ١٩٤٩ م ص ٤٢ — ٤٣ (٩) المعتزلة

الكعي ومتبعوه^(١): يجوز الخلو عن الأكوان ويمتنع العرو عن الألوان. وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن^(٢) الأعراض، بعد قبول الجواهر لها. فيفرض الكلام مع الملحدة في الأكوان، فإن القول فيها يستند إلى الضرورة، فإننا بيدية العقل^(٣) نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة.

ومما يوضح ذلك، أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل^(٤) فلا يتقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع؛ وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبق باجتماع.

وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت^(٥) الأكوان. فإن^(٦) حاولنا ردًا على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتتين: إحداهما الإشتباه بالإجماع^(٧) على امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف بها. فنقول: كل عرض باق، فإنه ينتفي عن محله بطريان ضد فيه^(٨).

(١) هم أتباع عبد الله بن أحمد بن محمد البلخي المعروف بأبي القاسم الكعي. وهو مؤلف كتاب «المقالات» المشهور، وأخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط. وكان يدعى في كل علم، ولم يصل إلى خلاصة شيء من العلوم. توفي في عام ٣١٩ هـ. انظر التبصير للاسفرائيني ص ٥١ - ٥٢.

(٢) م: من. (٣) ح: م: عبارتهما: فإننا بيدية العقل... الخ. (٤) ح: م: عبارتهما: فيما لا يزال. (٥) م: قص: بثبوت (٦) ح: م: وإن (٧) م: باجماع (٨) م: قص: فيه.

ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المتنى به على زعمهم، فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون، إن كان يجوز تقدير الخلو من الألوان ابتداء^(١)، ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض. ونقول أيضا^(٢): الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى، أنه لو قامت به لم يخل عنها، وذلك يفضي لحدته، فإذا جوز الخصم عرو الجوهر^(٣) عن الحوادث، مع قبوله لها صحة وجوازاً، فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري تعالى للحوادث.

والأصل الرابع، يشتمل على إيضاح استحالة حنود لا أول لها. والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة^(٤). فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ماهو عليه، ولم تزل دورة للفلك^(٥) قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله^(٦)، وكل ولد مسبوق بوالده، وكل زرع مسبوق ببذره^(٧)، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة.

فنقول: موجب أصلكم يقضي بدخول حنود^(٨) لا نهاية لأعدادها، ولا غاية لأجادها، على التعاقب في الوجود، وذلك معلوم

(١) م: قص: ابتداء (٢) لعل هذا بدء الكلام عن النكتة الثانية (٣) ح: م: الجواهر (٤) ح: المعتزلة وهو خطأ واضح (٥) م: عبارته: دورة الفلك (٦) ح: م: قصاً: فكل ذلك مسبوق بمثله (٧) ح: قص: وكل زرع مسبوق ببذره (٨) ح: زاد: لا أول لها.

بطلانه بأوائل المقول ، فإننا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها ونقول : من أصل الملاحدة ، أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها ، وما انتفت^(١) عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد ؛ فإذا انصرفت الدورة^(٢) التي قبل هذه الدورات ، أذن انقضاؤها وانهاؤها بتناهيها ، وهذا القدر كافٍ في غرضنا .

فإن قيل : مقام أهل الجنان مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ، قلنا : المستحيل أن يدخل في الوجود مالا يتناهى آخداً على التوالي ، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود مالا يتناهى ، ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات البارئ تعالى مالا يحصره عدد ولا يحصيه أمد . والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ماله أول ، وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر^(٣) .

وضرب المحصلون مثالين في الوجهين ، فقالوا : مثال إثبات حوادث لا أول لها^(٤) ، قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا

(١) ل : انتهت ، والعبارة المذكورة عن ح ، م . (٢) م : قهر : الدورة .

(٣) ل : عبارته ، وليس من حقيقة الحادث ماله آخر . والعبارة التي أفتناها عن ح ، م .

(٤) ح ، م : زادا : قبل كل حادث .

وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً ، فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً . ومثال ما أزمونا ، أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهماً ، ولا أعطيك درهماً إلا وأعطيك بعده ديناراً ، فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط .

فإذا ثبت بما ذكرناه^(١) ، الأعراض وحدوثها ، واستحالة تعري الجواهر عنها ، واستنادها إلى أول ، فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها ، ومالا يسبق الحوادث حادث على الإضرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار .

وهذه اللع كافية في إثبات حدث الجواهر والأعراض ، ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .

(١) م : بما ذكرناه .

باب

القول في إثبات العلم بالصانع

إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه مفتتح الوجود، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه^(١)، وكل وقت ضافه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه^(٢) بالوقوع. وذلك أرشدكم^(٣) الله مستبين على الضرورة، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر. ثم إذا وضع افتقار^(٤) الحادث إلى مخصص على الجملة، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجباً^(٥) لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة معلولها، وإما أن يكون^(٦) طبيعة كما صار إليه الطبائعيون، وإما أن يكون فاعلاً مختاراً^(٧).

وباطل أن يكون جارياً مجرى العلة، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران. فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة؛

(١) م قص : وانتفاؤه
(٢) م عباره : أرشدك الله
(٣) ح عباره : من أن يكون فاعلاً مختاراً أو معنى موجباً
(٤) م قص : وإنما أن يكون فاعلاً مختاراً : وح قديمها عن موضعها ، كما أشير إليه في رقم ٥ من هذا الحاشي
(٥) م عباره : فلتنقض قدم
(٦) ح ع : م : فإذا
(٧) م قص : توجبه
(٨) ح ع : م عباره : أحدهما يشتمل
(٩) ح زاد : سبحانه وتعالى ، م : زاد : تعالى : (٦) ج : هـ : الأصول

فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزلاً، وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم، وقد أقننا الأدلة على حدوثه؛ وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص، ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضى.

ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال. فإن الطبيعة عند مثبتها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع، فإن كانت الطبيعة قديمة، فلتنقض بقدم^(١) العالم، وإن كانت حادثة، فلتكن مقترة إلى مخصص. وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء، ولعنا نرد على الطبائعيين بعد ذلك إن شاء الله عز وجل.

فإن^(٢) بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه^(٣)، أو طبيعة توجده بنفسها لاعلى الاختيار، فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات.

وإذا أحاط العاقل بحدث العالم، واستبان أن له صانعاً، فيتعين عليه بعد ذلك النظر في ثلاثة أصول، يحتوي أحدها^(٤) على ذكر ما يجب لله تعالى من الصفات، والثاني يشتمل على ذكر ما يستحيل عليه، والثالث ينطوي على ذكر ما يجوز من أحكامه^(٥). وتنصرم بذلك هذه الأصول^(٦) قواعد العقائد إن شاء الله.

(١) م عباره : فلتنقض قدم
(٢) ح ع : م : فإذا
(٣) م قص : توجبه
(٤) ح ع : م عباره : أحدهما يشتمل
(٥) ح زاد : سبحانه وتعالى ، م : زاد : تعالى : (٦) ج : هـ : الأصول

باب (١)

القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

اعلم أن صفاته سبحانه ؛ منها نفسية ، ومنها معنوية . وحقيقة صفة النفس ، كل صفة إثبات لنفس ، لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بمعللة قائمة بالموصوف (٢) . والصفات (٣) المعنوية : هي الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معللة بمعللة قائمة بالموصوف .

وتبين القسمين بالمثال أن كون الجوهر متحيزاً هو : (٤) صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه ، وهي غير معللة بزائد على الجوهر ، فكانت من صفات النفس ؛ وكون العالم عالماً ، معلل بالعلم القائم بالعالم ، فكانت هذه الصفة وما يظاهرها في غرضنا من الصفات المعنوية .

وسبيلنا أن نتعرض في هذا المعتقد لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للباري تعالى ، ونفتتها بالنظر في ثبوت وجوده . فإن قال قائل : قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع ، فبم

(١) م نقص كلمة : باب .

(٢) ل نقص : بمعللة قائمة بالموصوف ؛ والذي أثبتناه عن ح ، م .

(٣) ل : والصفة ، والذكر عن ح ، م .

(٤) في ل : هي ، والذي أثبتناه عن ح ، م لم يذكر هو أو هي .

تذكرون (١) على من يقدر الصانع عدماً ؟ قلنا : المدم عندنا (٢) نفى محض وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات ، ولا فرق بين صانع منفي ، وبين تقدير الصانع منفي (٣) من كل وجه ؛ بل نفى الصانع وإن كان باطلاً بالدليل القاطع ، فالقول به (٤) متناقض في نفسه ، والمصير إلى إثبات صانع منفي متناقض . وإعنا يلزم القول بالصانع المعدوم المعزلة ، من حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات ، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجناس .

والوجه المرضي (٥) أن لا يعد الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفس الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر ، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد . والأئمة رضي الله عنهم متوسعون في عد الوجود من الصفات ، والعلم به علم بالذات .

فصل (٦)

الدليل على قدم الباري تعالى

فإن قيل : ما الدليل على قدم الباري تعالى بعد ثبوت العلم بوجوده ،

(١) م : تذكرون . (٢) م نقص : عندنا .

(٣) ح ، م عابرتها : ولا فرق بين نفى الصانع وبين تقدير صانع منفي .

(٤) ح ، م زائداً : غير . (٥) م : يقين المرضي .

(٦) م نقص : فصل .

وما حقيقة القدم أولاً ؟ قلنا : ذهب بعض الأئمة إلى أن القديم هو الذي لا أول لوجوده .

وقال شيخنا^(١) رحمه الله عليه : كل موجود استمر وجوده وتقدم زمنياً متطاولاً ، فإنه يسمى قديماً في إطلاق اللسان ، قال الله تعالى : « حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ »^(٢)

وغرضنا نصيب الدليل على أن وجود القديم غير مفتتح ، والدليل عليه أنه لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث ، وكذلك القول في محدثه ، وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وقد سبق إيضاح بطلان ذلك

فإن قيل : في إثبات موجود لا أول له إثبات أوقات متعاقبة لا نهاية لها ، إذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات ، وذلك يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها ؛ قلنا : هذا زلل ممن ظنه ، فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجوداً ، وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود به فهو وقته ، والمستمر في العادات^(٣) التعبير بالأوقات عن حركات الفلك ، وتعاقب الجديدين

(١) ذكرنا في المقدمة أن الجويني تخرج في علم الكلام على أبي القاسم عبد الجبار بن علي الإسفرائيني تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرائيني ، التخرج على أبي الحسن الباهلي ، تلميذ إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري .
(٢) يس ٣٦ : ٣٩ ونص الآية الكريمة : (والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم)
(٣) ح ، م : في العادة

فإذا تبين ذلك في معنى الوقت ، فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر ، إذا لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ، ولو افتقر كل موجود إلى وقت ، وقدرت الأوقات موجودة ، لافتقرت إلى أوقات ، وذلك يجر إلى جهالات لا ينتجها عاقل ، والباري سبحانه^(١) قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته ، لا يقارنه حادث .

فصل

[قيام الله تعالى بنفسه]

الباري سبحانه وتعالى قائم بنفسه ، متعال عن الافتقار إلى محل يحله أو مكان يُقَلُّه . واختلفت عبارات الأئمة رحمهم الله تعالى ، في معنى القائم بالنفس ؛ فمنهم من قال : هو الموجود المستغنى عن المحل ، والجوهر على ذلك قائم بنفسه ؛ وقال الأستاذ الإمام أبو إسحاق رحمه الله^(٢) : القائم بالنفس هو الموجود^(٣) المستغنى عن المحل والمخصص ؛ وذلك يختص عنده بالباري تعالى ، إذ الجوهر^(٤) وإن لم يفتقر إلى محل يحله ، فقد افتقر وجوده ابتداء إلى تخصيص قادر .

(١) ح : والباري تعالى ؛ م : فالباري سبحانه .
(٢) هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرائيني ، الملقب بركن الدين ، الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي ، له التصانيف الجليلة ، التي منها كتابه الكبير الذي سماه « جامع الحاوي في أصول الدين والرد على الملحدين » في خمسة مجلدات . توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨ هـ ببغداد ، ودفن ببلدة إسفراين . عن ابن خلكان .
(٣) م نقص : هو الموجود . (٤) م : فالجوهر .
(٣)

والغرض المعنى من هذا الفصل ، هو إقامة الدليل على تقدس الرب تبارك وتعالى عن الحاجة إلى محل . والدليل عليه أنه لو حل محلاً ، واقتصر وجوده إليه ، لكان المحل قديماً ، ولكان هو صفة له ، إذ كل محل موصوف بما قام به ، والصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني . وسنبين وجوب اتصاف الباري بكونه حياً عالمناً قادراً .

فصل

[من صفات الله المخالفة للحوادث]

من صفات نفس القديم تعالى مخالفته للحوادث ، فالرب تعالى لا يشبه شيئاً من الحوادث ، ولا يشبهه شيء منها .

ولا بد في صدر هذا الفصل من التنبيه على حقيقة المثليين والمخالفين . فالمثلان كل موجودين سدّ أحدهما مسدّ الآخر ، وربما قيل في أحدهما : هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والأولى العبارة الأولى . والمختلفان كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني .

وذهب ابن الجبائي^(١) ومتأخرو المعتزلة إلى أن المثليين هما الشيثان

(١) هو عبد السلام بن محمد أبو هاشم ابن الجبائي ، وأتباعه يسمون البهشية . توفي عام ٣٢١ هـ . ويذكر صاحب التصدير ص ٥٣ أن أكثر المعتزلة اليوم على مذهبه ؛ لأن صاحب إسماعيل بن عباد وزير آل بويه كان يدعو إلى مذهبه . وسمى أصحابه أيضاً بالتمية ، لتجوين كون العبد مستحقاً للذم والعقاب على ما لم يفعل .

المشتركان في أخص الصفات . ثم قالوا : الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعللة ؛ وعلى هذا المذهب بنوا كثيراً من الأهواء ، وهو باطل . فإن الأخص لو أوجب الاشتراك فيه الاشتراك في سائر الصفات النفسية ، لامتنع مشاركة الشيء خلافه في صفات العموم ، إذ هما غير مشتركين في الأخص ، فإذا فقدت العلة لزم انتفاء المعلول . وقد علمنا أن السواد^(٢) المخالف للحركة بالأخص مشارك لها في الحدث والوجود والعرضية وغيرها ، فيبطل تعليل التماثل في الصفات بالاشتراك في الأخص . ومما يبطل ذلك ، أن الشيء عندهم يماثل مثله بما يخالف به خلافه . ثم العلم مخالف للقدرة في كونه علماً على الضرورة ، ومنكر ذلك جاحد لها ، وذلك يبطل المصير إلى أن المخالفة والمماثلة تقعان بالأخص .

فالوجه^(٣) بعد بطلان اعتبار^(٤) الأخص لتعليله ، أن نقول : لا بد من رعاية جمع صفات النفس في تبين المماثلة ، وقد بطل التعليل بشيء منها ، فلا وجه إلا ذكر جميعها . وقد تقضت المعتزلة أصلها ، حيث أثبتوا للباري سبحانه وتعالى إرادة حادثة ، يستحيل عليها القيام بالحال ، وقضوا بأنها مثل لإرادتنا القائمة بالمحل ، وهذا اعتراف بالاشتراك في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات .

(١) ح : البياض . (٢) ح : والوجه . (٣) ح : نفس : اعتبار .

فصل

[في المثليين والخلافيين]

فإن قيل : هل يجوز أن يستبد أحد المثليين بحكم عن مماثله ؟ أم هل يجوز أن يشارك أحد الخلافيين في حكم ما يخالفه ؟ قلنا : هذا السؤال يشتمل على مسألتين .

فأما الأولى ، فالجواب عنها أن الشيء لا يستبد بصفة نفس عن مثله ، ويجوز أن ينفرد بصفة معنى وقوعا يجوز مثلها على مماثله .

وبيان ذلك بالمثال أن الجواهر متماثلة لاستوائها في صفات الأنفس ، إذ لا يستبد جوهر عن جوهر بالتميز وقبول الأعراض ، إلى غير ذلك من صفات الأنفس ، وقد يختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها في سائر الجواهر . فخرج من ذلك أن اختصاص الشيء ببعض الصفات الجائزة على مماثله لا يقدح في مماثلته له ، فإن الشيء مماثل ما يماثله لنفسه ، فيراعى في حكم المماثلة صفات الأنفس . فالطواري^(١) الجائزة لا تحيل صفات الأنفس .

وأما^(٢) المسألة الثانية التي تضمنها السؤال ، فالوجه فيها^(٣) أن لا يتمتع^(٤) مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم ؛

(١) ح ، م ، والطواري . (٢) عن ح ، م ، وفي ل : فأما . (٣) م : فيه . (٤) ح عبارته : أنه لا يتمتع ؛ وم : أن لا يتمتع .

فالسواد^(١) وإن خالف البياض فإنه يشاركه في الوجود ، وكونهما عرضين لو نين ، إلى غير ذلك .

وغيرنا من التعرض لهذه^(٢) المسألة الرد على طوائف من الباطنية^(٣) ، حيث قالوا : لا يثبت للباري ، تعالى عن قولهم ، صفة من صفات الإثبات . وزعموا أنهم لو وصفوا القديم^(٤) بكونه موجوداً ذاتاً^(٥) ، لكان ذلك تشبيهاً منهم له بالحوادث ، إذ هي ذوات موجودات . وسلوكوا مسلك النفي فيما يسألون عنه من صفات الإثبات . فإذا^(٦) قيل لهم الصانع موجود ، أبوا ذلك ، وقالوا : إنه ليس بعدادوم .

وهذا الذي قالوه لا تحقيق له . فإننا نقول : باضطراد نعلم أنه ليس بين الانتفاء والثبوت درجة ؛ وهؤلاء إن نقوا الصانع أقيمت عليهم الدلائل^(٧) في إثبات العلم به ، وإن أثبتوه لزعمهم من إثباته

(١) ح ، م : فإن السواد (٢) م : في هذه (٣) الباطنية جماعة ترى أن لكل ظاهر باطن ، ولكل شرع تأويل ، كما يذكر الشهرستاني . وزعمون مع هذا أنهم أصحاب التعاليم ، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم ، كما يذكر الغزالي في المنقذ من الضلال . ومن فرقها الإسماعيلية ، والدروز ، والرافضة ، وبعض الشيعة . وهي من الطوائف التي ليست من الإسلام وإن انتسبت إليه ، كما يذكر الرسعي في مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ ، ١٧٠ ، ١٨٠ . وانظر في أصل ظهورها وعظم خطرهما على جميع الأديان ص ٨٣ وما بعدها من التبصير في الدين للاستفراحي ، نشر عزت العطار الحسيني بمصر سنة ١٩٤٠ م .

(٤) م عبارته : لو وصفوه بكونه موجوداً

(٥) ح عبارته : بكونه ذاتاً موجوداً (٦) ح : فإن

(٧) ح : الدلائل القواطع ؛ م : القواطع ، وقص : الدلائل .

ما حذروه ، إذا الحوادث ثابتة تتضمن إثباته^(١) . فإن^(٢) زعموا أن الصانع ثابت ولكن لا نسميه ثابتاً ، لم يغنهم ذلك ؛ فإن التماثل والاختلاف يتعلقان بما ثبت عقلاً ، دون ما يطلق في اللغات والتسميات . ثم يلزمهم أن يصفوا الرب تعالى بالوجود ، ويمتنعوا من^(٣) وصف الحوادث به ، ففي^(٤) ذلك حصول غرضهم ؛ فبطل ما قالوه من كل وجه .

فإن قيل : فهل تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث في الوجود ، أم تأبون ذلك ؟ قلنا : هذا مالا سبيل إلى إطلاقه ؛ فإن القائل إذا قال الرب تعالى يماثل الحوادث ، فقد وصف ذاته بالمماثلة ، وإنما يشارك القديم الحادث في حكم واحد ، فلا وجه لإطلاق التشبيه والتمثيل عموماً ، ثم رده إلى خصوص . بل الوجه أن يقال : حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهداً وغائباً ، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عداه .

فإن قيل : ألسنم تطلقون كونه مخالفاً لخلقه ، وإن كان مشاركاً للحوادث في الوجود ؟ قلنا : المخالفة بين الخلافيين لا تجري مجرى المماثلة ؛ فإن المماثلة من حقيقتها تساوي المثليين الموصوفين بها في جميع صفات النفس ، والمخالفة لا تقتضي الاختلاف في جميع الصفات ؛ إذ لا تتحقق المخالفة

(١) ح ٤ م قصا : تتضمن إثباته

(٢) ح ٤ م : وإن

(٣) ح ٤ م : عن

(٤) ح ٤ م : وفي

إلا بين موجودين ، فمن ضرورة إطلاق المخالفة التعرض لاشتراك المختلفين في الوجود . فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك في صفات النفس لم نطلقها ، والاختلاف ليس من موضوعه التباين في كل الصفات .

فصل

[فيما يستحيل اتصاف الله به]

فإن قال قائل : قد ذكرت أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحدث في بعض صفات الإثبات ، ففصلوا ما يختص بالحوادث^(١) من الصفات ، وهي استحيل في حكم الإله . قلنا : نذكر أولاً ما يختص الجواهر به . فما تختص الجواهر به التحيز ، ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله^(٢) سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصيص بالجهات .

وذهب الكرامية^(٣) وبعض الحشوية^(٤) إلى أن الباري ، تعالى عن قولهم ، متحيز مختص بجهة فوق ، تعالى الله عن قولهم . ومن الدليل

(١) ح ٤ م عبارتهما : ما يختص الحوادث به من الصفات .

(٢) ح ٤ م عبارتهما : أن القديم يتعالى عن التحيز .

(٣) الكرامية فرقة غالية في التجسيم ، تزعم أن لله جسماً وأعضاء ، وأنه يتحرك ويجلس .. وزعيم هذه الفرقة محمد بن كرام من سجنان ، وقد ضل به كثيرون . توفي عام ٢٥٥ أو ٢٥٦ هـ . وقد ترجم له بالساج ابن عساكر .

(٤) الحشوية طائفة من المحدثين بالغوا في إجراء الآيات والأحاديث ، التي قد يفهم منها التشبيه ، على ظاهرها ، فوقعوا في التجسيم الغليظ ، حتى أئمتوا الله تعالى جسماً وأعضاءاً .

على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحازاة^(١) مع الأجسام، وكل ما حازى الأحسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحازيها منه بعضه، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح. ثم ما يحازى الأجرام يجوز أن يماسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثاً، إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسمة والمباينة على ما سبق. فإن طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزاً؛ وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر.

فإن استدلووا بظاهر قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»^(٢)، فالوجه معارضتهم بآي يساعدوننا على تأويلها، منها قوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم»^(٣)، وقوله تعالى: «أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت»^(٤). فنسألهم عن معنى ذلك؛ فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة والعلم، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع^(٥) في اللغة، إذ العرب تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر

(١) ح ٤ م: المحاذيات. (٢) طه ك ٢٠ : ٥.

(٣) الحديد م ٥٧ : ٤.

(٤) الرعد م ١٣ : ٣٣. وهذه الآية غير مذكورة في ح ٢ م.

(٥) ح ٤ م: سايع (بالسين المهملة والغين المعجمة).

أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره^(١) على ما دونه.

فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبيء عن سبق مكافئة ومحاولة، قلنا: هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن^(٢) ذلك لأنبأ عنه القهر. ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبيء عن^(٣) اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر. ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش^(٤)، وهذا تأويل سفيان الثوري رحمه الله^(٥) واستشهد عليه بقوله تعالى: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان»^(٦)، معناه قصد إليها. فإن قيل: هلا أجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل، مصيراً^(٧) إلى أنها من التشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله، قلنا: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبيء عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم^(٨)؛ وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم، وإن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر، والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له،

(١) م عبارته: تنبيهاً بالذكر على ما دونه (٢) : (٣) ل: على؛ وما أثبتناه عن ح ٤ م (٤) ح قصص: العرش. (٥) يذكر ابن خلكان أنه كان إماماً في علم الحديث وغيره، وأجمع الناس على دينه وورعه وزهده وثقته، وهو أحد الأئمة المجتهدين. ويقال لأنه كان رأس الناس في زمانه، كما كان كذلك عمر بن الخطاب في زمانه توفي بالبصرة سنة ٦٦١ هـ وقد أراده المهدي العباس على قضاء الكوفة فأبى. (٦) فصلت ك ٤١ : ١١.

(٧) ح زاد: منكم (٨) ح عبارته: فهو التزام التجسيم

وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول^(١) مستقر في موجب الشرع . والإعراض^(٢) عن التأويل حذاراً من موافقة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام ، واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعرض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون . والمعنى بقوله تعالى : «وأخر متشابهات»^(٣) الآية ، مراجعة منكري البعث لرسول الله صلى الله عليه وسلم في استعجال^(٤) الساعة ، والسؤال عن منتهاها وموقعها ومرساها . والمراد بقوله تعالى : «وما يعلم تأويله إلا الله»^(٥) ، أى وما يعلم مآله إلا الله ، ويشهد لذلك قوله تعالى : «هل ينظرون إلا تأويله» الآية^(٦) ، والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة .

فصل

[في أن الله ليس جسماً خلافاً للكرامية]

صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب تعالى عن قولهم جسماً ، وسبيل مفاحتهم بالكلام أن تقول : الجسم هو المؤلف^(٧) في حقيقة

اللغة ، ولذلك يقال في شخص فضل شخصاً بالعبالة^(١) وكثرة تآلف الأجزاء إنه أجسم منه وإنه جسيم ، ولا وجه لحمل المبالغة إلا على تآلف الأجزاء . فإذا أنبأتنا المبالغة المأخوذة من الجسم على^(٢) زيادة التأليف ، فاسم الجسم يجب أن يدل على أصل التأليف ؛ إذ الأعم لما دل على منزلة في العلم ، دل العالم على أصله .

ثم نقول : إن سميتم البارئ تعالى جسماً وأثبتتم له حقائق الأجسام ، فقد تعرضتم لأمرين : إما تقص^(٣) دلالة^(٤) حدث الجواهر ، فإن مبناها على قبولها للتأليف^(٥) والمماساة والمباينة ؛ وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع^(٦) . وكلاهما خروج عن الدين ، وانسلاخ عن ربة المسلمين^(٧) .

ومن زعم منهم أنه لا يثبت للبارئ تعالى أحكام الأجسام ، وإنما^(٨) المعنى بتسميته جسماً الدلالة على وجوده ؛ فإن قالوا ذلك^(٩) قيل لهم : لم تحكمم بتسمية ربكم باسم ينبيء عما يستحيل في صفته ، من غير أن يرد به شرع أو يستقر فيه سمع ، وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسداً ،

(١) العبل : الضخم من كل شيء ، والعبالة : الضخامة (٢) ح ، م : عن (٣) ح ، م : عبارتهما : إما أن تقضوا (٤) م : دلالات (٥) ح : عبارته : قبولها للتأليف (٦) ح : عبارته : قيام الحوادث بالصانع وهو دلالة الحدث في وجود الصانع (٧) ح م قصا : وانسلاخ عن ربة المسلمين (٨) م : قص وانما (٩) ح م قصا : فإن قالوا ذلك ؛ والذي أثبتناه عن م

(١) ح ، م : عبارتهما : على محمل قويم في العقول مستقيم في موجب الشرع (٢) ح : أو الإعراض . . . الخ (٣) آل عمران م ٣ : ٧ (٤) ل : استعجاله ، والذي أثبتناه عن م (٥) آل عمران م ٣ : ٧ (٦) الأعراف ك ٧ : ٥٣ (٧) م : المؤلف

ثم يحمل الجسد على الوجود؟ فإن قيل: إذا لم يمتنع تسمية الإله نفساً، كما دل عليه قوله تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»^(١)، فلا يمتنع أيضاً تسميته جسماً؛ قلنا: لا يسوغ القياس في إثبات أسماء الرب سبحانه وتعالى، إذ لو ساغ^(٢) ذلك لساغ مثله في الجسد. على أن النفس يراد بها^(٣) الوجود؛ ولذلك يحسن قول القائل: نفس العرض والعرض نفسه، ولا يصح^(٤) أن يقال: جسم العرض، ثم الأصل اتباع الشرع.

فصل

[في عدم قبول الله للأعراض]

مما^(٦) يخالف الجوهر^(٧) فيه حكم الإله قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث، والرب سبحانه وتعالى يتقدس عن قبول الحوادث. وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب تعالى عن قولهم: ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث، وصار إلى جهالة لم يسبقوا إليها، فقالوا: القول الحادث يقوم بذات الرب سبحانه وتعالى، وهو غير قائل به، وإنما هو^(٨) قائل بالقائلة.

(١) المائة م ٥ : ١١٦ ح : (٢) لو شاع (بالشيف المعجمة) ح : (٣) م : (٤) م : ولا يحسن (٥) ح : م : يقول (٦) م : ومما (٧) ل : الجوهر : وما أثبتناه عن ح ٦ م (٨) ل : عبارته : وإنما هو عين قائل بالقائلة : وما أثبتناه عن ح ٦ م

وحقيقة أصلهم أن أسماء الرب لا يجوز أن تتجدد، ولذلك وصفوه بكونه خالقاً في الأزل، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به، وتنكبوا^(١) عن^(٢) إثبات وصف جديد له ذكرًا وقولا. والدليل على بطلان ما قالوه، أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها، لما سبق تقريره في الجواهر^(٣)، حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض، ومالم^(٤) يخل من الحوادث لم يسبقها، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع.

ولا يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض، على تفصيل لهم أشرنا إليه، وإثباتهم أحكاماً متجددة لذات الباري تعالى من الإرادات الحادثة^(٥) القاعة، لا بحال على زعمهم. ويصدم أيضاً عن طرد دليلهم^(٦) في هذه المسألة، أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدث، لم يبعد مثل ذلك في اعتوار أنفس الأعراض على الذات.

وتقول للكرامية: مصيركم إلى إثبات قول حادث مع تقيكم اتصاف الباري به تناقض، إذ لو جاز قيام معنى بمحل غائب من غير أن

(١) ل : وتنكبوا : وما أثبتناه عن ح ٦ م (٢) م : قص : عن (٣) ح : عبارته : في الجواهر من حيث ... الخ (٤) ح ٦ م : ولو يخل ... الخ (٥) م : عبارته : تعالى عن الإرادة الحادثة (٦) م : عبارته : عن طرد دليل ... الخ

يتصف بحكمه ، لجاز شاهداً قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني ، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات . ثم تقول لهم : إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام ألوان حادثة بذاته على التعاقب ، وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقونا على استحالة قيامه به سبحانه^(١) من الحوادث ، ومما يلزمهم تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته ، على حسب أصلهم في القول والإرادة الحادثتين^(٢) ، ولا يجدون بين ما جوزوه وامتنعوا منه فصلاً .

وتقول أيضاً : إذا^(٣) وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزاً ، وكل متحيز حجم وجرم ، فلا يقرر^(٤) في المعقول خلوا لأجرام عن الألوان^(٥) ، فما المانع من تجويز قيام الألوان^(٦) بذات الرب . ولا محيص لهم عن شيء مما ألزموه .

فصل

في الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرًا

والتنصيص على نكت في الرد على النصاري

الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز ، وقد أوضحنا الدليل

على استحالة كون الباري تعالى متحيزاً . وقد يحد الجوهر بالقابل للأعراض ، وقد تبين استحالة قبول الباري سبحانه وتعالى للحوادث . ومن وصف الباري تعالى بكونه جوهرًا ، قسم الكلام عليه ، وقيل له : إن أردت بتسميته جوهرًا اتصافه بخصائص الجواهر ، فقد سبقت الأدلة^(١) على استحالة ذلك عليه^(٢) . وإن أردت التسمية^(٣) من غير وصفه بحقيقته وخاصيته ، فالتسميتان تتلقى من السمع ؛ إذ العقول لا تدل عليها ، وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعية ، ولا يسوغ^(٤) في^(٥) شيء من الملل التحكم بتسمية الباري تلقيناً^(٦) .

وذهبت النصاري إلى أن الباري ، سبحانه وتعالى عن قولهم ، جوهر ، وأنه^(٧) ثالث ثلاثة ، وعنوا بكونه جوهرًا أنه أصل للأقانيم^(٨) . والأقانيم عندهم ثلاثة : الوجود ، والحياة ، والعلم . ثم يعبرون عن الوجود بالأب ، وعن العلم بالكلمة ، وقد يسمونه ابنًا^(٩) ، ويعبرون عن الحياة بروح القدس . ولا يعنون بالكلمة الكلام ، فإن الكلام مخلوق عندهم^(١٠) .

(١) م : الدلالة (٢) م : استحالتها عليه (٣) م : تسمية (٤) ل ، ح : ولا يصوغ بالصاد المهملة ، والمثبت عن م (٥) ح : نفس : في (٦) م : تلقيناً (بالباء الموحدة) (٧) ح ، م : قصا : وأنه (٨) ح ، م : عبارتهما : أصل الأقانيم (٩) ح : عبارته : يسمونه الابن . (١٠) ح : عبارته : عندهم مخلوق .

(١) ل ، م : قصا : سبحانه ، والمثبت عن ح (٢) ل ، م : الحادثتين ؛ والمثبت عن ح (٣) م : قد (٤) ح : ولا يتقدر ، م : ولا يتعذر (٥) ل : على الألوان ، م : عن الأكوان ؛ والمثبت عن ح (٦) ح : قيام ألوان ، م : قيام الأكوان

ثم هذه ^(١) الأقانيم هي الجوهر عندهم بلا مزيد، والجوهر واحد ^(٢) والأقانيم ثلاثة، وليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها، بل هي للجوهر في حكم الأحوال عند مثبتتها من الإسلاميين. والحال مثل التحيز للجوهر، وهو ^(٣) حال زائدة على وجود الجوهر. ولا تتصف ^(٤) الحال بالعدم ولا بالوجود، ولكنها صفة وجود، والأقانيم حالة ^(٥) محل الأحوال عند النصارى.

ثم زعموا أن الكلمة اتحدت بالمسيح، وتدرعت بالناسوت منه ^(٦)، واختلفت مذاهبهم في تدرع اللاهوت بالناسوت؛ فزعم بعضهم أن المعنى به حلول الكلمة جسد المسيح، كما يحل العرض محله؛ وذهبت الروم ^(٧) إلى أن الكلمة مازجت جسد المسيح، وخالطته مغالطة الحجر اللين.

فهذه أصول مذاهبهم، فنقول لهم ^(٨): لا معنى لحصركم الأقانيم فيما ذكرتموه، وبهم تنكرون على من يزعم أن الأقانيم أربعة، منها

(١) م : وهذه (٢) م زاد : عندهم.

(٣) م : فهي حالة : ح : فهو حال (٤) م : يتصف (٥) م نقص : حالة

(٦) ح نقص : منه (٧) كبار فرق النصارى ثلاثة : للملكانية والنسطورية واليقونية والملكانية أصحاب ملكا الذي ظهر بالروم وتولى عليها، ومعظم الروم ملكانية. ويقول بعضهم بأن الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الحجر اللين أو الماء اللين. الشهرستاني : اللين والنحل ج ١ عند عن الكلام النصارى.

(٨) ح ، م نقص : لهم

القدرة، فليس إخراج القدرة من الأقانيم أولى من إخراج العلم. وكذلك إن ساغ المصير إلى أن الوجود أقنوم، فلا يمتنع عدّ البقاء أقنوماً، ويلزمون السمع والبصر علي نحو ^(١) ما تقدم ^(٢).

ونقول لهم : إذا زعمتم أن الكلمة تدرع بالمسيح ^(٣)، وفسرتموه بالحلول، قيل لكم : العلم المسمى كلمة، هل يفارق الجوهر أم لا ^(٤)، فإن زعموا ^(٥) أنه يفارقه ^(٦)، لزمهم فيه ^(٧) أن يقولوا : لم يكن للجوهر أقنوم العلم لما كان العلم ^(٨) متدرعاً بالمسيح، وهذا مما يابونه.

فإن زعموا أن أقنوم العلم لم يفارق الجوهر، استحال مع ذلك حلوله في جسد المسيح ^(٩) عيسى عليه السلام مع اختصاصه بالجوهر الأول، فإنه يمتنع حلول عرض في جسم مع بقاء ذلك العرض في جسم آخر؛ فإذا امتنع ذلك في العرض، فلا ن يمتنع ذلك ^(١٠) في الخاصية التي تنزل منزلة صفات النفس أولى. ولو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح،

(١) ح نقص : نحو (٢) ح زاد : ذكره

(٣) ح عبارته : تدرعت بالمسيح

(٤) ح عبارته : العلم المسمى جوهرًا هل يقارن الكلمة ؟ وفي م : العلم المسمى كلمة هل فارقت الجوهر ؟ (٥) م : فإن قالوا

(٦) م : أنه فارقه (٧) ح ، م : لزمهم منه

(٨) ح ، م : نقصا : العلم

(٩) ح عبارته : حلوله في جسد المسيح مع اختصاصه .. الخ ؛ م عبارته : حلوله في جسد عيسى .. الخ (١٠) ح ، م : نقصا : ذلك

لجاز أن يتحد الجوهر بالناسوت^(١)، ولا فصل في ذلك، وقد منعوا اتحاد الجوهر^(٢) بالناسوت.

ويقال لهم: إذا اتحدت الكلمة بالمسيح، فهلا^(٣) اتحد به روح القدس، وهو أقنوم الحياة، فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة؟ وكل ذلك يوضح خبط النصارى.

والرد على الروم في الاختلاط بثابة الرد على أصحاب الحلول؛ ويخصصون بأن الاختلاط إنما يتصف به الأجرام والأجسام، فكيف وجهه في الأقنوم الذي هو خاصية!^(٤)

ومما يصعب موقعه عليهم أن نقول: بم تنكرون على من يزعم أن الكلمة اتحدت بموسى صلوات الله عليه، ولذلك كان يقلب العصا ثعباناً مدينًا، ويفلق البحر أفلاقاً^(٥)، كالأطواد، إلى غير ذلك من آياته عليه السلام^(٦)؟

والذي اتحلوا^(٧) فاسد معتقدهم من أجله، ما ظهر على يد عيسى صلى الله عليه وسلم من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله.

(١) م عبارته: أن يتحد الجوهر نفسه بالمسيح

(٢) ل عبارته: وقد منعوا اتحاد الجوهر؛ والزيادة عن م

(٣) ل: فهل لا (وهو خطأ في الكتابة) (٤) م: خاصيته

(٥) م عبارته: ويفلق البحر أفراقاً؛ ح عبارته: ويفلق البحر أفلاقاً فرقا

(٦) ل، م قصا: عليه السلام، وهي عن ح (٧) م عبارته: والذي تخيلوا . الخ

فإذا عورضوا بآيات غيره من الأنبياء عليهم السلام، اضطربت مذاهبهم، ولم يرجعوا إلى محصل، إذ أصلهم أن الاتحاد لم يقع إلا بالمسيح عليه السلام.

ثم مذهبهم أن الأقانيم آلهة، والنصارى مع اختلاف فرقها مجتمعون على التثليث؛ فنقول لهم: كل أقنوم لا يتصف عندكم بالوجود على حياله، فكيف يتصف بالإلهية ما لا يتصف بالوجود؟

وسنقيم واضح الأدلة على أن الإله يجب أن يكون حياً عالمًا قادرًا، فلو كان أقنوم العلم إلهًا لوجب أن يكون حياً قادراً. ثم يقال لهم: هلا جعلتم الآلهة أربعة: الجوهر، والوجود، والحياة، والعلم؟ لو لا الركون إلى محض التحكم في الدين!

ثم أطبقت النصارى على أن المسيح إله، وأطبقوا على أنه ابن^(١)، واتفقوا على أنه لاهوت وناسوت^(٢)، وهذه مناقضات؛ فإن إطلاق اسم الإله لمحض^(٣) حكم الإلهية، وليس المسيح إلهًا محضًا. ثم أطبقوا على^(٤) أن المسيح صلب، ولما روجعوا قالوا: المصلوب الناسوت، والناسوت المحض ليس هو المسيح. ونعتضد الرد عليهم بإثبات الوحدةانية، وفيما قلناه أكمل مقنع.

(١) ح ٤ م: ابن الإله

(٢) م عبارته: ناسوت ولاهوت

(٣) م عبارته: فإن إطلاق اسم الإله لمحض حكم الإلهية . الخ

(٤) ل، م قصا: على؛ وما أثبتناه عن ح

باب العلم بالوحدانية

الباري^(١) سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين^(٢) الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك^(٣). والرب سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدس عن قبول التبعض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية. إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف؛ إذ لو كان كذلك، تعالى الله عنه وتقدس، لكان كل بعض قائماً بنفسه عالماً حياً قادراً، وذلك تصريح بإثبات إلهين^(٤).

والفرض من ذلك يبتنى^(٥) على أن حكم العلم يختص بما قام به، وكذلك القول في جملة المعاني الموجبة أحكامها لما قامت به. ولوقدر بعضين، وحكم بقيام العلم والقدرة والحياة بأحدهما، فهو الإله، والزائد عليه قديم على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الألوهية، وذلك

(١) م : الرب تعالى

(٢) م : الموحدين

(٣) ح : ولو قيل الواحد الشيء الواحد لاكتفى بذلك (٤) ح : الإلهين

(٥) ل : يبنى ؛ ح : يبنى ؛ م : يبتنى .

ما نوضح بطلانه في آخر هذا الباب^(١). فإذا، اتضح المراد^(٢) من حقيقة الوحدانية على الجملة^(٣).

فالمقصود من عقد^(٤) هذا الباب إيضاح الدليل على أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلهين. والدليل عليه، أننا لو قدرنا إلهين، وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه، فتتصدى^(٥) لنا وجوه كلها مستحيلة^(٦). وذلك أنا لو فرضنا نفوذ إرادتهما ووقوع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل. ويستحيل أيضاً أن لا تنفذ إرادتهما، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد. ويستحيل أيضاً الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، وسندل على استحالة ثبوت قديم عاجز.

فإن قيل : رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريد الآخر^(٧)؟

(١) م عبارته : وذلك نوضح إبطاله في آخر الباب إن شاء الله

(٢) م : الرد (٣) ح ، م : المجسمة

(٤) م قص : عقد (٥) م : فيتصدى (٦) ح عبارته : مستحيلة كلها

(٧) ح عبارته : ما يريد الآخر الثاني

قلنا هذه الدلالة تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه، وهي مطردة^(١) أيضاً على تقدير الاتفاق؛ فإن إرادة تحريك الجسم من أحدهما مع إرادة الثاني تسكينه ممكنة غير مستحيلة، وكل ما دل وقوعه على العجز^(٢) والاتصاف ببعض القصور دل جوازه على مثله. والدليل عليه أن من اعتقد جواز قيام الحوادث بالتقديم، ملتزماً ما يفرض^(٣) إلى الحكم بحدته، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث به^(٤) وقوعاً وتحققاً. والجاري من أحد^(٥) المحدثين في تنفيذ إرادته المتصدى لأن يمنع عرضة للنقص، كالمصدود عما يريد حقا بتسوية^(٦) بين من يجوز ضده وبين من اتفق رده.

فإن قيل: بم تكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين في الإرادة غير جائز ولا واقع؟ قلنا: لو قدرنا انفراد أحدهما لما امتنع في قضية العقل إرادته تحريك الجسم في الوقت المفروض، ولو قدرنا انفراد الثاني لم تمتنع إرادته تسكينه. ولا^(٧) توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير أحكام صفاتها؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع، ما يجوز عند تقدير الانفراد.

(١) ح ٦ م عبارتها: وهي جارية

(٢) ح ٦ م عبارتها: على الحدوث (٣) ح ٦ م زادا: به (٤) م نقص: به

(٥) ل نقص: أحد؛ والزيادة عن م (٦) ح ٦ م: تسوية (٧) ل: فلا

وقال بعض الحذاق: غايتنا في دلالة التمانع، إمتناع وقوع مرادين^(١)؛ وإثبات قديمين على قضية هذا السؤال يفرض إلى منع، ما يجوز لكل قديم لو قدرنا انفراده، وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص.

ولا تستمر هذه الدلالة على أصول المعتزلة، مع مصيرهم إلى أنه يقع من العباد ما لا يريد الرب، تعالى عن قولهم^(٢)، ولا يتضمن ذلك عندهم الحكم بقصوره. فإن قالوا: الرب تعالى قادر على إلقاء الخلق إلى ما يريد، قيل: مراده عندكم أن يؤمن العباد على الاختيار إيماناً مثاباً عليه، ولا يريد منهم إيماناً^(٣) وهم إليه ملجئون وعليه مكرهون؛ فالذي يريد لا يقدر على إيقاعه، والذي يقدر عليه لا يريد. وقد أضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة التمانع لما ذكرناه، وهي المنصوصة في نص قوله تعالى^(٤): «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»^(٥).

فإن قيل: قد أسندتم الدليل على الوحدانية إلى استحالة ثبوت قديم عاجز، وأتمم بالدليل على ذلك^(٦) مطالبون؛ قلنا: لو قدرنا قديماً

(١) م عبارته: وقوع مراد أحدهما (٢) م نقص: عن قولهم

(٣) ل عبارته: ولا يريد منهم إيمانهم... الخ، والعبارة المذكورة عن م، ح

(٤) ل نقص: تعالى وهي مذكورة في ح، م (٥) الأنبياء ك ٢١: ٢٢

(٦) ح عبارته: وأتم على ذلك بالدليل... الخ

عاجزاً، لكان عاجزاً بعجز قديم قائم به، والعقل يقضى باستحالة العجز القديم، لأن^(١) من حكم العجز أن يمتنع به إيقاع الفعل الممكن في نفسه ولو أثبتنا عجزاً قديماً، لجرنا ذلك إلى الحكم بإمكان الفعل أزلاً، ثم القضاء^(٢) بأن العجز مانع منه، وباضطرار نعلم استحالة الفعل أزلاً، وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير حركة قديمة؛ إذ الحركة لا بد^(٣) أن تكون مسبقة بكون في مكان، ثم تكون الحركة انتقالاً منه.

فإن قيل: ^(٤) ما ذكرتموه ينعكس عليكم في إثبات القدرة القديمة؛ إذ القدرة القديمة^(٥) تقتضي^(٦) تمكناً من الفعل، فالتزموا من إثبات القدرة الأزلية الحكم بإمكان فعل أزلي؛ قلنا: ليس من حكم القدرة التمكن بها ناجزاً، إذ لو قدرنا شاهداً قدرة باقية^(٧)، واعتقدنا ذلك مثلاً، فلا يمتنع تقدمها على المقدور، ولا يمتنع منع القادر عن^(٨) مقدوره مع استمرار قدرته؛ فوضح بذلك أننا لا نشترط مقارنة إمكان وقوع المقدور للقدرة، ويستحيل من كل وجه^(٩) التمكن من الفعل مع العجز عنه.

(١) م: إذ (٢) م: ثم الحكم

(٣) م: عبارته: لا بد وأن... الخ؛ ح: عبارته: لا بد لهما

(٤) ح: فإن قالوا (٥) ح، م: قصا: القديمة

(٦) ح: تقضى (٧) م: عبارته: إذ لو قدرنا قدرة باقية شاهداً

(٨) ح، م: من (٩) م: زاد: مقارنة.

فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن مقدورات القديم متناهية، والكلام في إثبات الوجدانية يتشبه بنفي النهاية عن مقدورات الإله؛ قلنا: إن خصص السائل السؤال بتقدير قديم واحد، فالجواب أن المقدورات لو تناهت مع أن العقل يقضى بجواز^(١) وقوع أمثال ما وقع، والجائز وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتض، وفي قصر^(٢) القدرة على ما يتناهى إخراج أمثاله عن إمكان الوقوع، إذ لا يقع حادث إلا بالقدرة، ومساق ذلك يجر إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وإن فرض السائل السؤال عن قديمين، فزعم^(٣) أن أحدهما يقدر على قبيل من المقدورات، والثاني يقدر على قبيل آخر، وهذا من أغمض ما يسأل عنه؛ فنقول: نحن نصور جسماً وتعرض لتقسيم^(٤) الدليل لتحريكه وتسكينه. فإن زعم السائل أنهما جميعاً خارجان عن مقدوريهما، كان محالاً مؤدياً إلى خلو الجسم عن الحركة والسكون؛ وإن قدر السكون مقدوراً لأحدهما، والحركة مقدورة للثاني، فآل هذا التقدير التامع كما قررناه^(٥).

فإن قيل: الحركة والسكون^(٦) وقبيل الأكوان مقدور أحدهما

(١) ح: قص: بجواز

(٢) ل: وفي خصر، والثابت عن م

(٣) م: وزعم (٤) م: بتقسيم (٥) م: كما قدرناه، ح: كما قررنا

(٦) م: التحريك والتسكين

وليس مقدوراً للثاني ، فنفرض الدليل في الألوان^(١) . فإن عورضنا فيها تعديناها^(٢) إلى قبيل آخر من الأعراض ، ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى أحد أمرين ؛ إما أن يشتركا في الإقتدار على قبيل من الأعراض ، ويترتب عليه التمانع ، إذ كل قبيل من الأعراض يشتمل على المتضادات^(٣) . وإن عورضنا فرضنا الدليل في المثليين من كل قبيل ليستقر^(٤) فيه الدليل ، فإن المثليين يتضادان ، كما سنذكر في درج الكلام إن شاء الله عز وجل ؛ فهذا أحد ما آلى الممانعة^(٥) التي قدرناها .

ولو قال السائل : إن أحد القديمين ينفرد بالاقتدار على خلق جميع^(٦) أجناس الأعراض^(٧) ؛ قيل : هل يتصف الثاني بالاقتدار على خلق الجواهر أم لا ؟ فإن قال السائل^(٨) : إنه لا يقتدر عليه ، فقد أخرجه عن كونه قادراً أصلاً ، وإثبات قديم غير قادر على مقدور ولا عالم بمعلوم ولا حي بحياة^(٩) تحكم بادعاء ما لا دليل عليه . وليس غرضنا^(١٠)

(١) م : في الألوان

(٢) ح عبارته : يشتمل عليه المتضادات

(٣) ح ، م ، م : يستقر

(٤) هكذا في ح ، م ؛ وفي ل : فهذا آخر ما ل النج

(٥) م قصص : جميع

(٦) ح عبارته : بالاقتدار على خلق الأعمال

(٧) ل ، م قصص : بحياة ، والمثبت عن ح

(٨) م ، م : ليس من غرضنا

(٩) ح ، م : فبهذه

(١٠) م : فبهذه

في هذا المعتقد الدليل على نفيه ، ومقصودنا التعرض لنفي قديمين يقدر لكل واحد منهما حكم الإلهية .

على أن القديم واجب وجوده ، إذ لو قدر اتفاؤه لما وقع ممكن ، إذ الممكن لا يقع بنفسه ؛ وفي العلم البديهي بجواز وقوع الممكنات^(١) ما يقتضي القطع بوجوب وجود القديم ، وفي الحكم بجوازه انقلاب الواجب جائزاً^(٢) . فلو أثبتنا قديماً غير مؤثر ، لكان لا يجب وجوده ، إذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال . فإذا^(٣) كان جائزاً امتنع كونه قديماً إذ القديم يجب وجوده ، والجائز يقتصر وقوعه إلى مقتض ، والحكم بالجواز والقدم متناقض^(٤) .

وإن قال السائل : خلق الجواهر مقدور للذي لم نصفه بالاقتدار على الأعراض ؛ فنقول^(٥) : الجوهر الفرد العرى عن الأعراض^(٦) غير ممكن ، ولا يتعلق الاقتدار إلا بممكن ، وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من إيقاع مقدوره ؛ وهذا القدر كاف فافهمه .

وهذه^(٧) جل كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية ، وقد

(١) ل عبارته : أن وقوع الممكنات ؛ والعبارة المثبتة عن ح .

(٢) ل عبارته : انقلاب الجائز مستجيلاً ؛ وما أثبتناه عن ح . (٣) ح : وإذا .

(٤) من قوله : « على أن القديم واجب وجوده إلى آخر الفقرة ساقط في « م » .

(٥) م : يقال . (٦) ح عبارته : العرى من العرض .

(٧) ح ، م : فبهذه

ضمناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على البارى تعالى ، حيث تفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض ، ونصبنا الأدلة على تقديسه عن أحكام الأجسام^(١) . وما ذكرناه يغنى عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على البارى تعالى .

وإذا سئل العاقل عما يستحيل على ربه ، فالعبارة الوجيزة في الجواب أن يقول : يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ؛ ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه ، وقبوله للحوادث ، وافتقاره إلى محل يحله .

وكل ما ذكرناه أحد قسمى الصفات الواجبة ، وهي النفسية منها ، فأما المعنوية فهي نحن نبتديها .

باب

إثبات^(١) العلم بالصفات المعنوية

اعلموا أرشدكم الله^(٢) تعالى أن الكلام في هذا الباب يتشعب ، وهو عمدة أهل التوحيد^(٣) . وغرضنا على مقدار قصدنا ضبط^(٤) ركنين : أحدهما إثبات العلم بأحكام الصفات ، والثانى إثبات العلم بالصفات الموجبة لأحكامها .

فأما الأحكام ، فما نصدر الباب به أن نوضح كون صانع العالم قادراً عالماً ، ولا حاجة بنا^(٥) بعد سبق المقدمات التى ذكرناها إلى نظر واعتبار فى القطع بكون الصانع عالماً قادراً . فإذا تقرر أن البارى تعالى صانع العالم ، واستبان للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بما تتصف به السموات والأرض وما بينهما من الاتساق والاتظام والإتقان والأحكام ، فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها ، ولا يستريب اللبيب فى امتناع الاختراع من الجهلة^(٦) والموتى والجمادات والمعجزة . وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة ، أن الفعل الرصين المحكم المتين

(٢) م عبارته . اعلم أرشدك الله

(٤) م : يضبط

(٦) م قص : الجهلة

(١) م قص : وإثبات

(٣) م عبارته : وهو غمرة التوحيد

(٥) م : عندنا

(١) م عبارته : عن أحكام الجواهر والأجسام .

يستحيل صدوره من الجاهل به . ومن جوّز ، وقد لاحت ^(١) له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة ، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجاً ، وفي تيه الجهل والجأ .

وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر وطرق العبر في ذلك ، ومسلكهم ما نوحى إليه . وذلك أنهم قالوا : ألفينا الأفعال تمتنع على بعض الموجودات ولا تمتنع ^(٢) على بعضها . ثم إذا نظرنا في الموانع جرّنا السبب والتقسيم إلى أن الذي لا يمتنع عليه الفعل القادر العالم ، ومآل ذلك يستند إلى دعوى الضرورة ؛ إذ لو قال قائل : لا يمتنع الفعل على موجود ^(٣) ، لكان الوجه في الرد عليه نسبته إلى جحد الضرورة . فإذا اضطرنا إلى ذلك انتهاء ، كان الأحرى أن تمسك به ابتداء .

فإن قيل : قد أطلق العقلاء القول بدلالة المحكم على علم المحكم ، والذي ذكرتموه خروج على ^(٤) قولهم ؛ قلنا : المرضي عندنا في ذلك أن الحادث يدل على القدرة أو على كون القادر قادراً ، والمحكم يدل على كون المحكم عالماً ^(٥) ؛ ولكن يدرك ^(٦) كون ما ذكرناه دليلاً ضرورة من غير احتياج إلى مباحثة ونظر يفرض إذا صح إلى العثور على

(١) ل : لحت ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) م : عبارته : على كل موجود

(٣) ح : عبارته : على أن المحكم عالم

(٤) ح ، م : ولا تفسر

(٥) ح ، م : عن

(٦) م : ولكي تدرك :

الوجه الذي منه يدل الدليل ^(١) ، فأعلم ذلك .

فإذا ^(٢) اتضح كون الباري سبحانه عالماً قادراً ، فباضطراب تعلم كونه حياً . ولو نظر العاقل بدءاً في الفعل واعتقد أن له صانعاً ، فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حياً ، إذا درأ عن معتقداته ^(٣) وساوس الطبائعين ، كما سبقت الإشارة إليها . فهذا القدر كاف في هذا المعتقد .

فصل

[صانع العالم مرید]

صانع العالم مرید على الحقيقة ، وذهب أبو القاسم الكعبي ^(٤) إلى أن الباري تعالى لا يتصف بكونه مریداً على الحقيقة ؛ وإن ^(٥) وصف بذلك شرعاً في أفعاله ، فالمراد بكونه مریداً لها أنه خالقها ومنشئها . وإذا وصف بكونه مریداً لبعض أفعال ^(٦) ، فالمراد بوصفه أنه أمر بها . وذهب النجار ^(٧) إلى أن الباري تعالى مرید لنفسه . ثم قال عند المراجعة : المعنى بكونه مریداً ، أنه غير مستكره ولا مغلوب .

(١) م : عبارته : الذي يدل منه الدليل (٢) م : وإذا

(٣) م : معتقده (٤) ح : قص : أبو القاسم

(٥) ح : فإن (٦) م : الأعمال

(٧) هو أبو الحسين بن محمد النجار رئيس الفرقة النجارية . وهو وأتباعه (كما يذكر صاحب التبصير) يوافقون أهل السنة في بعض أصولهم مثل خلق الأفعال ، والمعتزلة في بعض أصولهم أيضاً مثل نفي الرؤية والقول بمحدث الكلام . وقدمات النجار حوالى عام ٢٣٠

وذهب بعض معتزلة البصرة إلى أن الباري^(١) تعالى يريد للحوادث بإرادة حادثة ثابتة لا في محل، وزعموا أن كل حادث من أفعاله مراد له بإرادة حادثة، وكل مأمور به من أفعال العباد مراد له، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم، ثم الإرادات تقع حادثة غير مرادة.

وأما وجه الرد على الكعبي ومتبعيه، فهو أن تقول: قد سلمت لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات، يقتضي القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها، كما أن الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام^(٢) تدل على كون المتقن عالماً، فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصداً إلى التخصيص، والأدلة العقلية المفضية إلى القطع يلزم أطرافها. ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة، لكان ذلك موجباً^(٣) لخروجها^(٤) عن قضية الأدلة على العموم.

فنقول للكعبي، بعد تقرير^(٥) ذلك: كل وجه يدل العقل شاهداً من أجله على كونه مراداً مقصوداً، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم^(٦) دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهداً. ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة^(٧) وعدم^(٨) طردها^(٩)، لساغ أن يدل الإحكام شاهداً

(١) م: الرب (٢) ح عبارته: والإحكام والإتقان

(٣) ح، م: مؤذنا (٤) م: بخروجها (٥) م: تقرر

(٦) م: فيلزم (٧) ح: الأدلة (٨) ح، م: وحسم (٩) ح: أطرافها

على كون المحكم عالماً، من غير أن يدل الإحكام في^(١) فعل الله تعالى على كونه عالماً.

فإن قيل: إنما يدل الفعل شاهداً على القصد من حيث لا يحيط الفاعل^(٢) بالغييب عنه، فإذا لم يتصف بكونه عالماً بوقت وقوع الفعل وما يختص به لم يكن بد من تخصيص^(٣) قصد؛ والباري تعالى عالم بالغيوب على حقائقها، فوقع الاجتزاء بكونه عالماً عن تقدير كونه مريداً.

وهذا باطل من أوجه؛ أقربها أن ما ذكره يجر عليهم أن يحكموا بأن الباري تعالى غير قادر اكتفاء بكونه عالماً، وفرق في ذلك بين الشاهد والغائب^(٤). ثم تقرر عليهم فاعلاً شاهداً مطلقاً على ما سيكون من فعله، بإنباء صادق أتاه، أو إعلام الله إياه. ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه، فبطل التعويل على صرف وجه الدليل إلى ذهول الفاعل عما لم يقع من فعله.

ثم الناظر في الأفعال المقدورة للعباد يستدل على قصدهم بأفعالهم، وإن لم يخطر له ذهولهم وانطواء الغيوب عنهم؛ فلو كان الفعل يدل على القصد شاهداً من حيث لم يعلم الفاعل ما ل الأفعال، لتوقف

(١) ح: من (٢) م: العالم (٣) ح: م: تقريراً

(٤) ح: عالم غائباتهما: بين الغائب والشاهد. وفي باقي الأصول: وفوقاً الخ.

الاستدلال الناظر^(١) على أن يخطر ذلك بالبال ، فإن انخراط ركن من الاستدلال يمنع العثور على العلم في ثاني الحال .

وإن تعسف من متبعي الكعبي متعسف ، وزعم أن الفعل شاهداً غير دال على قصد الفاعل إليه ، وإن ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل^(٢) ؛ فيقال له^(٣) : هذا جحد للضرورة ، وتعرض لالتزام جهالات . وأقرب ما يعارض هذا القائل^(٤) ، أن يقال له : لا يدل المحكم على علم المحكم ، وإن ثبت العلم بدلالة^(٥) أخرى .

وهذه الطريقة لا تستمر على أصول المعتزلة^(٦) من البصريين على الكعبي ، فإنهم قد تقضوا الدلالة في قواعد من العقائد .

ونحن نورد^(٧) الآن وجهاً واحداً منها ، وهو أن الأحكام في فعل الباري تعالى دلالة على كونه عالماً عندهم ، وأثبتوا أفعالا محكمة شاهداً مختصرة للمبد على زعمهم ، وهي صادرة منه مع غفلته عنها لذهوله^(٨) عن معظم صفاتها ، فإذا ساغ لهم تعدد دلالة الأحكام لم تستمر لهم مطالبة الكعبي ، لما مهدناه من السبيل في لزوم طرد الدليل ، وهذا القدر كاف في الرد على الكعبي .

(١) م : استدلال الناظر . (٢) ح : للفعل .
(٣) ح : يقال له . (٤) م زاد : به . (٥) م : بدلالة .
(٦) م : نفس : على أصول المعتزلة من ؛ وعبارته : لا تستمر للبصريين على الكعبي . الخ .
(٧) م : ونحن نعريض . (٨) ح : وذهوله ؛ م : أو ذهوله .

وأما^(١) وجه الرد على النجار وأتباعه ، فهو أن تقول : قولكم إن الباري سبحانه يريد لنفسه ، منقسم عليكم ؛ فإن أردتم بذلك كونه مريداً قاصداً على التحقيق ، كما نعتوه بكونه عالماً لنفسه ، فيسأتى الرد عليكم وعلى إخوانكم ، إذا نجز غرضنا من إثبات العلم بأحكام الصفات .

ولا وجه في الرد عليهم إن سلكوا هذا المسلك ، إلا التمسك بالطرق الدالة على العلم ، والقدرة ، والحياة .

وقد حاولت المعتزلة طرقاً في منع كون الباري تعالى مريداً لنفسه كلها باطلة^(٢) ، وسنشير إلى الغرض منها عند ردنا على البصريين .

فإن^(٣) زعمت^(٤) النجارية أن المعنى بكون مريداً لنفسه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، فيقال لهم : قد فسرتم الإثبات بالنفي^(٥) ، فإن نفي الغلبة والاستكراه يتضمن^(٦) إثبات حكم صفة^(٧) . ثم هم مساعدون على نفي الغلبة والاستكراه ، ومطالبون بمد هذه الموافقة بأن يثبتوا^(٨) كون الإله قاصداً إلى فعله ؛ فإن تمنعوا^(٩) من ذلك

(١) م : فأما . (٢) م : نفس : كلها باطلة .
(٣) ح ، م : وإن . (٤) م : زعم .
(٥) م : عبارته : قد فسرتم إثباتاً بنفي . (٦) ح ، م : لا يتضمن .
(٧) ح : بصفة . (٨) م : بأن يبينوا . (٩) م : امتنعوا .

ألزموا ما ألزم الكعبي على ما قدمناه حرفاً حرفاً، ومآل هذا المذهب يرجع إلى نفي حكم الإرادة .

وقد ألزم^(١) النجارية على أصلهم^(٢) مناقضات . فقليل لهم : إن كان المرید هو الذي لا يغلب ولا يستكره ، فليكن الباري مریداً لنفسه من حيث إنه غير مغلوب فيها^(٣) ولا مستكره عليها^(٤) .

وأما البصريون ، قال كلام عليهم في فصلين : أحدهما في وصفهم الباري تعالى بكونه مریداً ، والثاني في حكمهم بحدوث إرادته .

فنقول أولاً : مادليلكم على كون الباري تعالى مریداً ؟ فإن زعموا أن الدليل على ذلك اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها ، بطل عليهم دليلهم بالإرادات الحادثة التي أثبتوها ، وزعموا^(٥) أنها غير مرادة ، فإنها حادثة مختصة بأوقاتها ، وهي غير مرادة^(٦) . فإن قالوا : الإرادة يراد بها ولا تراد هي في نفسها ، وربما يضربون أمثالا يوهون بها ؛ ويقولون^(٧) : بعض المحسوسات يشتهي^(٨) ، والشهوة لا تشتهي ؛ والأمر المطلوب^(٩) يتمنى ، والتمنى لا يتمنى ؛ وكذلك^(١٠) الإرادة لا تراد ،

(١) ح : ألزمت . م : على لفظهم .

(٢) م : قص : فيها . (٤) ح ، م : عليه . (٥) م : فزعموا .

(٦) م : نقص العبارة الآتية : « فإنها حادثة مختصة بأوقاتها وهي غير مرادة » .

(٧) ح ، م : فيقولون . (٨) ح : تشتهي « بالمعجمة القوقانية » .

(٩) م : المظنون . (١٠) ح ، م : فكذلك .

ويراد بها ، وهذا الذي ذكره دعوى عرية عن البرهان^(١) ؛ فإن من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه ، احتاج إلى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما ، ثم لا يسلم ما قالوه من معارضة تخالفه .

فلو قال قائل : العلم يعلم به ولا يعلم في نفسه ، جرياً على ما مهدوه ، وقياساً على الشهوة والتمنى ، لكان الكلام عليه كالكلام عليهم .

ثم تقول : من فعل فعلاً ، وكان عالماً بإنشائه إياه في وقت مخصوص ، فلا بد^(٢) أن يكون مؤثراً وقوعه في ذلك الوقت مع اقتداره عليه وعلمه به ، ووضوح ذلك يداني مدارك الضرورات .

ثم العقل يقضى باستواء الإرادة الموقعة في وقت وغيرها من الحوادث . فبطل تعويلهم على أن الإرادة لا تراد ، ثم لا يغيثهم خبطهم في الإرادة ، وقد نقضت دليلهم ؛ فإن ما عولوا عليه من دلالة الاختصاص على الإرادة يبطل^(٣) عليهم بالإرادة ، وكلامهم بمد ذلك تعليل للنقض ، فقد انسدت^(٤) عليهم طريق الاستدلال ، على كون الباري تعالى مریداً .

ومما يطالبون به ، أن يقال لهم : بم تنكرون على من يزعم أن الباري سبحانه وتعالى مرید لنفسه ، كما أنه حي قادر عالم^(٥) بنفسه عندهم ؟

فإن قالوا : إنما يمتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس إذا كان

(١) م : قص : عن البرهان . (٢) ح ، م : زادا : من .

(٣) م : بطل . (٤) ل : استند ، وما أثبتناه عن م .

(٥) ح ، م : عبارتهما : حي عالم قادر .

يقتضى تعلقاً، يجب أن يعم تعلقه جملة المتعلقات، ولذلك وجب كونه عالماً بكل معلوم، لما كان عالماً لنفسه؛ إذ لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات^(١) دون بعض، ومساق ذلك يوجب كونه مريداً لكل مراد لو كان مريداً لنفسه.

وهذا الذي ذكره من تحكيمات الباطلة. ويقال لهم: بأي دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسى ببعض المتعلقات دون بعض؟ وبم تردون على من يقول^(٢) من التجارية: إنه مريد لبعض المرادات لنفسه، وهذا بمثابة اختصاص العلم بالحادث يتعلق^(٣) بتعلقه لعينه؛ وليس لقائل أن يقول: لا اختصاص للعلم بالسواد، وإضافته إلى السواد بمثابة إضافته إلى غيره.

فإن قالوا: قد استشهدنا بكونه^(٤) عالماً بكل معلوم، قلنا: تحكمت في الاستدلال وضرب الأمثال. فلم زعمتم أنه إنما يجب كون البارى تعالى عالماً بكل معلوم من حيث كان عالماً لنفسه؟ وقد علمتم أن^(٥) مذهب خصومتكم اعتقاد ثبوت الصفات، والمصير إلى أن البارى تعالى عالم بعلم. ثم ما ذكره تولوا نقضه حينئذ^(٦) قالوا: البارى قادر لنفسه، ولا يتصف بكونه قادراً على كل مقدور، فإن مقصورات العباد غير مقصورات له.

(١) م عبارته: بعض المتعلقات. (٢) م: قال. (٣) م: نفس: يتعلق. (٤) م عبارته: يكون البارى تعالى. (٥) ح: م: من. (٦) ح: م: حيث قالوا.

وقد أثبت المتأخرون منهم^(١) أجناساً مقدورة للعباد، ومنعوا كونها مقدورة للرب تعالى، سواء كانت مقدورة للعباد أم^(٢) لم تخلق له القدرة عليها، منها الجهل. فإن قالوا: مقصورات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم، من حيث استحالة مقدور بين قادرين، والمستحيل لا يعد من قبيل المقصورات؛ قلنا: لا ينحيكم روغانكم عما ألزمتوه؛ فإن ما سيقدر عليه عبد^(٣) في معلوم الله تعالى غير مقدور لله تعالى قبل أن يقدر عليه^(٤) عبده عندهم، وهو إذ ذاك غير مقدور للعباد. ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه. ومما نلزمهم أن تقول: إذا حكمت بأن البارى تعالى يتجدد عليه أحكام الإرادة^(٥) فيما لا يزال، فما المانع من قيام موجباتها به؟ فإن قالوا: لو قامت به لم يخل عنها أو عن^(٦) ضدها^(٧) ثم ينساق ذلك إلى الدليل على حديثه؛ قلنا: إنه جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفاً بنقائضها قبل الاتصاف بها، فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع خلوه عن أضدادها قبلها؟ ثم أصلكم^(٨) أن الحى يجوز أن يسرى عن الإرادة وأضدادها، وهذا^(٩) مذهب الدهماء منهم.

وكل ما ذكرناه كلام في أحد القسمين الموعودين في صدر الكلام على البصريين، وهو التعرض لكون البارى تعالى مريداً. فأما الرد عليهم في إثبات الإرادة الحادثة، فسنذكره^(١٠) عند خوضنا في إثبات الصفات إن شاء الله، فإننا بعد في إثبات العلم بأحكامها.

(١) م: نفس: منهم. (٢) ح: م: أو. (٣) ح: العبد. (٤) ل: نفس: عليه. (٥) ح: م: قصا: الإرادة. (٦) م: وعن. (٧) ح: م: أضدادها. (٨) ح: م: أصلهم. (٩) م: هذا (بدون واو). (١٠) م: فنذكره (بدون السين).

فصل

[الباري تعالى سميع بصير]

الباري تعالى سميع بصير^(١) عند أهل العقل^(٢)، واختلفت مذاهب أهل البدع والأهواء.

فذهب الكعبي وأتباعه من البغداديين إلى أن الباري تعالى إذا سمي سميعاً بصيراً، فالمعنى بالاسمين كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها، وإلى ذلك ذهب طوائف من النجارية.

وذهب المتقدمون من معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، كما أنه عالم على الحقيقة^(٣)، وزعموا أنه سميع بصير لنفسه^(٤).

وذهب الجبائي وابنه إلى أن المعنى بكونه سميعاً بصيراً، أنه حي لا آفة به. ومن أصلهما أن حقيقة السميع والبصير^(٥) شاهداً يظاهري حقيقتهما غائباً.

والدليل على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حياً كما سبق تقريره، والحي يجوز أن يتصف بكونه

(١) ل قص : بصير؛ وهي مذكورة في ح، م (٢) ح، م : أهل الحق .
(٣) م قص : كما أنه عالم على الحقيقة . (٤) ح، م زادا : كما قالوا إنه عالم لنفسه .
(٥) م قص : أنه حي لا آفة به ، ومن أصلهما أن حقيقة السميع والبصير .

سميعاً بصيراً، وإذا خرج عن كونه سميعاً بصيراً لزم^(١) اتصافه بكونه مثوفاً، إذ كل قابل لتقيضين على البذل لا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما، فإذا^(٢) تقرر استحالة كونه مثوفاً، تقرر^(٣) اتصافه بكونه سميعاً بصيراً؛ فهذا تحرير الدلالة، والغرض منها يتبين بأسئلة واتصالات عنها.

فإن قال قائل : قد بنيتم كلامكم هذا على قبول الباري تعالى الاتصاف بكونه سميعاً بصيراً، فبم تنكرون على من أبى ذلك وينكره، ويزعم أن الباري تعالى يستحيل عليه قبول السمع والبصر وأضدادهما، كما يستحيل عليه قبول الألوان؟ قلنا : قد وضع أن الحي شاهداً قابلاً للاتصاف بالسمع والبصر، وإذا تقرر ذلك سلكتنا مسلك^(٤) السبر والتقسيم؛ وقلنا الجحد لا يقبل الاتصاف بالسمع والبصر، فإذا اتصف بالحياة تهيأ لقبول السمع والبصر إن لم تقم به آفات؛ ثم إذا سبرنا صفات الحي، رَوَّماً للعشور^(٥) على ما يصحح قبوله للسمع والبصر، لم يصح على السبر إلا كونه حياً، إذ لو قدرنا مصححاً آخر سوى ذلك لبطل التقدير؛ فإذا^(٦) وضع أن الحي باين الجحد في صحة قبول السمع والبصر لكونه حياً، لزم من ذلك القضاء بمثله في كون الباري تعالى حياً.

(١) ح قص : لزم . (٢) م : وإذا .
(٣) م : تبين . (٤) ح، م : طريق .
(٥) ح : ورونا العشور . (٦) ح : وإذا .

وليس منكر صحة قبول السمع والبصر وحكماهما ، بأسعد حالا ممن يزعم أن الباري تعالى لا يتصف بالعلم وأضداد ، مصيراً إلى أنه يستحيل أن يتصف ^(١) بأحكامها ؛ فهذا ^(٢) القدر كاف في غرضنا .

فإن قيل : ما الدليل على امتناع عُرْوُ الشيء عن أحكام الأضداد مع جواز قبوله للأحاد ؟ قلنا : كل ما يدل على استحالة عرو الجواهر عن المتضادات فهو دليل على ذلك ، وقد ^(٣) سبق الإيحاء إلى ذلك ^(٤) في أول المعتقد .

فإن قيل : من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر ، فما الدليل على ذلك ؟ قلنا ^(٥) : هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين ، ولا نرتضى مما ذكره في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع ، إذ قد أجمعت الأئمة وكل من آمن بالله ^(٦) تعالى على تقدس الباري تعالى عن الآفات والنقائص .

فإن قيل : الإجماع لا يدل عقلاً ، وإنما دل السمع على كونه دليلاً ؛ والسمع وإن تشعبت طرقه فما له ^(٧) كلام الله تعالى ، وهو ^(٨) الصدق وقوله

(١) ح ، م : اتصافه .

(٣) ل : فقد ؟ وقد عن م ، ح .

(٥) م نقص : قلنا .

(٧) م : ما لها .

(٢) م : وهذا .

(٤) م : إليه .

(٦) م عبارته : وكل مؤمن بالله .

(٨) ل ، م : قصا : وهو ، وما أثبتناه عن ح .

الحق ؛ والأفعال لا تدل على ثبوت ^(١) الكلام ، بل سبيل إثباته كسبيل إثبات السمع والبصر ، كما سنذكره . فلو وقفت الطلبية في الكلام نفسه ، وأسندنا إثباته إلى نفي الآفة ، ثم رجعنا في نفي الآفة إلى الإجماع الذي لا يثبت إلا بالكلام ، لكننا محاولين إثبات الكلام بما لا يثبت إلا بعد تقدم ^(٢) العلم بالكلام عليه ^(٣) ، وذلك نهاية العجز ؛ قلنا : هذا السؤال ^(٤) عظيم الوقع ، يتعين الاعتناء بالانفصال عنه ، ويتجه عندنا في درء السؤال أن نقول : المعجزات إذا دلت على صدق الرسل [عليهم السلام] ، وأخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله تعالى على الجملة ، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته ، فيعلم على القطع ما نرومه .

فإن قيل : المعجزات لا تدل على صدق الأنبياء لأعيانها دلالة الأدلة العقلية ، وإنما تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره في باب المعجزات ؛ فإذا كان المعجز يدل من هذا الوجه لأنه يحل محل قول مصدق ، فكيف تدل المعجزة على قول ، ووجه دليله نزوله منزلة قول ؟ قلنا : هذا تخيل ملبس ^(٥) ، ولكن الحق يتبين عند التحصيل ؛ فإن من ادعى في ^(٦) محفل أنه رسول ملك ، وقام على رؤوس الأشهاد وادعى أنه رسول الملك على من شهد وغاب ، وذلك بمرأى من الملك ومسمع ، ثم قال : آية رسالتى أنى إذا اقترحت على الملك أن يقوم ويقعد

(١) ح ، م : قصا : ثبوت .

(٢) م : تقدم .

(٣) ح ، م : قصا : عليه .

(٤) م : هذا سؤال .

(٥) م : قص : ملبس .

(٦) م : على .

فعل على خلاف المعتاد منه ، ثم عقب على ^(١) ما قال بالاقتراح ، فوافقته الملك ؛ فيضطر أهل المجلس إلى العلم بكونه رسولاً مصداقاً من المرسل . وقد لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلماً ، وقد يحضر المجلس من ينفي كلام النفس ويعتقد ألا كلام إلا ^(٢) العبارات ، ثم يستوى الحاضرون في درك العلم بكونه رسولاً ، مع اختلافهم في الذهول عن كلامه إذ ذاك والعلم به ؛ فاعلم ذلك ترشد .

وهذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد ، ولكننا ألفينا فصلاً تقدر لدى الإملاء ، فضمنناه هذا المعتقد ، وبالله التوفيق .

وسبيل إثبات العلم بكون الباري تعالى متكلماً ، كسبيل إثبات العلم بكونه سمياً بصيراً ، ولكن المقصد ^(٣) منه لا يتضح قبل أن تثبت كلام النفس ونرد على منكريه .

فصل

[لا يوصف الباري تعالى بأنه ذاتي شام . . إلخ]

فإن قيل : قد وصفتم الباري ^(٤) تعالى بكونه سمياً بصيراً ، والسمع والبصر إدراكان ، ثم تثبت شاهداً إدراكات ^(٥) سواهما : إدراك يتعلق

(١) ح ، م قصا : على .
(٢) م : المقصد .
(٣) م : قص : إدراكات .
(٤) م : سوى .
(٥) م : الرب .

بقييل الطعوم ، وإدراك يتعلق بقييل الروائح ، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة ؛ فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات ، أم تقتصرون على وصفه بكونه سمياً بصيراً ؟ قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام ^(١) الإدراكات ، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة ، فما دل على وجوب وصفه بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات ^(٢) .

ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه شاماً ذاتياً لأمساً ، فإن هذه الصفات منبئة على ضروب من الاتصالات ، والرب يتعالى عنها . ثم هي لا تنبئ عن حقائق الإدراكات ؛ فإن الإنسان يقول شئتمت تفاحة فلم أدرك ريحها ؛ ولو كان الشم دالاً على الإدراك ، لكان ذلك ^(٣) بمثابة قول القائل : أدركت ريحها ولم أدركه ، وكذلك القول في الذوق واللمس .

(١) ح : بحكم الإدراكات .
(٢) ح : قص : من قوله « إذ كل إدراك ينفيه . . . » إلى آخر الفقرة .
(٣) م : قص : ذلك .

فصل

[الرَّبُّ باقٍ مستمرٌّ الوجود]

الرَّبُّ سبحانه وتعالى باقٍ مستمرٌّ الوجود، وكان الترتيب الذي بيننا عليه الكلام في الصفات يقتضى أن تعدّ هذه الصفة في الأبواب المشتملة على ذكر صفات النفس؛ فإن الذي نرتضيه، أن الباقي باقٍ لنفسه^(١)، وليس كونه باقياً من الأحكام التي توجهها المعاني، وسنوضح ذلك من بعد إن شاء الله عز وجل.

وكلُّ ما دلَّ على قدم الباري تعالى، واستحالة عدمه، ووجوب وجوده، فهو دالٌّ على كونه تعالى باقياً.

والذي ذكرناه لمع مغنية في إثبات العلوم بأحكام الصفات الموجبة^(٢).

ونحن الآن نخوض في إثبات العلم^(٣) بالصفات الموجبة للذات أحكامها، مستعينين بالله تعالى^(٤).

(١) م : باق بنفسه . (٢) م : هي : الموجبة . (٣) ح ، م : العلوم : (٤) م : عبارته : مستعينين بالله فإنه خير معين .

باب

القول في إثبات العلم بالصفات

مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه وتعالى حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ؛ له^(١) الحياة القديمة، والعلم القديم، والقدرة القديمة، والإرادة القديمة^(٢).

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات، ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات؛ فقال قائلون إنه^(٣) حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ^(٤) لنفسه.

واختار آخرون عبارة أخرى، فقالوا: هذه الأحكام ثابتة^(٥) للذات لكونه على حالة هي أخص صفاته، وتلك الحالة توجب له كونه حياً عالماً قادراً.

وذهب ذاهبون من نقالة الصفات إلى أن الباري، تعالى عن قولهم، حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، لا لعل ولا لنفسه.

ونحن نرى أن تقدّم على الخوض في الحجاج فصلين^(٦)؛ يشتمل

(١) م : بوله . (٢) ح ، م : نقصا : والإرادة القديمة .

(٣) ح ، م : لأنه تعالى . (٤) ج ، م : عبارتها : حيٌّ قادر عالم .

(٥) ح ، م : زاد : له بنفسه ، وقال ابن الجبائي هذه الأحكام ثابتة للذات ... الخ .

(٦) م : عبارته : نرى أن تقدم قبل الخوض في الحجاج فصلين ... الخ .

أحدهما على إثبات الأحوال ، والردّ على منكريها ؛ ويشتمل الثاني على جواز تعليل الواجب من الأحكام . فإذا ^(١) نجزا ، خُصّنا بعدها في الحجاج .

فصل

[في إثبات الأحوال والردّ على منكريها ^(٢)]

الحال ^(٣) صفة لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم ^(٤) . ثم من الأحوال ما ثبت للذوات معللاً ، ومنها ما ثبت غير معلل . فأما المعلل منها ، فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها ^(٥) ؛ نحو كون الحيّ حيّاً ، وكون القادر قادراً . وكل معنى قام بمحل ، فهو عندنا يوجب له حالاً ، ولا يختص بإيجاب ^(٦) الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة .

وأما الحال التي لا تعلل ، فكل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات ، وذلك كتحيّز الجوهر فإنه زائد على وجوده . وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ، ولا تعلل بوجوده ، فهي من هذا القسم ؛ ويندرج تحته كون الموجود عرضاً ، لوئاً ، سواداً ، كوناً ^(٧) ،

- (١) م : وإذا . (٢) م : نفس : والرد على منكريها .
(٣) ح : ل زادا : فنقول الحال الخ ، ولم يذكرها م . (٤) م : نفس : ولا بالعدم .
(٥) ح : عبارته : قائم به . (٦) م : إثبات .
(٧) م : نفس : كوناً .

علماً ، إلى غير ذلك .

وأنكر معظم المتكلمين الأحوال ، وزعموا أن كون الجوهر متحيّزاً عين وجوده ، وكذلك قولهم في كل ما حكمنا بكونه ^(١) حالاً لموجود زائداً على وجوده .

والدليل على إثبات الأحوال ، أن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علماً ^(٢) بتحيزه ، ثم استبان تحيزه فقد استجد علماً متعلقاً بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز . وإذا تقرر ^(٣) تغاير ^(٤) العلمين ، فلا يخلو معلوم العلم الثاني من أمرين : إما أن يكون هو المعلوم بالعلم الأول ، وإما أن يكون زائداً عليه ، وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثاني هو ^(٥) المعلوم بالعلم الأول لأوجه :

منها ، أن العاقل يقطع عند الإتيان بالعلم الثاني ، أنه أحاط بما لم يحيط به قبل ، واستدرك ما لم يستدركه أولاً ، ويجوز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود ؛ فلو كان تحيز الجوهر وجوده ، لاستحال ذلك كما يستحيل أن يعلم الموجود ^(٦) من يجهله في حالة واحدة ^(٧) .

- (١) ح : بطله . (٢) م : نفس : علماً .
(٣) ح : فإذا ؟ م : عبارته : وإذا ثبت وهرر ... الخ .
(٤) ل : تغير ؛ والثبت عن ح ، م . (٥) م : نفس : هو .
(٦) م : الوجود . (٧) م : نفس : في حالة واحدة .

ومن الدليل على ذلك ، أنه إذا اتحد معلوم العلمين الحادثين ، لم يتقرر القضاء باختلافهما قياساً على العلمين بوجود الجوهر^(١) وتجزئه^(٢) .
وربما يطلق نقاة الأحوال ، أن الشيء يعلم من وجه ويجهل من وجه ،
والتعرض للوجوه إثبات الأحوال .

ولا يستغنى خائض في هذا الفن عن التعرض للأحوال ؛ إما
بتسميتها أحوالاً ، أو وجوهاً ، أو صفات نفس .

ولا ينبغي أن يكيع^(٣) ذو التحصيل من تهويل نقاة الأحوال ،
بأن الحال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ، فإن قصارى ما يذكره
استبعاد وإدعاء^(٤) لا يمكن استناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل .
ومذهبنا أن المعلومات تنقسم إلى وجود ، وعدم ، وصفة وجود
لا تتصف بالوجود والعدم .

فإذا وضع^(٥) ما قلنا ، فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى
إلا من اعتبار الغائب بالشاهد ، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى
الدهر والكفر^(٦) ، وكل جهالة تأبأها العقول ؛ فإن من قال يقضى على
الغائب بحكم الشاهد من غير جمع ، لزمه أن يحكم بكون الباري تعالى

(١) م : الجوهرين . (٢) م : قص : وتجزئه .

(٣) كعت عن الشيء أكيع ، إذا هبته وجبت عنه .

(٤) م : قص : وإدعاء . (٥) ل : صح ، وما أثبتناه عن ج ، م .

(٦) ح ، م : قصا : والكفر .

جسماً محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك ، ويلزم منه القضاء
بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة ، إلى
غير ذلك من الجهالات .

فإذا لم يكن من جامع بدء ، فالجامع^(١) بين الشاهد والغائب أربعة :
أحدها العلة ؛ فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلّة شاهدة وقامت
الدلالة عليه ، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهداً وغائباً ، حتى
يتلازما^(٢) وينتقي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني ، وهذا نحو ما حكمنا
بأن كون العالم عالماً شاهداً ، معلل بالعلم . وسنوضح ذلك على قدر
الكتاب ، إذا خضنا في الحجاج^(٣) .

الطريقة الثانية في الجمع الشرط ؛ فإذا تبين كون الحكم^(٤)
مشروطاً بشرط شاهداً ، ثم^(٥) ثبت^(٦) مثل ذلك الحكم غائباً ، فيجب
القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط^(٧) اعتباراً بالشاهد ؛ وهذا نحو
حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً ، فلما تقرر ذلك شاهداً
اطرد غائباً .

(١) ح ، م : فالجامع (٢) م : يتلازمان

(٣) ل : بالحجاج ، وما أثبتناه عن ج ، م . (٤) ح ، م : حكم

(٥) م : قص : ثم (٦) ح ، م : ثبت

(٧) م : قص : بذلك الشرط .

والطريقة الثالثة الحقيقة : فهما تقررت حقيقة شاهداً في محقق
أطردت في مثله غائباً ، وذلك نحو حكمنا ^(١) بأن حقيقة العالم ، من قام
به العلم .

والطريقة الرابعة في الجمع الدليل ؛ فإذا دلّ دليل على مدلول عقلا
لم يوجد الدليل غير دال شاهداً وغائباً ، وهذا ^(٢) كدلالة الاحداث على
المحدث . فهذا أحد الفصلين الموعودين .

فصل

[تعليل الواجب والردّ على منكريه]

فأما ^(٣) الفصل الثاني ، فهو يشتمل ^(٤) على تعليل الواجب والردّ
على منكريه . والذي تبني المعتزلة فاسد معتقدهم في نفي الصفات عليه ،
مصيبرهم إلى أن كون الباري تعالى عالماً واجب ، والواجب يستقل
بوجوبه عن ^(٥) مقتضى يقتضيه ؛ وليس كذلك كون العالم عالماً شاهداً ،
فإنه جائز ممكن ، فإذا ثبت افتقر إلى مخصص أو مقتضى .

وشبهوا الحكم الواجب والجائز ، بالوجود الواجب والجائز .
والقديم سبحانه وتعالى لما كان واجب الوجود ، لم يتعلق وجوده

(١) ل : ما حكمنا ؛ والثبت عن ح ٦ م
(٢) ح : وأما
(٣) ل : على ؛ والثبت عن ح ٦ م
(٤) ح ٦ م : مشتعل
(٥) ح : بوجوب
(٦) م : بالطرده

بمقتضى ؛ والحادث لما كان جائز الوجود ، افتقر وقوعه إلى
مقتضى .

وهذا الذي ذكره دعوى عريّة ، فيقال لهم : بهم تُنكرون
على من يزعم أن الحكم الواجب يتعلق بموجب واجب ؛ والحكم
الجائز يتعلق بعلة جائزة ؟

وأما استشهادهم بالوجود ، فلا محصول له ؛ فإننا لم نحكم بما قالوه
لوجوب ^(١) وجود القديم سبحانه وتعالى ، بل قضينا به من حيث
انتفت الأولية عن وجود الباري سبحانه ، وما لا أول له يستحيل أن
يتعلق بفاعل ، فإن لكل فعل مبتداً ؛ فاستحال لذلك تعلقه بفاعل ،
واستحال أيضاً تعلقه بعلة ، فإن الوجود لا يعمل ^(٢) شاهداً وغائباً .

ثم نقول لهم : قد عولتم فيما يعمل على الجواز ، وقضيتم بأن الحكم
إنما يعمل بجوازه ، ثم عكستم الجواز وزعمتم أن الواجب لا يعمل ، وما
ذكرتموه يبطل في الطرد ^(٣) والعكس .

فأما تعليل الجائز ، فباطل بالوجود ؛ فإنه جائز للحوادث ، وهو
غير معلل .

(١) ل : لا يعمل ، والثبت عن ح ٦ م
(٢) ح : بوجوب
(٣) م : بالطرده

فإن قالوا: وجود الحوادث^(١) وإن لم يعمل فهو متعلق^(٢) بالفاعل، ومن حكم الجائز، أن يتعلق بمقتضى، ثم قد يكون المقتضى علة، وقد يكون فاعلاً؟ قلنا: الوجود عندنا^(٣) حال للجوهر، والجوهر كان في عدمه جوهرًا، ثم طرأ عليه حال الوجود؛ فهلا زعمتم أن كون العالم عالمًا شاهدًا حال يطرأ على الذات الموصوفة^(٤) بمخصائص الصفات، وجودًا وعدمًا؟ وذلك يفضي إلى نفي العلل شاهدًا، ولا محيص عن ذلك.

وقولهم يستقل الواجب بوجوبه، يبطل عليهم بأشياء: منها، أن كون العالم عالمًا شاهدًا إذا ثبت فقد التحق بالواجبات، من حيث لا ينتفى ما وقع حتى يصير كأنه لم يقع، فيجب أن لا يكون الحال الواقع معللاً.

والدليل على ذلك أصلان من مذاهب المعتزلة؛ أحدهما، أنهم قالوا: الحادث غير مقدور في حال حدوثه، وإنما تتعلق القدرة به قبل الحدوث؛ فكما استقل الحادث بالوقوع عن تعلق القدرة، فليستقل الحال عند الوقوع عن إيجاب العلة.

(١) ح ٤ م: الحادث

(٢) م: متعلق

(٣) ح ٤ م: عندكم

(٤) ح ٤ م: عبارتهما: حال يطرأ على الذات المستمرة

الوجود بالقادر كالوجود الطارى على الذات الموصوفة.

والأصل الثاني، أنهم أثبتوا صفات سموها تابعة للحدوث^(١)، وزعموا أنها لا تقع بالقدرة لوجوبها، وعدّوا من ذلك تحيز الجوهر، وقيام العرض بالمحل.

ومنها، كون العالم عالمًا المعلل بالعلم؛ فإذا ألحقوا الحال الذي فيه نزعنا بالصفات الواجبة التابعة للحدوث، وأخرجوه عن كونه مقدورًا ولم يخرجوه عن كونه معلولًا، فدل مجموع ذلك على أن الوجوب لا ينافي التعليل.

ومما يبطل^(٢) ما قالوه، أنهم طردوا الشرط شاهدًا وغائبًا، وحكموا بأن كون العالم عالمًا مشروط بكونه حيًا، ثم قضوا بذلك في كون الباري تعالى عالمًا قادرًا؛ فإذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز في حكم الشرط، لم يسغ لهم الفصل في حكم العلة. وهذا القدر كاف فيما نبغيه.

فإذا ثبت مضمون الفصلين خضنا بعدهما في الحجاج. ونحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة، يفضي كل واحد منها إلى القطع، والله المستعان.

فالطريقة الأولى، أن نقول: قد سلمتم لنا أن كون العالم عالمًا

(١) ل: للحدوث، وما أثبتناه عن ح ٤ م

(٢) ح ٤ م: زادا: به

حكم ثابت للذات ، كما أن كون المرید مريداً حكم ثابت للذات ، ثم منعتم كون الباري تعالى مريداً لنفسه ؛ وكل ما صدكم عن ذلك في كونه مريداً فهو متقرر في كونه عالماً ، ويتضح الجمع بالسبر والتقسيم .
فنقول : امتناع كون الباري سبحانه وتعالى مريداً لنفسه لا يخلو ؛ إما أن يستند إلى وجوب تعليل هذا الحكم غائباً ، كما ثبت تعليله شاهداً ؛ فإن كان الأمر كذلك ، فيجىء من مضمونه تعليل كونه تعالى عالماً طرداً للعلة المقررة شاهداً ؛ وإن كان ما ذكرناه في حكم الإرادة يستند إلى ما هذبوا به ، من أنه لو كان مريداً لنفسه لكان مريداً لكل المرادات ، وقد أوضحنا إبطال ذلك عليهم عند كلامنا في حكم الإرادة .

فإذا بطل معلولهم في منع كون الباري تعالى مريداً لنفسه ، فلا يبقى بعده إلا ما ذكرناه . وليس يجرى كون المرید مريداً مجرى كون الفاعل فاعلاً ؛ فإن المرید بكونه مريداً حكماً وحالاً على التحقيق ، وليس للفاعل بكونه فاعلاً حال ؛ فهذه طريقة قاطعة فيما نلتزمه .
والطريقة الثانية أن نقول : قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني ؛ فلو^(١) جاز تقدير كون العالم عالماً دون العلم ، لجاز

(١) ح ، م : ولو

تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، ولا معنى لإيجاب العلم حكمه ، إلا أنه يلزمه ، فإنه لا يثبت إثبات القدرة مقدورها ؛ فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها .

والعبارات المتداولة بين الأصوليين ، أن^(١) تسمية العالم عالماً تقتضي علة موجبة ، موضوعة للتفاهم والميز بين ذات وذات ؛ فإذا ثبت ذلك شاهداً وجب القضاء به غائباً .

وإن^(٢) قالوا : كون العالم عالماً شاهداً^(٣) إنما يعلل لجوازه ، فقد قدمنا ما يبطل ذلك في النفي والإثبات .

فإن قالوا : كون العالم عالماً غائباً على خلاف كون العالم عالماً شاهداً ؛ وإذا^(٤) ثبت^(٥) حكم معلل بعلة ، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة طرداً ؛ قلنا : الوجه الذي يقتضي العلم شاهداً حكماً ، يقتضيه غائباً^(٦) . وإذا^(٧) اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف لحكميهما من الوجه الذي يقتضي العلة معلولها لأجله^(٨) ؛ فإن العلم شاهداً يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً عرضاً مختصاً

(١) ح ، م : في
(٢) ح : قدس : شاهداً
(٣) ح : م : عبارتهما : الوجه الذي يقتضي العلم لأجله الحكم شاهداً محققاً يقتضيه غائباً .
(٤) ح : فإن
(٥) ح : زاد : كون
(٦) ح : م : من أجله
(٧) ح : وإن
(٨) ح : فإن

يتعلق واحد إلى غير ذلك . والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالماً ، وإنما يوجبه من حيث يكون^(١) علماً ، وذلك ثابت شاهداً وغائباً . ثم ما ألزمونا في^(٢) تباين الحكيم في حكم العلة ، يلزمهم في تباينهما في حكم الشرط .

والطريقة الثالثة ، وهي عمدة شيخنا رضى الله عنه ، أن تقول : العلم^(٣) المتعلق بالمعلوم علم . فإذا زعمتم أن البارى تعالى عالم بالمعلوم ، والمعلوم في حقه محاط به ، فلا يتقرر معلوم محاط به لا يتعلق به متعلق . ثم المتعلق بالمحاط به يستحيل أن يكون خارجاً من قبيل العلوم ، ولا معنى لتعلق العلم بالمعلوم إلا كون المعلوم محاطاً به .

وهذا أكد على أصول المعتزلة ؛ فإنهم قالوا : تعلق العلمين بالمعلوم الواحد يوجب تماثلهما ، وبنوا على ذلك مماثلة العلم القديم - لو ثبت - للعلم الحادث . وذلك قاطع إذا تأملته ، وبالله التوفيق .

ومعول نقاة الصفات على طرق :

منها ، ادعائهم منع تعليل الواجب كما قدمناه ، وقد سبق الاعتراض عليه بما فيه مقنع .

(١) ح ، م : لم : كان

(٢) م : من

(٣) ح ، م : قصا : العلم

ومما يتمسكون به أيضاً ، أن قالوا : لو أثبتنا صفات قديمة لكائنات مشاركة للبارى تعالى في القدم ، وهو أخص صفات الذات ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات ، ومساق ذلك يقضى بكون الصفات آلهة .

وهذا الذى ذكره تعرض للدعوى من غير برهان . فأما قولهم الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه ، فهم فيه منازعون ؛ ثم لو سلم ذلك لهم^(١) جدلاً ، نوزعوا في كون القدم أخص أوصاف البارى تعالى ، ولا يحدون إلى إثبات ذلك سبيلاً .

ثم يقال لهم^(٢) : الإرادة التى أثبتموها للبارى تعالى حادثة قاعة ، لا يجعل ، مثل على زعمكم للإرادة الثابتة للعبد القائمة به إذا تعلقتا بتعلق واحد ، وهما^(٣) مشتركتان في الأخص ، ويثبت^(٤) لأحدهما وجوب القيام بالحل ، ويستحيل ذلك على الثانية ، وهذا ينقض^(٥) ما حاولوه من وجوب اشتراك المشتركين في الأخص في جميع الصفات .

على أنا نقول لهم : منعكم تعليل الواجب يناقض مصيركم إلى أن الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع فيما عداه ؛ فإن تماثل المثليين

(١) ح ، م : عابرتهما : ثم لو سلم لهم ذلك

(٢) م : قص : لهم

(٣) م : فيها مشتركان

(٤) ح ، م : وثبت

(٥) ل : ينقض ، والثبت عن ح ، م

واجب، وتعرضكم^(١) لتعليله تصريح بتعليل الواجب.

ومما يتمسكون به أن قالوا: علم الباري تعالى على زعمكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل، وهو في حكم العلوم المختلفة الحادثة، إذ لا يتعلق العلم الحادث بالسواد والبياض؛ فإذا تعلق علم الباري بالمعلومات المختلفة كان في حكم العلوم الحادثة^(٢)، وإذا لم يبعد ذلك لم يبعد أيضا كونه في حكم القدرة^(٣)، وإن كانت القدرة والعلم مختلفين شاهدا؛ ويلزم من مفاد ذلك الاجتزاء بصفة واحدة، تكون في حكم العلوم والحياة والقدرة.

وهذا الذي ذكره مما لا يلزم الجواب عنه نظراً، فإنه كلامٌ منهم في تفصيل الصفات مع مصيرهم إلى نفي أصلها، ثم إذا^(٤) أوضحنا فيه معتقداً وإن لم يكن يلزمنا في طرق الحجاج، قلنا: القضية العقلية تدل على إثبات الصفة على الجملة، فأما كون العلم زائداً على القدرة فما لا يتوصل القطع إليه^(٥) عقلاً. والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع، فإن المتكلمين في الصفات بالنفي والإثبات مجمعون على نفي^(٦) صفة^(٧) في حكم العلم والقدرة، فنراهم إثبات صفة في حكمها كان خارقاً للاجماع.

(١) م: وفي تعرضكم

(٢) ح، م: نقصا: الحادثة

(٣) م: القدرة

(٤) م: إن

(٥) ح، م: عبارتهما: فما لا يتوصل إلى القطع به

(٦) م: نقص: نفي

(٧) م: زاد: هي

فإن قيل: إذا لم يبعد ثبوت علم في حكم علوم، فما المانع من مصيرنا إلى أن الباري تعالى عالم بالمعلومات لنفسه، قادر عليها لنفسه، وتكون نفسه في حكم العلم والقدرة، وذلك يفرض إلى الاستغناء بالذات عن الصفات؛ قلنا: هذا ليس بالاستدلال، فإنكم بنيتم قولكم هذا على أصل تعتقدون فسادَه؛ إذ العلم الذي اعتقدناه غير ثابت عندكم، فكيف تبنيون مذهبكم على ما تعتقدون بطلانه؟

ثم مضمون ما عولتم^(١) عليه يقضى بما توافقونا على بطلانه؛ وذلك أن ذات الباري تعالى لو كان في حكم العلوم لكانت علما، وهذا ما^(٢) لا ينتحله أحد من أهل الملة. وقد قال أبو الهذيل^(٣): الباري تعالى عالم بعلم، وعالمه نفسه، ونفسه ليست^(٤) بعلم، وعُدَّ هذا من فضائحه ومناقضاته. وهو مع مفارقة ما أنكره سائر المعتزلة، ينكر كون ذات الباري تعالى علما وقدرة^(٥). وأحق الناس بالتزام^(٦) ذلك المعتزلة؛ فإنهم قالوا: لو ثبت للباري تعالى علم متعلق بعلوم علمنا، لكان مثلاً لعلمنا؛ فلو قضوا بكون ذاته في حكم العلوم، لألزموا كون ذاته علما،

(١) ح، م: عولوا

(٢) م: ما لم ينتحله، ح: مما لا ينتحله

(٣) رئيس الفرقة الهذلية. وهو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف. وأمره في الاعتزال مشهور. وقد صنف بعض المعتزلة كتاباً في تكفيره لما ذهب إليه من الآراء الضالة، مات عام ٢٢٧ أو عام ٢٣٥.

(٤) ل، م: ليس، والثبت عن ح. (٥) ل: عبارته: علما قدرة، وما أئتمناه عن م

(٦) ح، م: يمنع

وهو مما يأبونه أصلاً^(١).

فإن قيل : إن كان ما ذكرتموه دفعا لكلام الخصم ، فبم تدفعون ذلك عن أنفسكم ، وقد زعمتم أن العقل يقضى بإثبات الصفة على الجملة ، والكلام في التفاصيل موقوف على الأدلة السمعية ؟^(٢) قلنا : هذا مما لا يحتمل هذا المعتقد بسطه ، ولكن القدر اللائق به أن العقل يدل على إثبات العلم ، ثم المصير إلى أن العلم زائد على النفس مدركه السمع ، فإذا دل العقل على إثبات العلم ، وانعقد الاجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم ، فيحصل من مدلول السمع والعقل^(٣) إثبات علم زائد على الوجود ، وبالله التوفيق .

فصل

[إرادة الله قديمة]

قد ذكرنا الدليل على إثبات^(٤) كون الباري تعالى مريدا عند تعرضنا لإثبات العلم بأحكام الصفات . ثم مذهب أهل الحق أن الباري تعالى مريد بإرادة قديمة . وقد زعمت المعتزلة البصريون أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل ، وذلك باطل من أوجه :

منها ، إن إرادته لو كانت حادثة لاقتقرت إلى تعلق إرادته بها ؛ فإن كل فعل ينشئه الفاعل ، وهو عالم به ويأيقاعه على صفة مخصوصة في

(١) م قصص : أصلا
(٢) ح عبارته : العقل والسمع
(٣) م : على أدلة السمع
(٤) م قصص : إثبات

وقت مخصوص ، فلا بد أن يكون قاصدا إلى إيقاعه ؛ ونفي القصد إلى إيقاع فعل ، مع العلم به ، يلزم صاحبه نفي المقصود إلى إيقاع^(١) جميع الأفعال . فإذا^(٢) قالوا : الإرادة يراد بها وهي لا تراد في نفسها ، لم يكثر بقولهم ، وألزموا ما ذكرناه من استحالة إنشاء فعل مع العلم به من غير قصد إليه .

وقد ادعى بعض المحققين في ذلك الضرورة ، وهو غير مبعد في دعواه .

ولو ساع^(٣) للبصريين ما قالوه ، لساع لجهم أن يقول : الباري تعالى يخلق لنفسه علوما حادثة بالحوادث يجب أن يعلم الحوادث بها ، ولا يجب أن يعلم العلوم بأنفسها بعلوم آخر ، وهذا مما لا فصل فيه .

ثم نقول : قد وافقتمونا على أن المتماثلين يجب اشتراكهما في الواجبات والجائزات وما يستحيل ، ثم أوجبتم لإرادتنا القيام^(٤) بالحال ؛ فالتزموا ذلك في إرادة الباري تعالى .

ثم يلزمهم قيام إرادة الباري ، تعالى عن^(٥) زعمهم ، بالجماد . فإن حاولوا دفع ذلك ، وقالوا^(٦) الإرادة تستدعي محلا مخصوصا وبنية مخصوصة وحياة ، قيل لهم : اثباتكم إرادة لا في محل ، نفي للمحل والبنية

(١) ح : فإن
(٢) م قصص : القيام
(٣) ح عبارته : ثم ولو ساع
(٤) م : فقالوا
(٥) ح : على زعمهم
(٦) م : فقالوا

والصفة التي أشرت إليها؛ فإذا ساغ نفي أصل المحل، لم يعمد نفي شرط المحل.

فصل

[ذهب جهم إلى إثبات علوم حادثة]

ذهب جهم^(١) إلى إثبات علوم حادثة للرب، تعالى عن قول المبطلين. وزعم أن المعلومات إذا تجددت أحدث الباري سبحانه وتعالى علوما متجددة، بها يعلم المعلومات الحادثة، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها.

والذي ذكره^(٢) خروج عن الدين ومخالفة^(٣) لإجماع المسلمين، وإضراب عن قضية العقول^(٤). وسبيل الرد عليه في مدارك العقل يداني سبيل الرد على البصريين، في اعتقادهم الإرادات الحادثة الثابتة على زعمهم لله تعالى^(٥) في غير محال.

فنقول لجهم: إن افتقرت الإرادات^(٦) إلى علوم متعلقة^(٧) بها، فلتنفقر العلوم الحادثة إلى علوم آخر متعلقة بها، بأنهم مشاكه للمعلومات في كونها أفعالا حوادث؛ وذلك إن التزمه تبحر إلى إثبات علوم لانهاية لها، وهي

(١) هو جهم بن صفوان زعيم الفرقة الجهمية. وقد ذهب إلى الجبر وخلق القرآن وفق علم الله بما يجدر من الأمور حتى يكون ومحدث فعلا. وكذلك زعم أن الجنة والنار تخنيان كما يخفى سائر الأشياء. وقد قتل جزاء بدعته عام ١٢٨ وقيل عام ١٣٢.

(٢) ل: ذكروه؛ وما أثبتناه عن ح، م. (٣) ح، م: ومفارقة
(٤) ح: العقل
(٥) ح: عبارته: الثابتة لله تعالى على زعمهم
(٦) ح، م: إن افتقرت الحوادث
(٧) م: تتعلق

متعاقبة حادثة، ومقاده تسويغ حوادث لا أول لها. وإن لم يلتزم^(١) ذلك، لزمه^(٢) من استغناء العلوم عن علوم مع حدوثها، استغناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها.

ثم العلوم الحادثة عند جهم لا تخلو^(٣): إما أن تكون ثابتة في غير محل، أو قائمة بأجسام، أو قائمة بذات الباري تعالى؛ فإن زعم أنها ثابتة في غير محل، رُدَّ عليه بما رد على مثبتى الإرادات الحادثة في غير محل وإن زعم أنها تقوم بذات الرب، كان الرد عليه كالرد على الكرامية الصائرين إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم وإن زعم أنها تقوم بأجسام، لزم أن يجوز قيام علم بجسم والمتصف بحكمه جسم آخر، طردا لما يجوز من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه إلى الله تعالى. فإذا^(٤) بطلت الأقسام، ولا مزيد عليها، أذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها.

فإن قيل: الباري سبحانه كان عالما في أزله بأن العالم سيقع، فلما وقع فيما لا يزال كان ذلك معلوما متجددا، ويتصف الباري تعالى عند وقوع العالم بكونه عالما بوقوعه؛ وإذا تجدد له حكم واتصاف اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتض له، وذلك يقضى بالعلوم المتجددة.

(١) ل: يستلزم والثبت عن ح، م. (٢) ل، م: لزم: والثبت عن ح
(٣) م: قص: لا تخلو
(٤) م: وإذا

قلنا لا يتجدد للباري سبحانه وتعالى حكم لم يكن، ولا تعاقب عليه الأحوال، إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر؛ بل الباري تعالى متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل، ولا يزال، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفصيلها، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات^(١)، وإن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات.

ثم كما لا يتعدد إذا تعددت المعلومات، فكذلك لا يتجدد إذا تجددت.

والذي يوضح الحق في ذلك؛ أن من اعتقد بقاء العلم الحادث، ثم صور علماً متعلقاً بأن سيقدم زيد غداً، وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى قدومه، فإذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه، إذ قد سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين.

وآية ذلك أنا لو قدرنا اعتقاد دوام العلم كما صورناه، ولم نقرض عند وقوع القدوم علماً آخر سوى ما قدمنا دوامه، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع، للزم كونه جاهلاً بالوقوع في وقته أو غافلاً عنه مع تقدير دوام العلم بالقدوم المرقوب في الوقت المعين، وذلك باطل على الضرورة.

(١) م: التعلقات

وليس من معتقدا المصير إلى بقاء العلوم الحادثة، ولكن الأدلة العقلية تبني على الحقائق مرة، وعلى تقدير اعتقادات أخرى، فإذا لم يلزم شاهداً تجدد علوم عند تجدد المعلومات في حق من سبق له العلم بوقوعها في الاستقبال، فلأن لا يلزم ذلك في حق الباري تعالى أولى فافهم.

فصل

[الله متكلم أمر ناه]

الباري سبحانه وتعالى متكلم، أمر، ناه، مخبر، واعد، متواعد. وقد قدمنا^(١) في خلال إثبات أحكام الصفات المعنوية، الطريق إلى إثبات العلم بكون الرب تعالى متكلم عند إسنادنا نفي النقائص إلى السمع، وتوجيهنا على أنفسنا السؤال عما ثبت للسمع. فإذا وضع كون الباري تعالى متكلماً، فقد آن أن نتكلم في صفة كلامه.

فاعلموا وقيم البدع، أن من مذهب أهل الحق: أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي، لا مفتتح لوجوده.

وأطبق المتممون إلى الإسلام على إثبات الكلام، ولم يصر صائر

(١) م عبارته: وقدما الكلام ... الخ

إلى نفيه ، ولم ينتحل أحد في كونه متكلماً نحلة تفاع الصفات في كونه عالماً قادراً حياً .

ثم ذهب المعتزلة ، والخواارج^(١) ، والزيدية^(٢) ، والإمامية^(٣) ، ومن عداهم من أهل الأهواء ، إلى أن كلام الباري ، تعالى عن قول الزائغين ، حادث مفتتح الوجود .

وصار صائرون من هؤلاء إلى الامتناع من تسميته مخلوقاً مع القطع بحديثه ، لما في لفظ المخلوق من إيها المخلق ، إذ الكلام المخلوق هو الذي يبيده المتكلم تخرصاً من غير أصل .

(١) الخوارج هم الذين خرجوا على الإمام على رضي الله عنه حين رضى الحكيم في خلافه مع معاوية وهم عشرون فرقة يجمعها القول بتكفير علي وعثمان وأصحاب الجمل والحسين ، وكل من رضى بما صنع الحكماء . وتفكير كل من اقترب ذنبا من المسلمين إلا الجندال الذين يرون أن الفاسق كافر أى بنعمة ربه . كما أنهم جميعاً أيضاً يرون الخروج على الإمام الجائر ، وكان من ذلك حروب كثيرة كما هو معروف .

وكان من زعمائهم ورجالهم عبد الله بن وهب الراسبي وحر قوص بن زهير البجلي ، وقد قتل كلاهما في موقعة النهروان عام ٣٨ هـ ونافع ابن الأزرق شيخ الأزارقة الذي مات عام ٦٥ هـ .

(٢) الزيدية فرقة من الشيعة أتباع زيد بن علي زين العابدين عليهما السلام . وعددها صاحب التبصير في الدين من الروافض ، وإن كان الإمام زيد رضي الله عنه من أئمة خلق الله عن رفض الشيخين أبي بكر وعمر رضوان الله عليهم . وأهل اليمن اليوم من الشيعة الزيدية .

والزيدية فرق ثلاث : الجارورية والسليمانية والأبترية . راجع التبصير ص ١٦ وما بعدها .

(٢) الإمامية من فرق الشيعة كما هو معروف . وهي نفسها انقسمت إلى فرق مختلفة كثيرة عد منها الإسفيراني في كتابه التبصير خمس عشرة فرقة (ص ٢٠ وما بعدها) . ومن أشهر هذه الفرق الباقرية الذين يسوقون الإمامة إلى محمد بن الحسين الباقر المتوفى عام ١١٤ هـ وإن كانوا لا يصدقون بموته ولا يزالون ينتظرونه . والإسماعيلية الذين يزعمون أن الإمامة صارت من جعفر الصادق المتوفى عام ١٤٨ هـ إلى ابنه إسماعيل ، مع إجماع المؤرخين على وفاة إسماعيل قبل أبيه كما يذكر صاحب التبصير .

وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى ، وذهبت الكرامية إلى أن كلام الله قديم^(١) ، والقول حادث غير محدث ، والقرآن قول الله^(٢) ، وليس بكلام الله ؛ وكلام الله عندهم القدرة على الكلام^(٣) ، وقوله حادث قائم بذاته ، تعالى^(٤) عن قول المبطلين ؛ وهو غير قائل بالقول القائم به ، بل قائل بالقائلية ، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات ، فهو حادث بالقدرة غير محدث ؛ وكل مفتتح مبان للذات ، فهو محدث بقوله : « كن » ، لا بالقدرة ، في هذين طويل ، لا يسع هذا المعتقد استقصاؤه .

وغرضنا من إيضاح الحق والرد على متكبيه لا يتبين إلا بعد عقد فصول في ماهية الكلام وحقيقته شاهداً ، حتى إذا وضحت الأغراض منها العطفنا بعدها إلى مقصدنا . وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد على صغر حجمه ، وآثرنا إجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة ؛ وهذا الشرط يلزمنا طرقة من البسط في مسألة الكلام ، وها نحن خائضون فيه .

(١) م عبارته : إلى أن الكلام قديم (٢) م نفس : الله
(٣) ح ، م : على الكلام (٤) ح عبارته : تعالى الله الخ

فصل

[في حقيقة الكلام وحده ومعناه]

إعلم ، أرشدك الله تعالى ، أن المعتزلة ومخالفي أهل الحق قد تخطوا في حقيقة^(١) الكلام ،
وها نحن نؤمّي إلى مجمل من ألفاظهم ، ثم نتعقبها^(٢)
بالنقض .

ومما ذكره قدمائهم : أن الكلام حروف منتظمة ، وأصوات
منتظمة ، دالة على أغراض صحيحة ، وهذا باطل ؛ إذ الحد ما يحوى
آحاد محدود ، والحرف الواحد قد يكون كلاماً مفيداً ، فإنك إذا
أمرت من « وقى » و « وشى » قلت « قى » و « شى » ، وهذا^(٣) كلام
وليس بحروف وأصوات .

فإن قيل : الحرف الواحد لا ينطق به ، بل إن جرد الأمر من
هذه الأدوات^(٤) وصل بهاء الاستراحة ، فقل « قه » و « شه » ، فلم
يستقل الحرف الواحد بنفسه^(٥) ، وهذا لا ينجيهم^(٦) عما أريد بهم ،

(١) ح ، م : في حد
(٢) م : فهذا
(٣) م : الأبواب
(٤) ح ، م : قصا : بنفسه
(٥) م : لا ينجيهم
(٦) م : وتتعبها

فإن « قى »^(١) في درج الكلام ، ووصله كلام ، وهو حرف واحد ،
وإنما غرضنا إيضاح ذلك .

ثم لا معنى للتقييد بالإفادة ، فإن من لفظ بكلمات لا يقيد ، يقال :
تكلم ولم يفد ، فلا معنى للتقييد بالإفادة .

ثم نقول : الحروف أنفاس الأصوات ، فلا معنى لتكررها^(٢) ،
والحدود يتوقى فيها التكرير الذى لا يفيد .

فإذا قالوا : الكلام أصوات مقطعة ، وحروف منتظمة^(٣) ،
فتقديره الكلام أصوات وأصوات ، وإذا حذفوا الحروف ، قيل
لهم : الأصوات المقطعة لا تقيد لأنفسها ما لم يصطلح على نصبها أدلة ،
فإن ارتضيتم ذلك واكتفيتم به لزمكم على مساقه تسمية فقرات على
أوتار مصطلح عليها كلاماً ، وهذا القدر كاف في تتبع حدم .

فإن قال قائل : ما حد الكلام عندكم ؟ قلنا : من أئمتنا من يمتنع
من^(٤) تحديد الكلام ، وبيّنه بالتفصيل كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية
الكلام .

(١) ح ، ل : « قه » و « شه » والمثبت عن م .
(٢) ح ٦ م : لتكريرها
(٣) م : قص : منتظمة
(٤) م : عن

وجملة المعلومات لا تضبطها الحدود ؛ بل منها ما يحد ، ومنها ما لا يحد ؛ كما أن منها ما يعطل ، ومنها ما لا يعطل .
وقال شيخنا رحمه الله : الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلماً ، وهذا فيه نظر عندنا .

والأولى ، أن نقول : الكلام هو القول القائم بالنفس ، وإن رُمنا تفصيلاً^(١) ، فهو القول القائم بالنفس ، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات .

فصل

[أنكرت المعتزلة الكلام النفسى]

قد أنكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس ، وزعموا أن الكلام : هو الأصوات المتقطعة ، والحروف المنتظمة ، ونصوا كلاماً قائماً بالنفس سوى العبارات الآيلة إلى الحروف والأصوات .

وربما ثبت ابن الجبائي كلام النفس ، ويسميه الخواطر ، ويرغم أن تلك الخواطر يسميها ويدركها بحاسة السمع . وذهب الجبائي إلى أن

(١) ح عبارته : وإن رُمنا البيان تفصيلاً ؛ م : وإن رُمنا بياناً

(٢) م قسم : قد

الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام^(١) ، وإنما الكلام الحروف المقارنة للأصوات ، وهى ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات .

وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس ، وهو الفكر الذى يدور فى الخلد^(٢) ، وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى .

والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس^(٣) : أن العاقل إذا أمر عبده بأمر ، وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا .

ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات وبضروب من الإشارات أو برقوم تسمى الكِثْبَة^(٤) .

فإن زعموا أن ما ذكرنا من الأمر إنما هو إرادة الأمر امتثال الأمور لأمره ، فذلك باطل ، فإن الأمر قد يأمر بما لا يريد أن يتمثل المخاطب فيه أمره ، وإن كان يجد فى هواجس النفس الاقتضاء منه الذى هو مدلول العبارة . وسندل من بعد على أن الأمر الموجب لا يجب كونه مريداً للفعل المأمور به .

(١) م : ليست كلاماً (٢) الخلد بالتحريك ، البال والقلب والنفس

(٣) م عبارته : والدليل على إثبات كلام النفس

(٤) الكِثْبَة بكسر الكاف وتسكين التاء ؛ الكتابة

فإن^(١) قالوا : الذي يجده في نفسه إرادة تجعل^(٢) اللفظ الصادر منه أمر على جهة ندب أو إيجاب ، وهذا باطل من أوجه ؛ أحدها^(٣) أن اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء في النفس ، والماضي لا يراد بل يتلف عليه ، وعلى اضطرار نعلم أن مانجده بعد اقتضاء اللفظ ليس تلهفا على منقضى . ومما يوضح ذلك أن اللفظة ترجمة عما في الضمير وهذا مما تقتضى به^(٤) العقول ، وليست اللفظة ترجمة عن إرادة جعلها على صفة ، بل هي ترجمة اقتضاء وإيجاب ، ولا يحدد ذلك محصل .

فإن قيل : الاقتضاء ضرب من الاعتقاد ، كان محالا ؛ فإن الاعتقاد إما أن يكون ظنا أو علما أو جهلا ، إلى غير ذلك من صنوف الاعتقادات ، والذي يحد من^(٥) نفسه الاقتضاء يقطع بأنه ليس بعلم ولا ظن ولا جهل^(٦) ولا حدس ولا تخمين^(٧) . والذي يحقق ذلك أن ما ألزمونا من جعل الاقتضاء إرادة واعتقادا ، يلزمهم القول به في النظر ، فلو قال قائل : النظر إرادة علم بالمنظور فيه أو هو من ضروب الاعتقادات ، فلا ينفصلون عن ذلك بما يوضح كون النظر زائدا على الإرادات والاعتقادات إلا وسبيلهم يطرد لنا في إثبات غرضنا .

(١) ح ، م : وإن

(٢) م : منها

(٣) م : في

(٤) ح عبارته : ليس بجعل ولا علم ولا ظن ولا حدس ولا تخمين

(٥) م : لجعل

(٦) م : له

(٧) م : نقص : ولا جهل

ومن الدليل على إثبات كلام النفس أن قول القائل : « افعل » قد يتضمن استحبابا وقد يتضمن إيجابا ، وقد يقتضى إباحة ، وقد يرد مورد النهي . فإذا دل على إيجاب يستحيل أن يكون هو الإيجاب بنفسه ، فإن صورة اللفظ في إرادة الإيجاب كصورة اللفظ في إرادة الاستحباب ، إذ هو أصوات متقطعة ضربا من التقطع^(١) ، والأصوات لا تختلف في انقسام جهات الاحتمالات على قطع . فيلزم المصير إلى أن الإيجاب معنى في النفس ، ثم تغتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الأمارات .

فإن قيل : ما ألزمتمونا في مرامكم ينعكس عليكم في كون اللفظ دليلا على ما في النفس ، فإن الدليل على الإيجاب يجب أن يتميز عن الدليل على الاستحباب ، قلنا : ليس يرجع تمييز الدليلين إلى أنفس الأصوات ، ولكن إذا اقترنت القرائن بالألفاظ وشهدت الأحوال ، اضطر المخاطب إلى درك مقصود اللفظ . وما ذكرناه من قرآن الأحوال ليست من الكلام عند المخالفين ، فهذا القدر مغن في مدارك العقل .

وإن رددنا إلى إطلاق أهل اللسان ، عرفنا قطعا أن العرب تطلق

(١) م : من التقطيم .

كلام النفس والقول الدائر في الخلد ، وتقول : كان في نفسى كلام ، وزورت في نفسى قولا ، وإشتهار ذلك يغنى عن الاستشهاد عليه بنثر لنائر أو شعر لشاعر ، وقد قال الأخطل :^(١)

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فإن قال المخالف : الألفاظ المقيدة يسميها العقلاء كلاما على الإطلاق ، ويقولون سمعنا^(٢) كلاما ومرامهم ما أدركوه من العبارات قلنا^(٣) : الطريقة المرضية عندنا أن العبارات تسمى كلاما على الحقيقة ، والكلام القائم بالنفس كلام ، وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشبيب المخالفين .

ومن أصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس ، والعبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا ؛ إذ قد يقول القائل سمعت علما وأدركت علوما^(٤) ، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم ، ورب مجاز يشتهر اشتها الحقائق .

(١) شاعر معروف من خول الشعراء في الدولة الأموية وكان مختصا بالخليفة عبد الملك ابن مروان ومات سنة ٩٠ هـ في خلافة الوليد .
(٢) ل ، م : سمعت ؛ وما أثبتناه عن ح .
(٣) ل عبارة : ومرامهم ما أدركوه من العبارات تسمى كلاما وفي الجمع بينهما ... الخ ؛ وما أثبتناه عن ح ، م . (٤) م : علما .

فصل

[المتكلم من قام به الكلام]

المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام . والكلام عند مثبتى الأحوال منهم^(١) يوجب لمحله حالا وهى كونه متكلمًا ، وينزل الكلام في ذلك منزلة العلوم والقدر ونحوها^(٢) من الصفات الموجبة لمحالها الأحكام .

ودهبت المعتزلة ، وكل قائل بأن كلام الله تعالى حادث ، إلى أن كون المتكلم متكلمًا من صفات الأفعال ، والمتكلم عندهم من فعل الكلام . ثم ليس للفاعل من^(٣) فعله حكم يرجع إلى ذاته ، إذ المعنى بكون الفاعل فاعلا عندهم وقوع الفعل منه ، وعلى موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل ، وهو^(٤) من أهم ما يعنى به في^(٥) هذا الفصل .

فنقول : لو كان المتكلم من فعل الكلام ، لكان لا يعلم المتكلم متكلمًا من يعلمه فاعلا للكلام ، وليس الأمر كذلك . فإن من سمع كلاما صادرا من متكلم استيقن كونه متكلمًا ، من غير أن يخطر بباله كونه فاعلا لكلامه أو مضطرا إليه ، فإذا اعتقد كونه متكلمًا مع

(١) ح : ما يوجب . (٢) م : وغيرها .
(٣) ح : في . (٤) م نفس : وهو . (٥) م نفس : في .

الإضراب عن هذه الجهات^(١)، تقرر بذلك أن كون المتكلم متكلماً ليس معناه كونه فاعلاً للكلام. والذي يوضح ذلك أنا نعتقد أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى، ونصمم على هذا الاعتقاد، ولا نزاعنا عن العلم الضروري بكون المتكلم متكلماً.

ومما يقوى التمسك به أن نقول: الكلام عندكم أصوات متقطعة وحروف^(٢) منتظمة ضرباً من الانتظام؛ فإذا قال القائل^(٣) منا: قد قمت اليوم إلى زيد، فهذا الصادر منه كلامه وهو المتكلم به. فلو^(٤) خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها في العبد ضرورة^(٥) فلا يخلو المخالف، وقد فرضنا الكلام في ذلك؛ إما أن يقضى بكون محل الكلام متكلماً، وإما أن لا يقضى به. فإن زعم أن المحل هو المتكلم فقد نقض المصير إلى أن المتكلم من فعل الكلام، فإن الكلام من فعل الله في الصورة المفروضة؛ وإن^(٦) زعم أن محل الكلام أو الجملة التي محل الكلام منها ليست بمتكلمة، فقد عاند وجحد ما يداني البداية؛ فإنا نسمع من قام به الكلام يقول: قد قمت اليوم إلى زيد، كما كنا نسمعه يقول ذلك، إذ هو مختار.

(١) ح، م: الجهات.

(٢) م عبارة: فإن قال قائل... إلخ.

(٣) ح: ضرورة؛ م: ضرورياً.

(٤) ل: فإن؛ وما أثبتناه عن ح، م.

ولو بيننا غرضنا من هذا الفصل على أصلنا في استبداد^(١) الرب سبحانه بالخلق، واستحالة كون غيره موجداً؛ فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير إلى أن الباري تعالى إنما كان متكلماً من حيث كان فاعلاً للكلام، إذ هو فاعل كلام^(٢) المحدثين وليس متكلماً به.

ويتضح الإلزام على البخارية: فإنهم يوافقون أهل الحق في أن الرب تعالى خالق أعمال العباد، فلا يستمر لهم، وهذا معتقدهم، القول بأن المتكلم من فعل الكلام^(٣). ثم الكلام على مذهب المخالفين أصوات، فلو كان المتكلم من فعل الكلام، فليكن الصوت من فعل الصوت. ويلزم من سياق ذلك كون الباري تعالى عن قول الزائعين، مصوتاً من حيث كان فاعلاً للصوت.

وإذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام فلا بد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجوه. فإذا انتقض وجه الفعل^(٤) فلا يبقى على السبر والتقسيم، بعد بطلان ما ذكرناه إلا ما ارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام. ثم ثبوت هذا الأصل يفرض إلى أن الكلام يوجب حكماً لمحله وهو كونه متكلماً، فإن كل صفة قامت بمحل أوجبته له حكماً

(١) ح، م: في استئثار.

(٢) ح: فاعل لكلام.

(٣) ل: فالكلام؛ وما أثبتناه عن ح، م.

(٤) م: لا يبقى.

فهذه مقدمات كافية^(١) لغرضنا في الرد على المخالفين ؛ ثم نوجه عليهم طلبات قبل الخوض في مقصود المسألة ، ونقول : الكلام في تفاصيل « الكلام » فرع لثبوت كون البارئ تعالى متكلماً ، فبم ينكرون على من يزعم أنه ليس بمتكلم أصلاً ؟ .

فإن زعموا أن المتكلم : من فعل الكلام ، والبارئ سبحانه وتعالى مقتدر على خلق الكلام وإبداعه .

قلنا : قد أبطلنا عليكم ذهابكم إلى أن المتكلم : من فعل الكلام بالطرق المتقدمة ؛ ثم ما ذكرتموه إكتفاء منكم بأن الكلام مقدور للبارئ ، فلم زعمتم أن مقدوره قد وقع ، وليس كل ما يقضى العقل بكونه مقدرًا للبارئ تعالى يجب كونه واقعاً ، إذ ذاك يؤدي إلى وقوع ما لا يتناهي من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية ؟

فإن قالوا : إننا عرفنا وقوع الكلام ، واتصافه تعالى بكونه متكلماً ، بالمعجزات^(٢) ، والآيات الخارقة للمعادات ، الدالة على صدق مدعى النبوات ؛ ثم الأنبياء أخبروا عن كلام الله تعالى ووقوعه ، وهم : المصدقون^(٣)

(١) م نقص : كافية .

(٢) م نقص : بالمعجزات .

(٣) ح ، م عبارتهما : المصدقون المؤيدون .

والمؤيدون^(١) بالآيات المحققة ، والبراهين المصدقة ؛ وعضدوا كلامهم هذا بأن قالوا : قد أسندتم العلم بنفي النقائص إلى السمع ، ثم بنيتم إثبات كلام الله تعالى على المعجزات ، فبم تنكرون على من يسلك مسلككم في ذلك ؟ قلنا : خصوصاً من المعتزلة ، ومن اتحوا نحوم ، مصدودون أولاً عن إثبات المعجزات ، والتوصل إلى العلم بوجوهها ، الدالة على صدق المتحدين بها^(٢) ، على ما سنذكر ذلك ، إن شاء الله تعالى في المعجزات .

ثم نقول : لا يستمر^(٣) لكم ما استمر لنا ؛ فإذا قلنا عند محاولة إثبات ما رُمناه من تصديق^(٤) الملك ، وتصدره بمنصبه في موعد معلوم ، وقد احتفَّ به المختصون بخدمته ، من حاشيته ، ثم ادَّعى من جملة الحاضرين مُدَّع أنه رسول الملك إلى من شهد وغاب ، وذلك بمرأى من الملك ومستمع ، واستشهد في هذه الحالة على إثبات الرسالة ، بأمر يصدر من الملك ، خارق للمألوف من عادته ، فأجابه الملك إلى مناه ووافق دعواه ، فيدل ذلك على تصديق الملك إياه بقوله في نفسه ، والفعل الظاهر مترجم عنه ، نازل منزلة العبارات المصطلح عليها في إفهام المعاني .

(١) ح ، م عبارتهما : المصدقون المؤيدون

(٢) ل عبارته : إلى العلم بوجوهها الدالة على صدق التحدي به ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .

(٣) م : لا يستقيم . (٤) م عبارته : تصديق من تصدى للملك وتصدر لمنصبه .

[فهذه ^(١) سبيلنا ، ولا يستتب ذلك للمعتزلة ، فإن المعنى بكون
البارى تعالى متكلماً عندهم ، أنه فاعل الكلام ^(٢) . وليس في ظهور
الآيات ما يدل على أن الباري ^(٣) تعالى خلق أصواتاً متقطعة في بعض
الأجسام ، وهي الكلام ، وإنما ترتبط المعجزات بتصديق مظهرها ،
إذا كان التصديق صفته ، وكان المصدق متصفاً به على التحقيق ،
وليس ترجع من الفعل صفة حقيقية ^(٤) إلى الفاعل ، فلا تكون المعجزات
دالة على ثبوت الكلام .

والذي يوضح غرضنا في ذلك ، أننا نينا بالبراهين أن المصدق لا يكون
مصدقاً لفعله التصديق ، إذ التصديق من أقسام الكلام .

وقد ذكرنا عموماً بطلان مذهب من يقول : التكلم من فعل
الكلام ، وذلك محتوي على التصديق ، فإنه من الكلام .

فإذا بطل كون الباري تعالى مصدقاً للرسول ^(٥) بقول على مذاهب
المعتزلة ، ووجه دلالة المعجزة على صدق الأنبياء ونزولها منزلة التصديق
بالقول فعند ذلك يتضح بطلان وجه ^(٦) دلالة المعجزات على فساد عقائدهم

(١) ل ، م : فهذا : ح : هذه .

(٢) ح ، م : أن فاعل الكلام (٣) ح ، م : الرب .

(٤) ح ، م : حقيقة (٥) ل : الرسول وما أثبتناه عن ح ، م .

(٦) م عبارة : بطلان وجه المعجزات (٧) ح ، م : فاسد عقائدهم .

ومتناقض قواعدهم ، وفي بطلان المعجزات إنحسام السبيل المفضية
بسالكها إلى إثبات القول ، وكذلك يفعل الله بكل جاحد مرتاب .
فهذه طلبية عليهم قبل الخوض في مقصود المسألة .

ومما يطالبون به ^(١) أن تقول : هم تنكرون على من يزعم أنه
تعالى متكلم لنفسه ، كما أنه عندهم ^(٢) حي ، عالم ، قادر لنفسه ، ويلزمون
ذلك في كونه تعالى مريداً لنفسه ؟ فإن قالوا : يمتنع كونه تعالى مريداً ،
متكلماً لنفسه ، من حيث أن الصفة الثابتة للنفس يجب أن يعم تعلقها
إذا كانت متعلقة بسائر المتعلقات ، ولذلك وجب كونه عالماً بكل
المعلومات ، إذ ^(٣) كان عالماً لنفسه ، وهذا الذي ذكروه دعوى عريّة .
وللمطالب أن يقول : إن الرب تعالى مريد لنفسه لبعض المراتبات دون
بعض ، وهذا بمثابة الاختصاص للإرادة الحادثة بتعلقها .

فلو قال قائل : لم اختصت الإرادة بتعلقها ، وهلا تمدته إلى
ما عداه ؟ فمن جواب المحققين أن كل متعلق بتعلق يختص به ، لا يعمل
اختصاصه ، وإنما اختص لنفسه كما تعلق لنفسه ، وليس يسلم لهم أن
الدال على كون الإله عالماً بكل معلوم ، كونه عالماً لنفسه ، وإنما الدال
عليه وجه آخر .

(٢) ح قص : حي

(١) م : ومما يطالبون به .

(٣) ح ، م : لما كان

ولا يحيص من هذه الطلبية . على أنهم تقضوا ما أمسوا ، حيث قالوا : البارئ تعالى قادر لنفسه ، ثم زعموا أن كونه قادراً لا يتعلق بجميع المقدورات ، فإن مقدورات العباد ليست مقدورة للبارئ عندهم ، تعالى الله عن قولهم ؛ فهذه صفة نفسية على زعمهم خصصوها .

فإن قالوا : الكلام حروف منتظمة ، وأصوات متقطعة ، فلا وجه لثبوت التكلم ، صادراً عن النفس ؛ وهذا الذي ذكره تعويل منهم على ما تقرر الفراغ من إبطاله ^(١) ، إذ قد أثبتنا كلاماً قائماً بالنفس ، ليس من قبيل الحروف والأصوات والألحان والنغمات . فهذا القدر مقصدنا من تقديم هذه الطلبات .

واعلموا بعدها أن الكلام مع المعتزلة ، وسائر المخالفين في هذه المسألة ، يتعلق بالنفي والإثبات ، فإن ما أثبتوه وقدروه كلاماً ، فهو في نفسه ثابت ، وقولهم : إنه كلام الله تعالى ، إذرّد إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات ؛ فإن معنى قولهم : « هذه العبارات كلام الله » أنها خلقه ، ونحن لا ننكر أنها ^(٢) خلق الله ، ولكن نمتنع ^(٣) من تسمية

(١) م عبارته : على ما تقرر الفراغ عنه من إبطاله ... الخ

(٢) م عبارته : لا ننكر كونها خلقاً له .

(٣) ح : نمتنع

خالق الكلام متكلاً به ؛ فقد أطبقنا على المعنى ، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته .

والكلام الذي يقضى أهل الحق بقدمه ، هو الكلام القائم بالنفس ، والمخالفون ينكرون أصله ولا يشبتونه ، فتنازعوا بعد إثباته في حدثه أو قدمه ^(١) . فإذا تعرضنا للحجاج ، كان مساقه إثبات موجود نقوا أصله ، فنقول : قد ثبت كون البارئ تعالى متكلاً بكلام ، والعقول تقضى باختصاص كلامه به من وجه من الوجوه . ولا حاجة لتكلف ^(٢) إثبات ذلك بالدليل

ثم لا يخلو الاختصاص المتفق عليه مذهباً ، المقضى به عقلاً : إما أن يكون من حيث كان فعلاً للبارئ ، وإما أن يكون من حيث يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية ^(٣) ، أو المعنوية . وقد بطل ^(٤) المصير إلى أن الاختصاص وقوع الكلام فعلاً لله تعالى ^(٥) ؛ فإننا قد أوضحنا بما قدمناه وجه الردّ على القائلين بأن التكلم من فعل الكلام ؛

(١) م : في حدثه وقدمه

(٢) م : ولا حاجة إلى تكلف ... الخ (٣) م : من الصفات النفسية .

(٤) م : ويبطل (بدون قد)

(٥) ح عبارته : وقوع الكلام فعل الكلام فإننا .. الخ

ويبطل تغيير الاختصاص بكون الكلام متعلقاً بعلم الله وإرادته أو سمعه ، أو بصره ، فإن هذه الوجوه تتحقق ^(١) في كلام العباد ، مع اختصاصهم بالإتصاف به .

ولا يستقيم ^(٢) أن يقال : إن الكلام مختص على وجه بصفة نفسية للباري تعالى ، فإن ذلك إجمال ، لا ادعاء الاختصاص ، ونحن في محاولة إيضاحه على التفصيل ^(٣) ، فقول القائل : الكلام مختص به ، أو بصفة من صفات نفسه على الإجمال ، من غير تعرض ، لتبيين وجه ^(٤) الاختصاص ، لا يتحصّل .

فإذا بطل صرف الاختصاص إلى الجهات المذكورة ، لم يبق بعدها إلا القطع بأن كلام الباري سبحانه وتعالى يختص به اختصاص القيام ، وإذا تقرر ذلك ترتبت ^(٥) عليه استحالة كونه حادثاً بقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث ، ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق في وصف الباري تعالى بكونه متكلماً بكلام قديم أزلي . وفي طرق الحجاج العقلية متسع ، وفيما ذكرناه مقنع .

(١) م : تتعلق
(٢) م : ولا يستمر
(٣) ل : على التفاصيل ، والثبت عن ح ، م (٤) ح : لتبين وجه ...
(٥) ح : ترتب

فصل

[شبه المخالفين]

فما عولوا عليه أن قالوا : إذا أثبتتم كلاماً أزلياً ، لم يخل بعد ذلك من أمرين ؛ إما أن تقضوا بكون الكلام الأزلي أمراً ، نهياً ، إخباراً ؛ وإما ألا تقضوا بذلك .

فإن زعمتم أنه كان في الأزلي أمراً ، نهياً ، إخباراً ^(١) ، فقد أحلتم ؛ فإن من حكم الأمر والنهي ^(٢) ، أن يصادفا مأموراً ومنهياً ، ولم يكن في الأزلي مخاطب متعرض ، لأن بحثاً على أمر ، ويزجر عن آخر ، وليس يعقل أمر لا مأمور له ، ويستحيل كون المستحيل مأموراً .

وإن زعمتم أن الكلام في الأزلي لم يكن موصوفاً بأحكام أو صاف ^(٣) الكلام ، فقد ذهبتم إلى ما لا يعقل . والكلام على المذهب ، ردّاً أو قبولاً ^(٤) ، فرع لكونه معقولاً . قلنا : قد ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب ^(٥) رحمه الله ^(٦) من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً ، نهياً ، خبراً ، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط ^(٧) المأمورين المنهين .

(١) م : قس : إخباراً
(٢) م : الأمر والنهي
(٣) م : أقسام
(٤) ح : راد وقبولاً
(٥) ح ، م : قصا : ابن كلاب
(٦) هو ابن سعيد أو ابن محمد كما في طبقات الشافعية (٢ : ٥١) ابن كلاب أحد أئمة المتكلمين من أهل السنة . وتوفي بعد عام ٢٤٠ هـ بقليل .
(٧) م : لشرائط

فإذا أبدع الله العباد ، وأفهمهم كلامه على قضية أمر ، أو موجب زجر ، أو مقتضى خبر ، إتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهي من صفات الأفعال عنده ، بثابة اتصاف البارى تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً رازقاً محسناً متفضلاً .

وهذه الطريقة وإن درأت تشغيلاً فهي ^(١) غير مرضية ^(٢) . والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضى الله عنه من أن الكلام الأزلى لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهيّاً خبراً ، والمعدوم على أصله ، مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود ، والأمر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء ، ممن سيكون إذا كانوا . والذى استنكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له .

والوجه أولاً معارضتهم بأصل لهم يصدهم عن هذا الإلزام . وذلك أن ^(٣) مذهبهم أن المأمور به معدوم ، وإذا توجه الأمر على العبد بفعل ، فالفعل قبل وجوده مأمور به . وإذا وجد ، خرج عن كونه مأموراً به فى حال حدوثه ، كما خرج إذ ذاك عن كونه مقدوراً على أصلهم ، وليس بين النفي والإثبات رتبة . فإذا لم يكن الفعل الثابت مأموراً به ، كان النفي مأموراً به متعلقاً بالأمر ؛ فإذا لم يبعدوا ^(٤) مأموراً به معدوماً ، لم يستقيم منهم استبعاد مأمور معدوم .

(١) ح م قصا : فهي . والشغب بالنسكين ، كالنسيب ، تصحيح الشر
(٢) ل : مرتضية ؛ والثبت عن ح ، م (٣) ح ، م عبارتهما : وذلك أن من مذهبهم : الخ
(٤) ل : لم يبعدواهم ، وح ، م لم يذكر « هم »

وما ذكروه أبعد ؛ فإننا نجوز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود ، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً ، ونمنع تقدير معدومه علم البارى تعالى أنه لا يوجد مأموراً ويستحيل وجوده مأموراً ، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التكليف . والمعتزلة قضوا بأن المعدوم مأمور به ، وهو يخرج عند الوجود عن كونه مأموراً به . وهذا تمحيص منهم لتعلق العلم ^(١) بالعدم .

ثم نقول : قد اتفق المسلمون قاطبة على أننا فى وقتنا ^(٢) مأمورون بأمر الله ، ومذهب جماهير المعتزلة أنه ليس للرب تعالى فى وقتنا كلام ، وأن ما وجد من كلامه ، قد ^(٣) عدم ؛ فإذا ^(٤) لم يستبعدوا كوننا مأمورين ، ولا أمر ، لم يبق لهم مضطرب فيما ذكروه .

ثم الرب سبحانه فى أزله كان قادراً ، ومن حكم كون القادر قادراً أن يكون له مقدور ، والمقدور هو الجائر الممكن ، وإيقاع الأفعال فى الأزل مستحيل متناقض . فإذا لم يبعد كونه قادراً أزلاً ، مع اختصاص وقوع المقدور بما لا يزال ، لم يبعد أن يتصف بكلام هو اقتضاء ممن سيكون .

ومما يستروحون إليه أن قالوا : قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله سبحانه ، واتفقوا على أنه سور وآيات

(١) ح ، م : الأمر
(٢) م قص : قد

(٣) م عبارته : فى وقتنا هذا
(٤) م : وإذا

وحروف منتظمة وكلمات ، وهي مسموعة على التحقيق ولها مفتوح ومختتم . وهي معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والآية على صدقه ، والمعجزة لا تكون إلا فعلاً خارقاً للعادة ، واقعاً على حسب تحدى النبي صلى الله عليه وسلم . ويستحيل أن يكون القديم معجزاً ، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدّين دون بعض^(١) ؛ ولو جاز تقدير كلام قديم^(٢) قائم بالنفس أزلي^(٣) معجزاً ، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبته معجزاً .

وهذا الذي ذكره تخیلات لا تحصيل لها . فأما تشغيبهم بأن القرآن في إجماع المسلمين سور وآيات ، ولها أوائل وفواصل ومطالع ومقاطع ؛ فنقول لهم : أولاً ، مذهب جماهيركم أنه كلام الله تعالى إذ خلقه كان^(٤) أصواتاً ، ثم تصرمت واتقضت ، والمتلوّ المحفوظ المكتوب ليس بكلام الله ، وهذا مذهب كل من يتحدّق من متأخريهم . والمصير إلى نفي كلام الله تعالى ، أبشع وأشنع من المماراة في صفة الكلام .

ولما استشعر الجبائي ذلك ، وأيقن^(٥) أنه يلزم^(٦) لو قال بهذا المذهب خرق إجماع الأمة ، أبدع مذهباً خرق به حجاب الهيبة وركب

(١) م نقص : دون بعض (٢) م نقص : قديم
(٣) م نقص : أزلي والثبت عن ح ، م (٤) ح عبارته : إذ كان خلقه أصواتاً
(٥) م : وتيقن (٦) ح ، م : يلزم

جحد الضرورات ، وقال كلام الله تعالى يوجد مع قراءة^(١) كل قارئ . ثم الكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ، وليست هي أصواتاً ، وزعم أنها توجد عند الكتابة ؛ فإذا اتسقت الحروف^(٢) المنظومة ، والرسوم المرقومة ، وجدت حروف قائمة بالمصحف ليست الأشكال البادية والأسطر الظاهرة . ثم زعم أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتاً ، ولا ترى عند ثبوت الأسطر .

وقال أيضاً : من قرأ كلام الله تعالى تثبت^(٣) مع لهواته^(٤) حروف هي قراءته ، وهي مغايرة للأصوات ، وحروف هي كلام الله وهي مغايرة للقراءة والأصوات ، وإذا أضرب القارئ عن القراءة عدم عنه كلام الله تعالى وهو بعينه موجود قائم بغيره .

ومن شنيع^(٥) مذهبه أنه قال : إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله ، والموجود بالكل كلام واحد . ونفس تقل هذا المذهب يغني اللبيب عن تكلف الرد عليهم .

وأما تحكّمه بإثبات حروف مغايرة للأصوات ، ونحروج عن قضية العقل وإبداع مذهب لا شاهد له ، والحروف في تعارف العقلاء أنفس

(١) م نقص : قراءة (٢) ح ، م : الأجر
(٣) م : تثبت (٤) م : مع أصواته
(٥) تشنيع ، وما أثبتناه عن ح ، م

الأصوات المتقطعة . ثم إذا^(١) ساغ ادعاء إدراك ما ليس بصوت عند صوت ، فما المانع من ادعاء رؤية الحروف عند انتظام الرسوم واتساق الرقوم في الأسطر المثبتة^(٢) ؟

وأما المصير إلى قيام الكلام الواحد بمحال فجحد^(٣) للضرورة ، ولا يستريب فيه محصل ، وهذا المعتقد لا يسع استقصاء الرد عليه . ومن فضائح مذهبه ، مصيره إلى أن العبد يلجئ الرب إلى خلق الكلام عند إثاره اختراع الأصوات والنغمات . وهذه فضائح بادية^(٤) لا ييوح^(٥) بها عاقل .

ثم نقول بعد معارضتهم : قد زعمتم أن القرآن كلام الله ، وإذا روجعتم في معنى إضافة الكلام إلى الباري تعالى لم تبدوا وجهاً في الاختصاص^(٦) سوى كونه فعلاً له ، والذي زعمتم أنه فعله فأنتم^(٧) مساعدون عليه من مذهبنا ، وهو أقصى غرضكم بإضافة الكلام إلى الله تعالى . فقد تساوت الأقدام في إضافة الكلام إلى الله تعالى وبقي تنازع في^(٨) تسميات وإطلاقات ، وليس من البعيد عندنا إضافة فعل الله تعالى إليه إذا استقر الشرع على الإذن فيه ، وهذا يدركنا جميع ما شغبوا به .

- (١) م : إن
(٣) ل ٤ م : جحد ، والمثبت عن ح
(٥) ح : لا ييوع
(٧) ح زاد : فيه

- (٢) ح : المبينة
(٤) ح ٤ م زاد : لا يخفاء بها
(٦) ح نقص : في الاختصاص
(٨) ح زاد : نفي

ثم ، القرآن قد يحمل على القراءة ، ويُقدّر مصدرًا لقرأ ، ويشهد لذلك قول القائل ، وهو حسان بن ثابت^(١) يمدح عثمان^(٢) رضي الله عنه^(٣) :

ضحوا بأشبط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرأنا
معناه يقطع الليل تسبيحاً وقراءة . وقد سمي الرب تعالى الصلاة قرآنًا لاشتغالها على القراءة ، فقال عز اسمه : « إن^(٤) قرآن الفجر كان مشهوداً »^(٥) . ومعناه أن صلاة الفجر تشهد بها ملائكة الليل والنهار صاعدين^(٦) وهابطين . وفي مآثور الأخبار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ما أذن الله لشيء إذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن »^(٧) معناه حسن الترنم بالقراءة .

وأما^(٨) ما ذكروه من إجماع المسلمين على كون القرآن معجزة

- (١) الشاعر المخضرم الفحل المعروف بدفاعه عن الرسول صلى الله عليه وسلم توفي عام ٥٥٤ زمن معاوية
(٢) الحليفة الثالث الشهيد ، قتل رضوان الله عليه ثمان عشر ليلة خلت من ذي الحجة سنة ٥٣٥ .
(٣) ل ، م ، ن : « وهو حسان بن ثابت يمدح عثمان رضي الله عنه » وما أثبتناه . عن ح
(٤) ل نقص : إن (٥) س الأسراء ك ١٧ — ٧٨ (٦) م زاد : به
(٧) الحديث كما رواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة هو : « ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يمجهر به » (انظر كشف الخفاء للمجلوني نشر القدسي عام ١٣٥١ هـ ص ٢٩٩) . وجملة « يمجهر به » قد تعيد أن المراد بكلمة « قرآن » الكتاب الكريم لا القراءة كما يذكر المصنف الجويني رحمه الله .
(٨) م : فأما

لِلرَّسُولِ ، مَعَ الْقَطْعِ بِإِحْصَارٍ^(١) الْمَعْجَزَاتِ فِي الْأَفْعَالِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ ، فَتَقُولُ لَهُمْ : أَوَّلًا ، مِنْ أَصْلَاحِكُمْ أَنْ مَا تَحْدِثُ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْعَرَبُ ، وَهُمْ اللُّسُنُ الْفَصِيحَاءُ وَاللَّهُ الْبَلْغَاءُ ، لَمْ يَكُنْ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى ، وَمَا خَلَقَهُ الرَّبُّ تَعَالَى لِنَفْسِهِ كَانَ إِذْ ذَاكَ مَنْقُضِيًّا ، وَإِنَّمَا تَحْدِثُ الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمِثْلِهِ . فَأَنْتُمْ^(٢) أَحَقُّ بِمِرْأَمَةِ الْإِطْبَاقِ مِنْ خُصُومِكُمْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ ، وَمَنْ تَصْرِيحُكُمْ بِأَنْ كُلَّ قَارِئٍ آتٍ بِمِثْلِ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى ؛ فَالْجَبُّ^(٣) عَزَّ اسْمُهُ قَالَ^(٤) : « قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ »^(٥) .

ثُمَّ مَا يَدُلُّونَ بِهِ عَلَيْهِ مُسَاعِدُونَ وَمُسَاهِمُونَ ؛ فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ مُعْجَزَةٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَعَنُوا بِكَلَامِ اللَّهِ كَلَامًا فَعَلَهُ ؛ وَنَحْنُ نَقُولُ : الْكَلَامُ الَّذِي فَعَلَهُ مُعْجَزَةٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ؛ فَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ اخْتِصَاصٌ فِي الْمَعْنَى ، وَاضْمَحَلَّ^(٦) جَمِيعُ مَا مَوْهُوا بِهِ .

وَمِمَّا يَشْعَبُونَ^(٧) بِهِ وَيَسْتَذَلُّونَ بِهِ الْعَوَامُ ، أَنْ قَالُوا قَوْلَهُ تَعَالَى « فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ »^(٨) كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى ، وَتَقْدِيرُ الْإِتِّصَافِ بِهِ فِي الْأَزْلِ قَبْلَ خَلْقِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هُجْرًا وَخُلْفًا مِنَ الْكَلَامِ . وَالْوَجْهُ إِذَا تَمَسَّكُوا بِذَلِكَ ، أَنْ يَقَالَ لَهُمْ : « اخْلَعْ نَعْلَيْكَ » فِي إِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى

(١) ل : بِإِحْصَارٍ ، وَالثَّبْتُ عَنْ ح ، م .

(٢) م : وَأَنْتُمْ . أَيُّ أَنْتُمْ أَحَقُّ مِنْ خُصُومِكُمْ بِالْخُرُوجِ عَنِ الْإِجْمَاعِ الَّذِي أَطْبَقَ عَلَيْهِ الْجَمِيعُ .

(٣) ح ، م : وَالرَّبُّ

(٤) الْأَسْرَاءُ ك ١٧ : ٨٨

(٥) م : يَشْعَبُونَ

(٦) م : يَقُولُ

(٧) ح : وَبَطَلَ

(٨) طه ٢٠ : ١٢

فِي دَهْرِنَا ، وَمُوسَى غَيْرُ مُخَاطَبِ الْآنَ ، فَإِنْ^(١) لَمْ يَبْعُدْ ذَلِكَ مُتَأَخِّرًا لَمْ يَبْعُدْ مُتَقَدِّمًا .

ثُمَّ التَّحْقِيقُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْمُخَالَفِينَ قَدَرُوا الْكَلَامَ حُرُوفًا وَأَصْوَاتًا ، وَبَنَوْا عَلَى مَا اعْتَقَدُوهُ اسْتِحَالَةَ مُخَاطَبَةِ الْمَعْدُومِ بِحُرُوفٍ تَتَوَالَى ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ عَلَى مَا قَدَرُوهُ . فَإِنَّ الْكَلَامَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ مَعْنًى قَائِمٌ بِالنَّفْسِ لَيْسَ بِحَرْفٍ وَلَا صَوْتٍ ، وَالْكَلامُ الْأَزْلَى يَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ مُتَعَلِّقَاتِ الْكَلَامِ عَلَى اتِّحَادِهِ ، وَهُوَ^(٢) أَمْرٌ بِالْأُمُورَاتِ ، نَهَى عَنِ الْمُنْهِيَّاتِ ، خَبَرٌ عَنِ الْمَخْبِرَاتِ ، ثُمَّ يَتَعَلَّقُ بِالْمُتَعَلِّقَاتِ الْمُتَجَدِّدَاتِ^(٣) وَلَا يَتَجَدَّدُ فِي نَفْسِهِ .

وَسَبِيلُهُ فِيمَا قَرَّرْنَاهُ^(٤) سَبِيلُ الْعِلْمِ الْأَزْلَى ، فَإِنَّهُ كَانَ فِي الْأَزْلِ مُتَعَلِّقًا^(٥) بِالْقَدِيمِ وَصِفَاتِهِ وَعَدَمِ الْعَالَمِ وَأَنَّهُ سَيَكُونُ فِيمَا لَا يَزَالُ ، وَلَمَّا حَدَثَ الْعَالَمُ تَعَلَّقَ الْعِلْمُ الْأَزْلَى بِوُقُوعِ حَدُوثِهِ وَلَمْ يَتَجَدَّدْ فِي نَفْسِهِ . وَكَذَلِكَ الْكَلَامُ الْأَزْلَى كَانَ عَلَى تَقْدِيرِ خُطَابِ مُوسَى إِذَا وَجَدَ ، فَلَمَّا وَجَدَ^(٦) كَانَ خُطَابًا لَهُ تَحْقِيقًا ، وَالتَّجَدُّدُ مُوسَى دُونَ الْكَلَامِ .

(١) ح : فَإِذَا

(٢) م : فَهُوَ

(٣) ح ، م : التَّجَدُّدُ

(٤) ح ، م : قَدَرْنَاهُ . وَمَا أَثْبَتْنَاهُ عَنْ م

(٥) ح ، م : عِبَارَتُهَا : فَإِنَّهُ فِي الْأَزْلِ كَانَ مُتَعَلِّقًا

(٦) ح : فَلَمَّا أَوْجَدَهُ

وربما يقولون : إنما يتكلم بالرد والقبول على المذهب المعقول ، والذي أثبتموه قائماً بالنفس غير معقول فتكلم^(١) عليه . والوجه إذا سلكوا هذا المسلك ، أن تقول : من أمر عبده وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه ودعاه إلى الامتثال ، ومنكر ذلك جاحد للضرورة ؛ فهذا الذي قضت به العقول هو الكلام القائم بالنفس عندنا ، وهو مفهوم معلوم . فإن هم صرفوا الاقتضاء إلى مصرف آخر سوى ما ادعيناه ، كان ذلك خبطاً منهم في الجدال^(٢) ، وقد قدمنا في أدلتنا ما يوضح صرف الاقتضاء إلى ما رمينا إليه . وفيما أبديناه^(٣) الآن ردع^(٤) لتشغيبيهم بدعوى الجهالة .

فصل

[كلام الله قديم عند الحشوية]

ذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي ، ثم زعموا أنه حروف وأصوات ، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى ، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع صوت الله تعالى ، وهذا قياس جهالاتهم .

(١) ل ، م : يتكلم ، والتبت عن ح

(٢) ل : وفيما ابتدأنا ، و العبارة المثبتة عن ح ، م

(٣) م : حط لتشغيبيهم

ثم قالوا : إذا كتبت كلام الله تعالى بجسم من الأجسام ، وانتظمت تلك الأجسام رسوماً ورقوماً ، وأسطراً وكلاماً ، فهي بأعيانها كلام الله تعالى القديم ، وقد كان إذ ذاك جسماً حادثاً ، ثم انقلب قديماً . وقضوا بأن المرئي من الأسطر الكلام القديم ، الذي هو حرف وصوت .

وأصلهم أن الأصوات ، على تقطعها وتواليها ، كانت ثابتة في الأزل ، قاعة بذات الباري ، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً^(١) . وقواعد مذهبهم مبنية على جحد الضرورات ؛ فإنهم أثبتوا للكلام القديم على زعمهم ابتداء وانتهاء ، وجعلوا منه سابقاً ومسبقاً ، فإن الحرف الثاني من كل كلمة مسبق بالمقدم عليه ، وكل مسبق مبتدأ وجوده ، وباضطرار لعلم كون المفتوح وجوده حادثاً .

ولا خفاء بمراغمتهم لبديهة^(٢) العقول في حكمهم ، بانقلاب الحادث قديماً .

ومما يقرر اقتضاحهم في منكرة الحقائق ، أن الحروف لو مثلت من بعض الجواهر فهي عين كلام الله تعالى عندهم ، والحديد الذي صيقت^(٣) منه الحروف خارج عن كونه حديداً . ونحن ندرك زُبُر الحديد

(١) ل : قس : علواً كبيراً ، وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ح : بداية

(٣) م : صيغ

متألفة جسمًا، فكيف تسوغ حاجة قوم هذه غايتهم (١) .

ثم جهلتهم يصممون على أن اسم الله إذا كتب، فالرقم المرئي في الكتابة هو الإله بعينه، وهو المعبود الذي يصمد إليه .

ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات، وهذا تلاعب بالدين، وانسلاخ عن رتبة المسلمين (٢)، ومضاهاة (٣) لنص مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح، وتدرعها بالناسوت. ولو لا اغترار كثير من العوام بالاعتزاء إلى هؤلاء، لاقتضى الحال الإضراب عن التعرض لهذه العورات البادية، والفضائح المتبادلة.

فصل

[القول في القراءة]

القراءة عند أهل الحق أصوات القراءة ونغماتهم، وهى أكسابهم التى يؤمرون بها فى حال إيجاباً فى بعض العبادات، وندباً فى كثير من الأوقات؛ ويخرجون عنها إذا أجنبوا، ويثابون عليها ويعاقبون على تركها، وهذا مما أجمع عليه المسلمون، ونطقت به الآثار، ودل عليه

(١) م عبارته: عن رتبة الإسلام والمسلمين .

(٢) م : ومضاهاة به .

المستفيض من الأخبار . ولا يتعلق الثواب والعقاب، إلا بما هو من اكتساب العباد . ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف بصفة أزلية، خارجة عن الممكنات وقبيل المقدورات .

والقراءة هى التى تستطاب من قارئ، وتستبشع من آخر، وهى اللحنونة، والقويعة المستقيمة، وتنزه عن كل ماذكرناه الصفة القديمة؛ ولا يخطر لمن لازم الإنصاف أن الأصوات التى يريح لها حلقه، وتنفخ على مستقر العادة منها أوداجه، ويقع على حسب الإيثار والاختيار، محرقاً، وقويماً، وجهورياً، وخفياً (١) نفس كلام الله تعالى، فهذا القول فى القراءة .

فصل

[القول فى المقروء]

فأما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم، وهو (٢) الكلام القديم الذى تدل عليه العبارات، وليس منها . ثم المقروء لا يحل القارئ ولا يقوم به، وسبيل القراءة والمقروء كسبيل الذكر والمذكور .

(١) ح زاد: ورخياً

(٢) ح عبارته: ومن الكلام القديم ... الخ

والذكر^(١) يرجع إلى أقوال الذاكرين ، والرَّبِّ المذكور المسيح
المجَّد ، غير الذكر والتسبيح والتمجيد .
والعرب وضعت^(٢) أنواع الدلالات على المدلولات بالعبارات ؛
فسمت الإنباء عن الشعر إنشاداً ، والإنباء عن الغائبات التي ليست من
قبيل الكلام ذكراً ، وسمت الدلالة على كلام الله تعالى بالأصوات^(٣)
قراءة .

فصل

[كلام الله تعالى ليس حالاً في المصحف]

كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ،
وليس حالاً في مصحف ، ولا قائماً بقلب . والكتابة قد يعبر بها عن
حركات الكاتب ، وقد يعبر بها عن الحروف^(٤) المرسومة ، والأسطر
المرقومة ، وكلها حوادث .

ومدلول الخطوط ، والمفهوم منها الكلام القديم ، وهذا بمثابة
إطلاق القول بأن كلام^(٥) الله تعالى مكتوب في المصاحف ، وليس المعنى
بذلك اتصاله بالأجسام وقيامه بالأجرام .

(١) ح ٤ م : فالذكر

(٢) م : صنف

(٣) ل قصص : بالأصوات والثبت عن ح ٤ م

(٤) ح ٤ م : الأحرف

(٥) ح ٤ ل قصص : كلام ، والثبت عن م

ولم يصر أحد من المتمين إلى التحقيق إلى قيام الكلام بمحل
الأسطر ، إلا الجبائي فيما حكينا من هذيانه . ويؤثر عن النجار أن الرقوم
هي أجسام كلام الله تعالى ، والكلام أصوات عند القراءة ، وأجسام
عند الكتابة . وكل ذلك خبط وتخليط في بغية الحق ، وتفريط
في درك الصدق .

فصل

[كلام الله مسموع]

كلام الله تعالى مسموع في إطلاق المسلمين^(١) ، والشاهد لذلك من كتاب
الله تعالى قوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى
يسمع كلام الله »^(٢) .

ثم السماع لفظة محتملة ، لا يتحد معناها^(٣) ، ولا يتفرد مقتضاها ؛
فقد يراد بها الإدراك ، وقد يراد بها الفهم والإحاطة ، وقد يراد بها
الطاعة والالتقياد ، وقد يراد بها الإجابة .

فأما السمع بمعنى الإدراك فشهور لا خفاء به ؛ وأما السمع بمعنى
الفهم والعلم فشائع مذكور غير منكور .

(١) ح ٤ م : كلام الله تعالى في إطلاق المسلمين مسموع

(٢) التوبة م ٩ : ٦ (٣) م : لا يتحد لخواها

ووصف الله تعالى المعاندين^(١) من الكفرة بكونهم صما ؛ وليس المراد اختلال حواسهم ، ولكن المراد إغراضهم عن درك المعاني ، والإحاطة بما أنذروا به ، وتدبر آيات الله تعالى .

وإذا حكى الحاكى كلام غيره على وجهه ، فقد يقول السامع لأصوات المبلغ : قد سمعت كلام فلان ، وهو يعنى الغائب الذى أنهى إليه معنى كلامه .

والذى يجب القطع به ، أن المسموع المدرك فى وقتنا الأصوات ؛ فإذا سمي كلام الله تعالى مسموعاً ، فالمعنى به كونه مفهوماً معلوماً^(٢) ، عن أصوات مدركه ومسموعة . والشاهد لذلك من القضايا الشرعية^(٣) إجماع الأمة على أن الرب تعالى خصص موسى ، وغيره من المصطفين من الإنس والملائكة ، بأن أسمعهم كلامه العزيز من غير واسطة .

فلو كان السامع لقراءة القارىء مدركاً لنفس كلام الله تعالى ، لما كان موسى صلوات الله عليه مخصصاً بالتكليم ، وإدراك كلام الله من غير تبليغ مبلغ وإنهاء مرسل .

(١) ح : المعاندين

(٢) ح : قد

(٣) ح : عبارته : معلوماً مفهوماً

(٤) ح : م : من قضايا الشرعية

فصل

[معنى إنزال كلام الله تعالى]

كلام الله تعالى مُنْزَلٌ على الأنبياء ، وقد دلَّ على^(١) ذلك ، آى كثيرة من كتاب الله تعالى .

ثم ليس المعنى بالإنزال حط شيء من علو إلى سفلى ؛ فإن الإنزال بمعنى الانتقال ، يتخصص بالأجسام والأجرام .

ومن اعتقد قدم كلام الله تعالى ، وقيامه بنفس البارى سبحانه وتعالى ، واستحالة تزايله للموصوف به ، فلا يستريب فى إحالة^(٢) الانتقال عليه .

ومن اعتقد حدث الكلام ، وصار إلى أنه عرض من الأعراض ، فلا يسوغ على معتقده أيضاً تقدير الانتقال ، إذ العرض لا يزول ولا ينتقل . فالمعنى بالإنزال ، أن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو فى مقامه فوق سبع سموات ، ثم نزل إلى الأرض ، فأفهم^(٣) الرسول صلى الله عليه وسلم ما فهمه^(٤) عند سدره المنتهى من غير نقل لذات الكلام . وإذا قال القائل : نزلت رسالة الملك إلى القصر^(٥) ، لم يرد بذلك انتقال أصواته ، أو انتقال كلامه القائم بنفسه .

(١) ح : م : عبارتهما : وقد دلَّ على إطلاق ذلك .. الخ

(٢) ح : فى استحالة

(٣) م : وأفهم

(٤) ل : ما أفهمه ؛ والمثبت عن ح ، م ، (٥) ح : م : قسط : إلى القصر

فصل

[كلام الله تعالى واحد]

كلام الله تعالى واحد ، وهو متعلق بجميع متعلقاته ، وكذلك القول في سائر صفاته . وهو ^(١) العالم بجميع المعلومات بعلم واحد ، والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة . وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة .

والقضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول ، بل هو مسند إلى قضية الشرع وموجب السمع . وذلك أن إثبات العلم واحد مختلف فيه ، وإنما يتوصل إلى إثباته على منكريه بالأدلة العقلية ، وهذا في العلم الواحد . فأما تقدير علم ثان ، فلم يثبت أحد من أهل الكلام المتمين إلى الإسلام ، فنفيه مجمع عليه مع اتصافه بالقدم .

فإن قال قائل : لئن استمر لكم ^(٢) ما ذكرتموه في العلم والقدرة ، فما وجه تقريره في الإرادة والكلام ؟ قلنا : الفرض ^(٣) أن نوضح انعقاد الإجماع الواجب الاتباع على نفي كلام ثان قديم ^(٤) ، وذلك مقرر على ما ذكرناه ^(٥) لا ^(٦) خفاء به .

فإن قيل : ما ^(٧) الذي صرفكم ^(٨) عن مدارك العقول في هذه

(١) م : فهو (٢) ح : م : عصا : لسم (٣) ح : غرضنا (٤) ح : عبارته : قديم ثان
(٥) م : ما رماه (٦) ح : ولا (٧) ح : فإ (٨) م : صدكم

الفصول ؟ قلنا : قد ألفينا العلم القديم متعلقاً بالمعلومات ، قائماً مقام علوم مختلفة شاهداً ، وليس في العقل ما يفضى إلى القطع باستحالة قيام العلم القديم مقام القدرة ، وليس فيه أيضاً ما يؤدي إلى وجوب تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات ، وكل ما يحاول به إثبات ذلك من قضيات العقول باطل . وهذا المعتقد لا يحتمل استقصاء ما قيل فيه والرد عليه ^(١) .

فصل

[عدم مغايرة الصفات للذات]

قد امتنع مثبتو الصفات من تسميتها مغايرة للذات ، وغرضنا من هذا الفصل يستدعي تقديم حقيقة الغيرين .

والذي ارتضاه المتأخرون من أثبتنا في حقيقة الغيرين ، أنهما الوجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثاني ^(٢) بزمان ، أو مكان ، أو وجود ، أو عدم . وهذا أمثل من قول من قال ^(٣) : الغيران كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني ؛ فإن معتقد قدم الجواهر واستحالة عدمها ، يقطع بتغاير جسمين مع ذهوله عن تجويز عدم أحدهما ، ولا يتحقق العلم بالمحقق دون درك الحقيقة .

(١) م : في الرد عليه (٢) م : أحدهما الثاني (٣) م : القائل

والقول في إيضاح معنى الغيرين ، ليس من القواطع عندي ؛ إذ لا تدل عليه قضية عقلية ، ولا دلالة قاطعة سمعية ، ولسنا تقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة : كل شيئين غيران . والأمريئول إلى إطلاق^(١) ترجيح وتلويح مُتَلَقًى من^(٢) ألفاظ محتملة^(٣) .

فإن قيل : إذا لم تقطعوا^(٤) بما ذكره أئمتكم في حقيقة الغيرين ، فهل تقطعون بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته ؟ قلنا : هذا مما نمنع منه قطعاً ، لاتفاق الأمة على منع إطلاقه . وكما لا توصف للصفات بأنها أعيان للذات ، فلا يقال إنها هي . ولا تحاشى من إطلاق القول بأن الصفات موجودات ، والعلم مع الذات موجودان ، وكذلك القول في جميع الصفات . وامتنع الأئمة من تسمية الصفات مختلفة ، وأطلق الإمام القاضي^(٥) أبو بكر رضى الله عنه^(٦) القول بأنها مختلفة .

فصل

[الكلام في صفة البقاء]

ذهب العلماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة الباقي^(٧) زائدة على

(١) ح عبارته : يقول إلى أمرين ، ترجيح وتلويح ؛ م نقص : إطلاق
(٢) ح ٤ م زادا : إطلاق
(٣) ح : مختلفة (٤) ح زاد : بإبطال
(٥) ح نقص : القاضي
(٦) الإمام الأشعري القاضي أبو بكر محمد
ابن الطبيب الباقلائي . توفى عام ٤٠٣ هـ . راجع المقدمة (٧) ح ٤ م : صفة الباقي

وجوده ، بمثابة العلم في حق العالم . والذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد ؛ ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية ، ثم ثبت لها بقاء ، ويجر سياق هذا القول إلى قيام المعنى بالمعنى . ثم لو قدرنا بقاء قديماً ، للزمنا أن نصفه ببقاء ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : الدليل^(١) على ثبوت المعاني تجدد أحكامها على محالها ؛ فإذا وجدنا جوهرًا غير متحرك ، ثم اتصف بالحرك ، كان ذلك دالا على تجدد المعنى ، وهذا بعينه متحقق في البقاء ؛ فإن الجوهر في حال حدوثه لا يتصف بكونه باقياً ، وإذا استمر له الوجود اتصف بكونه باقياً . قلنا : الاتصاف بالبقاء راجع إلى استمرار الوجود ، وهو بمثابة القدم : فما وجد وكان حديث عهد بالحدوث لم يسم قديماً ، فإذا عتق وتقادم سمي في الإطلاق قديماً ، ولا يدل ذلك على أن القدم معنى .

فإن قيل : إذا صر قم البقاء إلى نفس الباقي ، فما الذي تنكرون من قول من يقول ببقاء الأعراض ؟ قلنا : الأعراض يستحيل بقاؤها ، فإنها لو بقيت لاستحال عدمها ؛ فإننا إذا قدرنا بقاء بياض ودوام وجوده ، لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد ؛ إذ ليس السواد بنفي

(١) م : الدار

البياض ، ومضاداته أولى من البياض ، يدفع السواد ، ومنعه من الطرؤ .

ولا معنى لما يتخيله بعض الناس من أن الباقي يعدم بإعدام الله ؛ فإن الإعدام هو العدم ، والعدم نفي محض ، ولا معنى لتعلق القدرة بالنفي المحض . وتحصيل قول القائل : يقدر الباري على إعدام الموجود ، يؤول إلى أنه يقدر على أن لا يكون الموجود .

فإن قيل : فما معنى عدم الجواهر ؟ قلنا : الأعراض غير باقية ، فإذا أراد الله عدم جوهر اقتطع عنه الأعراض بأن لا يخلقها فيعدم الجوهر إذ ذاك ، إذ يستحيل وجود جوهر بلا عرض .

والمعتزلة نقوا البقاء ، وزعموا أن معظم الأعراض باقية ، وما يعدم من الباقيات ، فإنما يعدم بضد يطرأ عليه ، ووافقونا في استحالة بقاء الأصوات والإرادات في خبط طويل . وزعموا أن الجواهر تعدم ، بأن يخلق الله تعالى فناء في غير محل يضاد الجوهر^(١) ، وهو في نفسه عرض قائم بنفسه ، ثم يستحيل عندهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها .

القول^(١) في معاني أسماء الله تعالى

[الكلام في التسمية والاسم]

التسمية ترجع عند أهل الحق إلى لفظ المسمى الدال على الاسم ، والاسم لا يرجع إلى لفظه ، بل هو مدلول التسمية .

فإذا قال القائل : زيد ، كان قوله تسمية ، وكان المفهوم منه اسماً ، والاسم هو المسمى في هذه الحالة ، والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم ؛ فالوصف قول الواصف ، والصفة مدلول الوصف .

ثم قد يرد الاسم ، والمراد به التسمية ، وقد^(٢) ترد الصفة ، والمراد بها الوصف ، ولا يبلغ الكلام في ذلك مبلغ القطع .

وذهبت المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية ، والوصف والصفة ، والتزموا على ذلك بدعة شنعاء ، فقالوا : لو لم تكن للباري في الأزل صفة ولا اسم ، فإن الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين ، ولم يكن في الأزل قول عندهم . ومن زعم أنه لم يكن لربه تعالى في أزله صفة الألوهية ، فقد فارق الدين ، وراغم إجماع المسلمين .

(١) ح : فصل في معاني الخ ؛ ل . باب القول الخ ؛ ب ، م . لم يذكر كلمة باب أو فصل ، وهو ما ارتضيناه ؛ ل . باب القول الخ ؛ ب ، م . لم يذكر كلمة باب أو فصل ، (٢) م : قدس : وقد

ثم ^(١) الدليل على أن الاسم يفارق التسمية ، ويراد به المسمى ،
 أى من كتاب الله تعالى ؛ منها قوله تعالى : «سبح اسم ربك الأعلى» ^(٢) ،
 وإنما المسمى وجود الباري تعالى دون ألفاظ الذاكرين ؛ وقال عز
 وجل : «تبارك اسم ربك» ^(٣) ؛ وقال تعالى : «ما تعبدون من دون
 الله إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم» ^(٤) .

ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام ، وإنما عبدوا
 المسميات لا التسميات :

فإن قيل : أطلق المسلمون القول بأن الله تعالى تسعة وتسعين اسماً ؛
 فلو كان الاسم هو المسمى ، لكان ذلك حكماً بتعدد الآلهة ^(٥) .
 ولنا في جواب ^(٦) ذلك مسلكان :

أحدهما ، أن نقول قد يراد بالاسم التسمية ، وهذا ^(٧) مما لا ننكره ،
 فيحمل الإطلاق في الأسماء على المسميات ^(٨) .

والوجه الثاني ، أن كل اسم دل على فعل فهو اسم ، فالأسماء هي
 الأفعال ، وهي متعددة ؛ وما دل على الصفات القديمة ، لم يبعد فيه
 التعدد ؛ وما دل على الصفات النفسية ، وهي الأحوال فلا يبعد أيضاً تعددها ؛

(١) ح عبارته ثم إن الدليل . . .

(٢) الرحمن م ٥٥ : ٧٨

(٣) ح راد : قلنا

(٤) ح ، م : وهو

(٥) الأغل ك ٨٧ : ١

(٦) م قص : أنتم وآباؤكم ؛ يوسف ك ١٢ : ٤٠

(٧) م قص : جواب

(٨) ح ، م : التسميات

فصل

[الشرع وأسماء الله تعالى]

ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه ؛ وما
 منع الشرع من إطلاقه ، منعناه ، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم تقض
 فيه بتحليل ولا تحريم ؛ فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع ؛
 ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع ^(١) ، لكننا مثبتين حكماً دون السمع .
 ثم لا نشترط في جواز الإطلاق ، ورود ما يقطع به في الشرع ، ولكن
 ما يقتضى العمل - وإن لم يوجب العلم - فهو كاف . غير أن الأقيسة الشرعية
 من مقتضيات العمل ، ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه ، فاعلم .

فصل

[معاني أسماء الله تعالى]

قسم شيخنا ، رضى الله عنه ، أسماء الرب سبحانه وتعالى ثلاثة أقسام .
 وقال من أسمائه ما نقول ^(٢) إنه هو هو ^(٣) ، وهو كل مادلت التسمية به على
 وجوده ؛ ومن أسمائه ما نقول ^(٤) إنه غيره ، وهو كل مادلت التسمية به على
 فعل كخالق والرازق ؛ ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره ،
 وهو كل مادلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر .

وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه ، وصار إلى أن الرب

(١) م : من غير إذن

(٢) ح : ما يقال

(٣) م : م عبارتهما : إنه هو وهو كل . . . الخ ، والثبت عن ح (٤) ح ٤ م : يقال

سبحانه وتعالى إذا سمي خالقاً فالخالق هو الاسم، وهو الرب تعالى؛ وليس الخالق اسماً للخلق، ولا الخلق اسماً للخالق، وطرد ذلك في جميع الأقسام. والمرضى عندنا طريقة شيخنا رضى الله عنه؛ فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض تقياً حملت على ثبوت متحقق. فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوت وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق. ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف البارى تعالى في أزله بكونه خالقاً، إذ لا خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجوزاً. فخرج من ذلك أن العلم والقدرة^(١) كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان. والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في إطلاق لفظ ومنع إطلاقه.

ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذات، أو يدل^(٢) على الصفات القديمة، وإلى^(٣) ما يدل على الأفعال، أو يدل^(٤) على النقي فيما يتقدس البارى سبحانه عنه. ونحن الآن نشير إلى تفسير الأسماء الماثورة على إيجاز.

فأما «الله»، فالصحيح أنه بمثابة الاسم العلم للبارى سبحانه، ولا اشتقاق له. ثم قيل^(٥): أصله إله، فزيدت اللام فيه تعظيماً. وقيل:

(١) ح: م: العلم والفعل
(٢) ح: أو إلى ما يدل
(٣) ح: أو إلى ما يدل
(٤) ح: أو إلى
(٥) ح: وقد قيل

الإله، ثم حذفوا الهمزة المتخللة، وأدغموا اللام للتعظيم^(١) في التي تليها. وقيل: أصله^(٢) لاه، فزيدت فيه^(٣) اللام تعظيماً. وقال بعض أهل اللغة: هو من التأله، وهو التعبد، فالله معناه^(٤) المقصود بالعبادة.

«الرحمن الرحيم»: هما اسمان مأخوذان من الرحمة، ومعناها واحد عند المحققين، كاللذان والنديم^(٥)، وإن كان الرحمن يختص به الله تعالى ولا يوصف به غيره. ثم الرحمة مصروفة عند المحققين إلى إرادة البارى تعالى إنعاماً على عبده، فيكون الاسمان من صفات الذات. وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الإنعام، فيعود الرحمن الرحيم^(٦) إلى صفات الأفعال.

«الملك»: معناه ذو الملك. ثم اختلفوا في الملك؛ فمنهم من فسره بالخلق، فالملك الخالق وهو من أسماء الأفعال. وقال بعضهم: الملك القدرة على الاختراع؛ إذ يقال: فلان يملك الاتفاع بماله، معناه يتمكن منه، فيكون الاسم على ذلك من أسماء الصفات، والرب تعالى لم يزل ولا يزال مالكا.

«القدوس»: فعول من القدس وهو الطهارة والتزاهة، ومعناه

(١) ح: نقص: اللام للتعظيم
(٢) م: نقص: أصله
(٣) م: نقص: فيه
(٤) ح: نقص: معناه
(٥) في اللغة: رجل ندمان أى نادم، وناجمه على الشرايب فهو ندبه وندمانه
(٦) م: الرحمن والرحيم

التنزيه التي صفات النقص ودلالات الحدث، وهو من أسماء التنزيه والتفني. وسميت الأرض المقدسة مقدسة، لأنها مبرأة من أوطار الجبابرة، وسميت الجنان حضرة^(١) القدس لذلك.

«السلام» : قيل معناه ذو السلامة من كل آفة وقيصة، فيكون من أسماء التنزيه؛ وقيل معناه مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب، فيرجع إلى القدرة؛ وقيل : ذو السلام على المؤمنين في الجنان، فيرجع إلى الكلام القديم والقول الأزلي، قال الله تعالى : «سلام قولاً من رب رحيم»^(٢).

«المؤمن» : قيل معناه المصدق؛ فإن الإيمان هو التصديق والرب تعالى مصدق نفسه ورسله بقول المصدق، فالاسم^(٣) راجع إلى الكلام؛ وقيل المؤمن معناه أنه تعالى^(٤) يؤمن الأبرار^(٥) من الفرع الأكبر، وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم إلى القول، فإن الرب تعالى سيؤمن عباده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله تعالى : «لا تخافوا ولا تحزنوا»^(٦)، ويجوز صرف الاسم إلى القدرة على خلق الأمانة والطمأنينة، فيكون من أسماء الأفعال.

(١) ح ٤ م : حظائر

(٢) يس ك ٣٦ : ٥٨

(٣) ح : والاسم

(٤) ل : نفس : تعالى : ولثبت عن ج ٤ م (٥) ل : الأبدان : وما أفتناه عن ح ٤ م

(٦) فصلت ك ٤١ : ٣٠

«المهيمن» : قيل معناه الشاهد؛ ثم ينقسم معنى الشاهد فيمكن جملة على العالم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة، ويمكن جملة على القول بمعنى أن الرب تعالى يشهد على كل نفس بما كسبت؛ قال الخليل^(١) في تفسير المهيمن : هو الرقيب، وسيأتي تفسير الرقيب؛ وقيل : معنى المهيمن أصله المؤمن فقلبت الهزمة هاء على قياس قولهم : هزقت وأزقت في معنى، وهزجت في أزقت وأزجت^(٢)؛ والمؤمن معناه الأمين، وهو الصادق وعده.

«العزيز» : معناه الغالب، والغلبة ترجع إلى القدرة؛ ومن قول العرب : «من عز بز» معناه من غلب صلب^(٣)، والأرض الصلبة تسمى عزازاً لقوتها؛ وقيل : العزيز القديم المثل، فالاسم على ذلك يرجع إلى التنزيه.

«الجبار»^(٤) : معناه مقدر الصلاح، من قولهم : جبرت العظم الكسير^(٥) فأنجبر^(٦) فهو من أسماء الأفعال إذاً؛ وقيل : الجبار معناه حامل العباد على ما يريد، ويرجع الاسم إما إلى الفعل وإما إلى القدرة عليه؛ وقيل : الجبار معناه الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين

(١) الخليل بن أحمد إمام البصريين في النحو واللغة . توفي عام ١٧٠ أو ١٧٥ هـ رحمه الله

(٢) ح : نفس : وهزجت في أزقت وأزجت : وهزجت وهزجت في أزقت وأزجت

(٣) ح ٤ م سلب (٤) ح عبارته : الجبار قيل معناه

(٥) ل : الكسر : ح ٤ م : قصا : الكسر

(٦) ح ، ل عبارتهما : فأنجبر وجبر هو : م : نفس : وجبر هو

ولا يناله كيد الكائدين. والنحلة إذا أرقلت^(١) وبسقت وفانت الأيدي، قيل نحلة جبارة؛ فيقرب معنى الجبار من معنى المتعال على ما يأتي تفسيره. «المتكبر»: معناه ومعنى «العلّي»، و«المتعال»، و«المعظم» واحد. ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه والتعالى والتقديس عن أمارات الحدث وسمات النقص. ومن الأئمة من حمل هذه الأسماء على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التي بها يخالف الرب خلقه، ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه، وهذا أحسن؛ ولا بعد في اشتغال^(٢) الاسم الواحد على معان تنقسم إلى النفي والإثبات.

«الخالق، الباري، المصور»: أما الخالق فعنه بين؛ والخلق قد يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه، ويراد به التقدير؛ ولذلك سمي الخذاء^(٣) خالقاً، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض. وحمل المفسرون قوله تعالى «فتبارك الله أحسن الخالقين»^(٤) على معنى التقدير. والباري معناه الخالق؛ والمصور مبدع الصور.

«الغفار»: معناه الستار، والغفر في اللغة الستر، ومنه سمي المغفر مغفراً. ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب، ويمكن حمله على الإنعام الذي يدرأ عن العبد ما يفضحه في العاجل والآجل.

(١) الرقعة تفتح الرء وتشددها النحلة فانت اليد، وأرقلت: أسرع.

(٢) ل: استعمال؛ وما أثبتناه عن ح، م.

(٣) ل: الخذو؛ وما أثبتناه عن ح، م. (٤) المؤمنون ٢٣: ١٤.

«القهار»: ظاهر المعنى. ويمكن صرفه إلى القدرة^(١)، ولا يبعد صرفه إلى الأفعال التي تذلل الجبارة كالإهلاك ونحوه.

«الوهاب»: مانح النعم^(٢). «الرزاق»: خالق الرزق ومبدع الامتاع به، وسيأتي معنى الرزق. «الفتاح»: قيل معناه الحاكم بين الخلائق، والفتح الحكم في اللغة، والعرب تسمى الحاكم فتاحاً، وهو المعنى بقوله تعالى: «ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق»^(٣) معناه ربنا احكم بيننا. وإذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم، ويمكن صرفه إلى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين. وقيل: الفتح، مبدع الفتح والنصر. «العليم»: معناه: العالم على مبالغة؛ وبناء فعيل من أبنية المبالغة. «القابض، الباسط»: من صفات الأفعال؛ والقابض معناه: المضيق على من أراد؛ والباسط، الموسع الأرزاق على من أراد. «الخافض، الرافع»: من صفات الأفعال، ومعناها ظاهر. وكذلك^(٤) «المعز، المذل، السميع، البصير»، ظاهر المعاني. «الحكيم»: معناه: الحاكم، ويمكن صرفه إلى قول الله، المبين

(١) ل: على؛ والثابت عن ح، م. (٢) ل: نعم؛ مانح النعم؛ والثابت عن ح، م.

(٣) الأعراف ٢: ٨٩.

(٤) ل: نعم؛ وكذلك؛ والثابت عن ح، م.

لكل نفس جزاء عملها^(١)، ويمكن صرفه إلى أفعال المجازاة في الثواب والعقاب.

وقيل: الحكم والحاكم يرجعان إلى معنى المنع؛ ومن ذلك سميت حكمة اللجام حكمة، فإنها تمنع الذابة من الجراح، وسميت العلوم حكماً، لأنها تزرع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين.

«العدل» معناه: العادل، وهو الذي يفعل ماله فعله.

«اللطيف» قيل: اللطيف، كالجميل، معناه الجميل، وهو إذا من صفات الأفعال. وقيل: اللطيف، العليم بمخفيات الأمور.

«الخبير» معناه: العليم.

«الخليم» معناه الذي لا تستغفره زلات العصاة، ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالها^(٢)، ويرجع^(٣) معنى الاسم إلى التنزيه والتعالي عن الاتصاف بالعجلة. وقيل: الخليم العقو؛ ومعناه ينقسم إما إلى الإينعام، وإما إلى ترك الانتقام، والوجهان قريبان.

«الشكور»: معناه المجازي عباده على شكرهم^(٤) إياه، فيكون الاسم من معنى^(٥) الازدواج؛ وقيل: الشكور معطى الكثير على العمل^(٦)

(٢) ل: آجالهم: والثبت عن ح و م.

(٤) ح: من قبل شكرهم.

(٦) ح و م: الخويل.

(١) م: في عمله.

(٣) ح و م: فيرجع.

(٥) ح و م: قد: على معنى.

القليل؛ وقيل: الشكور المثني على العباد المصطفين^(١)، فهذا إذا راجع إلى القول.

«الحفيظ»: قيل معناه العليم، والحفظ العلم، ومنه قول القائل: فلان يحفظ القرآن، معناه يعلمه؛ وقيل: الحفيظ الحافظ، وهو مدبر الخلائق وكالهم عن المهالك.

«المقيت»: قيل معناه خالق الأقوات؛ وقيل معناه المقدر ومبدع كل شيء على قدره؛ وقيل معناه القادر، وقال الشاعر:

وذى صنغن كفت النفس عنه وكنت على إساءته مقيتاً

معناه قادراً حتى إساءته^(٢).

«الحسب»: قيل معناه الكافي، والعرب تقول: أعطيت

فأحسبته، معناه جاملته إلى أن قال^(٣) حسبي أي كفاي؛ وقيل الحسب معناه محاسب الخلق، ويرجع الاسم إلى القول.

«الجليل» معناه: العظيم، وقد سبق تفسيره.

«الكريم» قيل معناه المفضل؛ وقيل معناه الغفور؛ وقيل معناه

العلّي؛ وخزائن الأموال تسمى كرائم، وكل تقيس كريم.

«الريب» معناه: العليم الذي لا يعزب عنه شيء.

(١) م: الطيبين.

(٣) م: حملته على أن قال ... الخ.

(٢) ح و م: قصا: حتى إساءته.

« المجيب » : يرجع معناه إلى إجابة دعاء الداعين ، وهو راجع إلى الكلام القديم ، ويمكن حمله على الأفعال التي تقتضى إسعاف المحتاجين ؛ يقال : أجبته فلاناً إلى ملتصقة به ، إذا أسعفته به .

« الواسع » : قيل معناه العالم ، وقيل معناه الجواد ، فإن ذا الجود يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العطن ؛ وقيل معناه الغنى^(١) وسيأتى تفسير الغنى فى باب^(٢) التعديل

« الحكيم » : قيل معناه العليم ؛ وقيل معناه الحاكم ، وقدمت تفسيره ؛ وقيل معناه المحكم المتقن

« الودود » : قيل معناه الوادى ، وتفسيره المحب لأوليائه ، وسيأتى تفسير المحبة من الله إن شاء الله ؛ وقيل الودود المودود .

« المجيد » ، قال الزجاج^(٣) : معناه الحسن الفعال ، وأصله من قولهم مجدت الماشية إذا صادفت روضة أنفًا خصيبة ، وأمجدها الراعى ؛ ومنه قول العرب : فى كل شجر نار ، واستمجد المرخ والعفار . والمرخ والعفار شجرتان تقدح العرب بهما ؛ واستمجد معناه اشتمل على حظ كبير^(٤) ، فالمجيد على ذلك يقرب من^(٥) الجواد . والجواد يمكن حمله

(١) م : الغنى

(٢) ل ، م : أبواب وما أثبتناه عن ح

(٣) إبراهيم بن السرى الزجاج الإمام المشهور فى النحو واللغة ، توفى عام ٣١١ هـ أو

(٤) ح ، م : كثيراً

(٥) ل : إلى ، والثبت عن ح ، م

على المنعم ، ويمكن حمله على المقتدر على الوجود والإنعام^(١) ، ويمكن حمل المجيد على الكريم ، فإن المجد شائع بمعنى الكرم .

« الباعث » : ناشر الموتى يوم الحشر^(٢) ؛ وقيل معناه : باعث الرسل إلى الأمم .

« الوارث » : الباقي بعد فناء خلقه . « الشهيد » ، قيل معناه : العليم كما سبق . « الحق » ، قيل معناه : الواجب الوجود ؛ وقيل معناه : الحق ، وهو يقرب من صفات الأفعال على ذلك .

« الوكيل » معناه : القائم على خلقه بما يصلحهم ، وقيل معناه : الموكل إليه تدير البرية . « القوى » ، معناه : القادر ؛ وقيل معناه المتين . « الولى » ، معناه : الناصر ؛ وقيل : معناه : متولى أمر الخلائق .

« الحميد »^(٣) معناه : المحمود . وحقيقة الحمد : الثناء .

« المحصى » ، قيل معناه : العالم ، المحيط بالمعلومات ؛ وقيل معناه : القادر ، والوجهان ظاهران فى اللغة .

« المبدىء » ، المعيد ، المحيى ، المميت ، الحى : لا خفاء بمعانيها^(٤) .

(١) ح : قص : الإنعام . (٢) م : الحشر . (٣) م : الحميد . (٤) م : بمعانيها

« القيوم »، معناه : مدبر الخلائق في الحال والمآل ، وهي من صفات الأفعال .

« الواجد »، قيل معناه : الغنى من الوجود . قال الله تعالى : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وُجدكم »^(١) .

« الماجد »، معناه : المجيد . « الواحد »، معناه : المتوحد^(٢) . المتعالي عن الإقسام ؛ وقيل معناه : الذي لا مثيل له (في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه ، « هل تعلم له سمياً »)^(٣) .

« الصمد »، قيل : هو السيد ؛ وقيل في السيد إنه المالك ، وقيل إنه الحلیم . وفسر ابن عباس قوله تعالى في صفة يحيى عليه السلام : « وسيداً وحصوراً »^(٤) قال : معناه « حلماً » ؛ وقيل : الصمد الذي يصمد إليه في الحوائج ؛ وقيل الصمد الذي لا جوف له .

« القادر ، المقتدر ، المقدر ، المقدم ، المؤخر ، الأول ، الآخر » . مفهومه المعنى .

« الظاهر ، الباطن » ؛ قيل الظاهر معناه القاهر ، من قول القائل « ظهر فلان على فلان » ؛ وقيل معناه^(٥) المعلوم بالأدلة القاطعة .

(١) الطلاق م ٦٥ : ٦ (٢) ح قس : التوحد ، م : الوجود

(٣) ح ، م قصا : ما بين القوسين والآية من سورة مريم ك ١٩ : ٦٥

(٤) آل عمران م ٣ : ٣٩ ح قس : معناه

« والباطن » قيل : هو^(١) المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها في أبصارهم ؛ وقيل^(٢) : العالم بالخفيات .

« البر » : خالق البرية . « التواب » : الذي يرجع إنعامه على من حل عقد إصراره من المذنبين ، ورجع إلى التزام الطاعة ، والتوبة الرجوع . « المقسط » : العادل ؛ يقال أقسط إذا عدل ، وقسط إذا جار .

« النور »، معناه : الهادي . « البديع »، قيل : هو المبدع ؛ وقيل : هو الذي لا نظير له .

« الرشيد »، قيل : معناه المرشد^(٣) ؛ وقيل : هو العالم ؛ وقيل : هو المتعالي عن الدنياه^(٤) وسمات النقص .

« الصبور »، معناه الحلیم ، وقد سبق تفسيره .

فصل

[اليدان والعينان والوجه]

ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود . ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على مادلت عليه دلالات العقول ، استدلل بقوله تعالى في توبيخ إبليس إذ امتنع عن

(٦) ح قس : هو (٢) ح ، م : وقيل هو العالم . الخ

(٣) ح ، م عبارتهما : قيل هو المرشد (٤) ل : الدنياه ؛ والثبت عن ح ، م

السجود: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»^(١). قالوا: ولا وجه
لحمل اليدين على القدرة، إذ جملة المبدعات مخترعة لله تعالى^(٢) بالقدرة،
ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص، وهذا غير سديد؛ فإن
العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو يكون القادر قادراً، فلا
وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة.

ومما يوضح ما قلناه، أن آدم صلوات الله عليه ما استحق أن يسجد له
لما خصص به^(٣) من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضى به في موجب
العقل، وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله. فإذا وجب على كل محقق القطع
بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين، وظاهر الآية يقتضي
اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك إذا
والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به^(٤) القدرة.

ثم لا بُعد في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر، ونظائر^(٥) ذلك
في كتاب الله كثيرة^(٦) فإنه عز اسمه أضاف الكعبة إلى نفسه ولا اختصاص
لها بذلك، وأضاف المؤمنين بصفة العبودية إلى نفسه، وأضاف روح
عيسى عليه السلام إلى نفسه. والإضافة تنقسم إلى إضافة صفة، وإضافة
ملك، وإضافة تشريف.

(١) س ك ٣٨ : ٧٥

(٢) ل ، ح قصا : لله تعالى ، والثبت عن

(٣) ل : قص : به ، والثبت عن ح ، م . (٤) ح عبارته : يقع به الخلق

(٥) ح : ونظير (٦) ح : كثير

فأما الآية^(١) المشتمة على ذكر العينين^(٢) فنزلة الظاهر اتفاقاً،
وكذلك قوله تعالى^(٣) في الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام: «تجري
بأعيننا»^(٤) ولم يثبت أحد من المتمين إلى التحقيق أعيناً لله تعالى.
والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة
والحفظ والرعاية؛ يقال فلان يبرأى من الملك ومسمع، إذ كان بحيث
تحوطه عنايته وتكثفه رعايته. وقيل المراد بالأعين في هذه الآية،
الأعين التي انفجرت من الأرض، وأضيفت إلى الله تعالى ملكاً، وهذا
غير^(٥) بعيد.

وأما قوله تعالى «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»^(٦)،
فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة
لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على
الوجود. وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى؛
يقال: فمات ذلك لوجه الله تعالى، معناه لجهة امتثال أمر الله. فالمعنى
بالآية أن كل مالم يرد به وجه الله محبط.

ومن سلك من أصحابنا سبيل^(٧) إثبات هذه^(٨) الصفات بظواهر

(١) م : والآية

(٢) ح ، م : العين

(٣) ح عبارته : وذلك في قوله تعالى م . وهو قوله تعالى (٤) القمر ك ٥٤ : ١٤

(٥) م عبارته : هذا بعيد (٦) ح ، م قصا : « ذو الجلال والإكرام : الرحمن م ٥٥ : ٢٧

(٧) ح م قصا : سبيل (٨) ح م قصا : هذه

هذه الآيات، الرمة سوق كلامه أن يجعل الاستواء والنجى والنزول والجنب من الصفات تمسكاً بالظاهر^(١). فإن ساع تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه.

وكننا على الإضراب عن الكلام على الظواهر، فإذا^(٢) عرض فسنشير إلى جمل منها في الكتاب والسنة. وقد صرح^(٣) بالاسترواح إليها الحشوية الرعاع المجسمة.

فما يسأل عنه قوله تعالى: «الله نور السموات والأرض»^(٤)، قيل معناه^(٥) الله هادى أهل السموات والأرض، ولا يستجيز منتم إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض^(٦) هو الإله. والمقصود من الآية ضرب الأمثال فهي بذلك على الإجمال، وقد نطق بما ذكرناه سياق الآية، فإنه عز من قائل قال: «ويضرب الله الأمثال للناس»^(٧).

ومما يسأل عنه قوله تعالى: «يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله»^(٨)، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غر^(٩) غبي. إذ لا يتجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة^(١٠)، مع ذكر

(١) ح، م: بالظواهر

(٢) م: فإن

(٣) ح، م: رضى

(٤) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٥) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٦) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٧) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٨) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٩) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(١٠) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

التفريط^(١)، فلا وجه لإحتمل الجنب على جهات أمر الله تعالى ومأخذها. وقد يراد بالجنب الجنب والذرا [لعل المراد بها جمع ذرورة]؛ يقال فلان محترس^(٢) برعاية فلان، لا نذ إلى جنبه، عائد مجنابه. وليس بما ذكرنا من مضارب التأويل، بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذى أضيف إليه التفريط على الجارحة.

ومما يسأل عنه قوله تعالى: «يوم يكشف عن ساق»^(٣)، فالمعنى^(٤) بالآية الإنباء عن أهوال يوم^(٥) القيامة وصعوبة أحوالها، وما يدفع إليه المجرمون من أنكالها. وإذا جدد الأمر في الحرب، واستعرت للصندوق بالغيظ، وحديث الأعين بالبعضاء، وشتمت الأنوف، والتحمت المصارع، قيل^(٦): قامت الحرب على ساقها، ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل.

ومما يسأل عنه قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفافاً»^(٧)، وكذلك^(٨) قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة»^(٩)؛ وليس المعنى بالنجى الانتقال والزوال، تعالى الله^(١٠)

(١) ل زاد: إليه؛ ولم يذكرها ح، م (٢) م: محترس

(٣) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٤) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٥) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٦) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٧) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٨) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(٩) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

(١٠) م: قص: معناه: ح عبارته: وقد قيل معناه: الخ (٦) م: قص: الأرض

عن ذلك ؛ بل المعنى بقوله : « وجاء ربك » ، أى ^(١) جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل

ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذي الأمر في إرادة التعظيم ؛ إذ يقال : إذا جاء الأمير بطل من سواه ، وليس الغرض انتقاله ، بل المراد اتصال نوافذ أو أمره وزواجه . وإذا كان للتأويل مجال رحب ، وللأمكن مجرى سبب ^(٢) ، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضى تثبيت ^(٣) دلالات الحدث

ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون ^(٤) على تأويلها ، حتى إذا سلكوا مسلك التأويل ، عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع ؛ فما ^(٥) يعارضون به قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » ^(٦) فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر ، حلوا عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه ، والتزعوا فضائح لا ييؤء بها عاقل . وإن حملوا قوله : « هو معكم أينما كنتم » ^(٧) ، وقوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم » ^(٨) ، على

(١) ح عبارته : أى وجاء

(٢) ل : مجرى بضمين فوق الراء ؛ وما أثبتناه عن ح . وفي جميع النسخ سجب بالماء ولا معنى له ، ونعتقد الحاء محرفة عن الهاء . والسهب : الغلاة ؛ أى مجرى واسعا

(٣) ل ، ح : ثبت ؛ والثابت عن م (٤) ح : يوافقونا

(٥) م : وما (٦) الحديد م ٥٧ : (٧) م نقص : أينما كنتم

(٨) ح ، م : قصا : ولا خمسة إلا هو سادسهم ، والآية من سورة المجادلة م ٥٨ : ٧

الإحاطة بالخفيات ، فقد تسوغوا التأويل ، وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف

وأما الأحاديث التي يتمسكون بها ، فأحاد لا تقضى إلى العلم ، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا ، لكننا نوصي إلى تأويل ما دون منها في الصحاح . فمنها حديث النزول ، وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول : هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من داع فأجيب له ؟ » الحديث ^(١) . ولا وجه لحمل النزول على التحول ، وتقريغ مكان وشغل غيره ، فإن ذلك من صفات الأجسام ونسوت الأجرام . وتجويز ذلك يؤدي إلى طرفي تقيض ، أحدهما الحكم بحدوث الإله ، والثاني القدح في الدليل على حدوث الأجسام .

والوجه ^(٢) حمل النزول ، وإن كان مضافا إلى الله تعالى ، على نزول ملائكته المقربين ، وذلك سائغ غير بعيد . ونظير ذلك قوله [تعالى] : « إنا جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » ^(٣) ، معناه إنا

(١) ورد هذا الحديث بروايات وألفاظ مختلفة في كتب الصحاح وفي موطأ مالك رضي الله عنه طبعه القاهرة ١ : ٣٨٥ أن ربنا ينزل كل ليلة إلى السماء الأولى قبل الثالث الأخير من الليل ، ويقول « من يدعوني فأستجب له ؟ من له حاجة فأقضيها له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ »

(٢) ح ، م : فالوجه (٣) م نقص : إنا جزاء الذين يحاربون الله ورسوله

(٤) المائدة م ٥ : ٣٣

جزاء الذين يحاربون أولياء الله، ولا يبعد حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصاً .

ومما يتجه في تأويل الحديث أن يحمل النزول على إسباغ الله نعماءه على عباده [مع] ^(١) تماديهم ^(٢) في العدوان وإصرارهم على العصيان ، وذهولهم في الليالي عن تدبر آيات الله تعالى ، وتذكر ما هم بصدده من أمر الآخرة . وقد يطلق النزول في حق الواحد منا على إرادة التواضع ؛ فيقال : نزل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا ، إذا حلم على رعيته ، وانحط عن سطوته ، مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم .

ومن الدليل على أن النزول ليس من شرطه الانتقال ، إطلاق النزول مضافاً إلى القرآن ، مع العلم باستحالة انتقال الكلام كما سبق .

ومما وقع السؤال عنه ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا كان يوم القيامة ، واستقر أهل الجنان في النعيم ، وأهل النار في الجحيم ؛ وقالت النار : هل من مزيد ؟ ، فيضع الجبار قدمه في النار ، فتقول النار : قَطُّ قَطُّ » .

وهذا مما رواه محمد بن إسماعيل في كتاب التفسير من مسنده

الصحيح .

(١) في جميع النسخ : على ؛ والأوضح مع .

(٢) ل عبارة : تمادي العدوان ، وما أثبتناه عن ح ، م .

وللتأويل أوسع مجال فيه ^(١) ، فيمكن أن يحمل الجبار على متجبر من العباد ، وهو في معلوم الله من أعتى العتاة ، وقد ألهمت النار ترقبه ، فهي لا تزال تستزيد حتى يستقر قدم ذلك الجبار فيها ^(٢) ، فتقول النار عند ذلك : قَطُّ قَطُّ .

وقد ورد في مآثور الأخبار : أن أقدام الخلائق البر منهم والفاجر تستقر على متن جهنم كأنها إهالة ^(٣) جامدة ، فإذا وافت ^(٤) الأقدام عليها ازدرجت النار أهلها ، ولهي أعرف بهم من الوالدة بولدها . ومصدق حمل الجبار على ما ذكرناه ، ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أهل النار كل متكبر جبار ، جَطُّ ، جَعَطَرِي ، جَوَاطُ » ^(٥) .

ويمكن حمل القدم على بعض الأمم المستوجبة للنار في علم الله تعالى ، وتكون الإضافة في القدم بمعنى الملك

ومما تمسك به الحشوية ، ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم ^(٦) على صورته » ^(٧) ، وهذا الحديث غير

(١) ح عبارته : وللتأويل فيه أوسع مجال (٢) م نقص : فيها

(٣) الإهالة الودك ، وهو رسم اللحم

(٤) م : توافت

(٥) الجَطُّ الضخم كالعظ وهو العظيم في قسته والسبي الخلق والخطري الذي ينتفج بما ليس عنده ؛ والجَوَاطُ كشداد الضخم الخيال والكثير الكلام والجلبة في الشر والجنوع المتنوع

(٦) ح عبارته : خلق الله آدم ... الخ

(٧) رواه بعض كتب الحديث ؛ وفيه كلام كثير ، وبخاصة في تأويله .

مدون في الصحاح ، وإن صح فقد تقل له سبب أغفله الحشوية ، وهو ما روى أن رجلاً كان يلطم عبداً له حسن الوجه ^(١) ، فبهاء ^(٢) صلى الله عليه وسلم عن ذلك ^(٣) ، وقال : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » ، والهاء راجعة على ^(٤) العبد المنهى عن ضربه . ويمكن صرف الهاء ^(٥) إلى آدم نفسه ، ومعنى الحديث على ذلك أن الله تعالى خلق آدم بشراً سويًا من غير والد ووالدة ^(٦) .

والغرض من الحديث : أنه عليه الصلاة والسلام لم يدر في أطوار الخلق ، بل أبدعه الله على صورته .

ومن أحاط بما ذكرناه ، لم يصعب عليه مدرك تأويل ما يسأل عنه ، بعد التثبت وعدم الإبتدار إلى تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأخبار ^(٧) .

فهذا ، رحمكم الله ، كاف بالغ في إثبات العلوم بالصفات الواجبة المنقسمة إلى النفسية والمعنوية ، وقد اندرج في خلل الكلام في هذا القسم ، إيضاح ما يستحيل على الله تعالى .

فإذا انصرم ^(٨) هذان الركنان ، لم يبق بعدها إلا الكلام فيما يجوز على الله تعالى ، وبنجاء ذلك يتصرم المعتقد ، وبالله التوفيق ^(٩) .

(١) ح ، م : حسن الصورة (٢) م : قبيح (٣) ح ، م : عن لطفه (٤) م زاد : ، ذلك ؛ ح عبارته : ذلك إلى العبد (٥) م : صرفه (٦) ح : ولا والدة (٧) ل : من مناكير الأحاديث ، والتثبت عن ح ، م (٨) ح ، م : وإذا تصرم (٩) م : وبالله التوفيق

باب

القول فيما يجوز على الله تعالى ^(١)

هذا الباب ينقسم ، ويتفانن ، ويندرج ^(٢) تحته أصول عظيمة للموقع .

ونحن نرى تصديره بإثبات جواز تعلق ^(٣) الرؤية بالله تعالى ^(٤) .

(١) م : قص : باب ؛ وب قص : القول فيما يجوز على الله تعالى (٢) ح : وتندرج (٣) م : قص : تعلق (٤) ب ، ح ، م : بالبارئ تعالى

باب

إثبات جواز الرؤية على الله تعالى^(١)

فصل

[إثبات الإدراك]

الأولى بنا^(٢) تقديم فصول يتعلق بها احتجاج أهل الحق، ويستند إليها الانفصال عن شبهه المخالفين؛ فنأهيا: إثبات الإدراك شاهداً.

فالذي صار إليه أهل الحق ومعظم المعتزلة أن المدرك شاهداً مدركٌ بإدراكه، كما أن العالم شاهداً عالم يعلم^(٣). وذهب ابن الجبائي وشيعته إلى نفي الإدراك شاهداً وغائباً. والمصير إلى أن المدرك هو الحى الذى لا آفة به.

وكل ما دل على إثبات الأعراض فهو دال على إثبات الإدراكات فإننا استدللنا على ثبوت العلم بتجدد حكمه، وهو كون العالم عالماً، ثم سبرنا الدلالة وقسمناها على حسب ما سبق من سبيل التوصل إلى إثبات المعاني،

(١) م قص: على الله تعالى، ب، ح: لم يعنوننا [باب إثبات جواز الرؤية ...]

(٢) ب، ح، م: الأولى تقديم

(٣) ل عبارة: كما أن العالم عالم يعلم شاهداً، وما أثبتناه عن ح، م

فيجربنا سياق الدليل إلى إثبات العلم بكون المدرك مدركاً^(١)؛ وكما يتجدد كون العالم عالماً شاهداً ثم لا يلزم ذلك غائباً^(٢) فكذلك يتجدد كون المدرك مدركاً

ومن حمل كون المدرك مدركاً على كونه حياً وانتفاء الآفة عنه، لم يتجه له انفصال عن من يسلك هذا المسلك بعينه في العلوم والقدر والإرادات؛ وإن حمل الإدراك على حصول بنية مخصوصة، لم يبعد حمل العلم أيضاً^(٣) على بنية مخصوصة^(٤). والجملة المغنية عن التفصيل: أن نفي الإدراكات يُطَرِّق القوادح إلى سبيل إثبات الأعراض.

وإذا ثبت الإدراك بما أشرنا إليه، فاعلموا أن الإدراك لا يفتقر إلى بنية مخصوصة، وهذا باطل من أوجه: أقربها أن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بالجواهر الفرد، ثم لا أثر للجواهر المحيطة بمحل الإدراك في محل الإدراك^(٥)؛ فإن كل جوهر يختص بمميزه موصوف بأعراضه، ولا يؤثر جوهر في جوهر^(٦)

(وإنما تثبت أحكام الجواهر من أعراضها^(٧) المختصة بها قياماً،

(١) ح، م قصا: بكون المدرك مدركاً (٢) م قص: ذلك غائباً

(٣) ح: لم يبعد أيضاً حمل العلم (٤) ح قص: مخصوصة

(٥) ح قص: في محل الإدراك (٦) م زاد: آخر

(٧) ح: من الأعراض

وكذلك لا يؤثر عرض قائم بجوهر في جوهر آخر (١).
فإذا ثبت بما ذكرناه أن الجواهر التي يقدر اجتماعها مع محل الإدراك غير مؤثرة فيه ، ووجودها (٢) في حكمه كعدمها ، فيفرض مجموع ذلك إلى القطع بنفي اشتراط بنية وتركيب على صفة مخصوصة ، وذلك قاطع في مقصودنا .

ومما يقوى التمسك به في نفي اشتراط البنية ، أن الشرط حكمه أن يطرد شاهداً وغائباً ، ولذلك قالت المعتزلة : لما كان كون الحى حياً شرطاً في كونه عالماً شاهداً لزم القضاء بمثل ذلك (٣) غائباً .
فيلزمهم على هذا الشرط أن تقول لهم (٤) : لو (٥) كان كون المدرك مدركاً شاهداً (٦) مشروطاً بكونه مبنيًا ، للزم من وصف الباري بكونه مدركاً وصفه بكونه مبنيًا (٧) ، تعالى الله عن قول المبطلين .

وإذا ثبت الإدراك وتقرر عدم افتقاره إلى بنية ، وجواز قيامه بالجواهر الفرد ، فنبنى على ذلك أصلاً في إيضاح (٨) بطلان عصمة

- (١) م قص : ما بين القوسين من قوله « وإنما ثبت ... » إلى قوله في جوهر آخر .
(٢) ل : وجودها [بدون الواو]
(٣) ح عبارته : لزم القضاء بمثله غائباً (٤) ح ، م قصا : فيلزمهم على هذا الشرط أن تقول لهم
(٥) ح : ولو
(٦) ح ، م قصا : شاهداً
(٧) ح عبارته : لكان كون القديم مدركاً مشروطاً بكونه مبنيًا
(٨) ح ، م : في إيضاحه

المعتزلة ، وذلك أنهم قالوا : لا يدرك المدرك بإدراك الرؤية ، حتى ينبعث شعاع من ناظر الرأي ويتصل بالمرئي ؛ فإذا استند (١) الشعاع وتحقق انبعاثه من الحاسة على المرئي (٢) ، واستقرت قواعده عليها ، ولاقى الطرف الأخير (٣) المرئي ولم ينب عنه ، فيرى عند ذلك

فإذا (٤) كان بين المرئي والرأي حجاب كثيف يمنع الشعاع من النفوذ لم يره . فإذا (٥) بعدت المسافة ، وصارت بحيث تنبوا الأشعة (٦) وتبيد (٧) ، فلا يرى البعيد ، وإن أفرط قربه من الناظر ، وامتنع من إفراط القرب انبعاث الشعاع (٨) لم ير أيضاً ؛ ولذلك (٩) لا يرى داخل الأجفان عندهم .

وحملوا رؤية الرأي نفسه عند النظر إلى جسم صقيل على ذلك ، فقالوا : الأشعة تنبعث ، فإذا لاقت جسماً (١٠) صقيلاً ، لم تتشبث فيه (١١) إذ لا تفرس للصقيل (١٢) ، فينعكس الشعاع إلى الناظر ، ويتصل به ،

- (١) استند : استقام
(٢) ح : الآخر
(٣) ح : وإذا
(٤) ح ، م قصا : على المرئي
(٥) ح : وإذا
(٦) ح ، م : تنبذ
(٧) ح : الأشعة
(٨) ل : وكذلك ، والثبت عن ح ، م (١٠) م قص : جسماً
(٩) م قص : فيه
(١٠) م عبارته : تضر بين الصقيل

فيدرك إذ ذاك نفسه ؛ وإذا اقترح الشعاع من الأحوال وغيره ، لم يدرك المدرك على ما هو عليه لعدم استداد الشعاع ، في هذين طويلا لا يحتمل هذا المعتقد شرحه .

وكل ما هذوا به مبنى على انبعاث أشعة هي ^(١) أجسام لطيفة مضئنة من حاسة البصر ، ولا يجوز تقدير انبعاثها من غير بنية العين . وإذا ^(٢) أبطلنا بما قدمناه افتقار الإدراك ، وكون المدرك مدركا ، إلى بنية ، فذلك يتضمن إفساد ما تبوه على البنية لا محالة .

ثم الشعاع أجسام عندهم في داخل العين تتبع منها عند فتح الأجفان . فيقال لهم : ما الذي يوجب انبعاثها ؟ وهلا استقرت في أحيازها ؟ وما الموجب لا تقباضها وانسائها ؟ فإن زعموا أن في تلك ^(٣) الحاسة اعتمادات ^(٤) توجب دفع الأشعة ، فذلك بناء على فساد أصلهم في التولد وهم غير مساعدين عليه . ثم عندهم أن الاعتمادات اللازمة تكون سفلية كاعتمادات الثقل ، وعلوية ، كاعتمادات لهيب النار إذا اضطربت ، فأما سائر الجهات فالاعتمادات فيها مجتلية مكتسبة ؛ والناظر ليس بمجتلِب ^(٥) اعتمادا على جهة ، كما يجتلبه إذا حاول دفع ثقل يئنه أو يسرة

(١) ح : وهي (٢) ح : فإذا

(٣) ل نفس : تلك ، والمثبت عن ح ، م

(٤) يراد بكلمة « اعتمادات » في هذه العبارة وما يليها ما تستند عليه وتستند إليه الأجسام

في انبعاثها . (٥) ح ، م : يجتلب

فإن ^(١) قالوا : إنما ينبعث الشعاع بحركات ^(٢) الحديقة والأجفان ، فذلك محال ، فإن من تصطم أجفانه يرى إذا سكن حدقته ، فإذا ثبت أنه ليس لانبعث الأشعة موجب وإن عد من خلق الله ، فيلزم أن يقدر جواز عدم خلقة ، حتى يجوز أن يفتح الحى المدرك غير المتوقف عنه وترفع الحواجز ولا يريد الرب تعالى انبعاث الشعاع ولا يرى إذ ذاك شيئا ، وهو ^(٣) من أمحل المحال عند القوم .

ومما يصعب موقعه عليهم أن تقول : لئن كان الجوهر يرى لاتصال الشعاع به ، فما بال لونه يرى ^(٤) وهو عرض ، وقد رئي ، ولا يجوز الإتصال بالأعراض

فإن قالوا : إنما يرى ما يتصل به الشعاع ، أو ما يقوم بما يتصل به الشعاع ؛ فنقول : مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروايح ، لأنها تقوم بما يتصل به الشعاع ^(٥) .

وتقول لهم أيضا : عندكم أن الجوهر الفرد لو مثل في سميت الشعاع لما رئي ، وقد اتصل الشعاع على استداده به ، ولو قدرنا انضمام جواهر إليه لما خصه من الشعاع إلا ما اتصل به إذا قدر

(٢) ح : لحركات

(١) م : وإن

(٤) ح ، م : تقصا : يرى

(٣) ح : وهذا

(٥) ح : عبارته : بما يصل الشعاع به .

فرداً ، وكل ذلك دال على بطلان انبعاث الأشعة من الناظر واتصالها بالمرئيات .

(وإذا استدلل المخالفون ، على ما اعتقدوه من انبعاث الأشعة من الناظر ، واتصالها بالمرئيات) ^(١) ، بما قدمناه في صدر الفصل ، وما يستروحون إليه من ذكر القرب والبعد ، وتعريج الأشعة وانعكاسها عن الأجسام الصقيلة ، فليس في شيء مما ذكره مستروح .

وإيجاز الجواب عن جميع ما يمثّلون به ، أن تقول : لم ادّعيتم حمل ثبوت الرؤية تارة وانتفاءها أخرى ، على ظنونكم في انبعاث الأشعة واتصالها ؟ وبم تردون قول من يقول : كل ما تنفونه وتثبتونه يرجع إلى استمرار العادات على قضية أرادها الله عليها ^(٢) ، وسبيلها كسبيل استعقاب الأكل والشرب ، الشبع ، والرّى ، وإن لم يكونا موجبين لهما ؟ ولو انخرقت العادة الجارية ، لجاز رؤية البعيد المفرط البعد ^(٣) ، والقريب المتداني .

ومجوز أيضاً رؤية ما وراء الحجاب ^(٤) ، وإذا طولبوا بذلك لم

(١) ح قص : ما بين القوسين . من قوله « وإذا استدلل المخالفون ... » إلى قوله ... واتصالها بالمرئيات »

(٢) ح قص : عليها

(٣) ح قص : البعد

(٤) ح م : الحجب ، وزاد ح : به

يرجعوا إلا إلى استبعاد محض لا محصول له ، والوجه معارضتهم بكل ما يوافقون ^(١) على أنه موجب العادات المستمرة .

فصل

[الإدراكات خمسة]

الإدراكات ^(٢) خمسة : أحدها البصر المتعلق بقييل المرئيات ، والثاني السمع المتعلق بالأصوات ، والثالث : الإدراك المتعلق بالرّوائح ، والرابع : الإدراك المتعلق بالطعوم ، والخامس : الإدراك المتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة . والخاصة في اصطلاح المحققين هي الجارحة التي يقوم ببعضها الإدراك ، وقد يعبر بالشّمّ واللمس والدوق عن الإدراكات تجوزاً .

وهذه العبارات منبئة عند المحصلين عن اتصالات بين الحواس وبين ^(٣) أجسام تدرك ، ويدرك ^(٤) أعراض لها . وليست الاتصالات إدراكات ولا شرائط فيها ، وإن استمرت العادات بها . والدليل عليه أنك تقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه ، وذقته فلم أجد طعمه ، ولمسته

(١) ح : ما يوافقونا عليه

(٢) ح زاد : كلها

(٣) م قص : وبين

(٤) ح قص : ويدرك

فلم أدرك حرارته . وذلك يحقق أنه ^(١) ليس المراد بها في الإطلاق أنفس الإدراكات .

وعداً أئمتنا رضى الله عنهم من الإدراكات وجدان الحى من نفسه الآلام واللذات ، وسائر الصفات المشروطة بالحياة . ولا سبيل إلى القول بأن وجدان هذه الصفات هو العلم بها ؛ فإن الإنسان قد يضطر إلى العلم بتألم غيره ، ويجد من نفسه الألم المختص به ، ويفرق بيديه عقله بين وجدانه ذلك من نفسه وبين علمه بألم غيره .

فصل

[كل موجود يجوز أن يرى]

اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى . وذهب المحققون منهم إلى أن كل إدراك ، يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات في مجرى العادات ، فسائغ تعلقه في قبيله بجميع الموجودات . والمصحح لكون الشيء بحيث أن يدرك هو الوجود ، ويطرد ذلك في جميع الإدراكات ، على ما سنبينه بالحجاج إن شاء الله عز وجل .

وقد اتصل أطراف الكلام بما لا يستغنى المسترشد عن الإحاطة به ، وذلك أن قائلًا لو قال : هل يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه ،

(١) ح عبارته : وذلك أنه يحقق أنه ليس الخ

فالمرضى عندنا أنه يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه ، وإن لم يدركه فإنما لم ^(٢) يدركه لمانع ينافى إدراك الإدراك ، فيكون منعا منه ومنعا من تقدير أن يدركه في نفسه . وهل يجوز أن يتعلق إدراك الغير بإدراك غيره وموانعه ؟ وهذا من الدقيق الذى لا يتأتى بسطه هاهنا .

فصل

[الموانع من الإدراك]

كل ما يجوز أن يُدرك ^(٣) فإذا لم يدركه المدرك ، فإنما لم يدركه ^(٤) لقيام مانع به مضاد لإدراك ما يجوز أن يدركه ^(٥) . وتعدد الموانع حسب تعدد تقدير الإدراكات ، وهى متناهية الأعداد ، إذ ^(٦) لا تنتفى النهاية عن أعداد المدركات .

وقد أنكرت المعتزلة الموانع التى أثبتناها مضادة للإدراكات . وزعموا أن الموانع منها القرب والبعد ^(٧) المفرطان ، وعدم انبعاث الشعاع على شكل السداد ، وعدم اتصاله بالمرئي . والحجب الكثيفة غير الشفافة من الموانع على أصولهم . وحملوا العمى على انتقاض بنية الحاسة . وكل

(١) م : لا

(٢) ل : أن يدركه ، وما أثبتناه عن ح ، م . (٣) ح : نفس : فإنما لم يدركه

(٤) ح ، م : إدراكه (٥) م : نفس : إذا

(٦) م عبارته : البعد والقرب

ما يدل على إثبات الأعراض دال على أن العمى ، وكل مانع من الإدراك معنى ؛ ولو جاز حمل العمى على انتقاض البنية .

ومن أحاط بما أخذ الأدلة ، هان عليه طرد الدليل الذي رمناه ، وإن ابتغى مبتغى تجديد العهد بسبيل الدليل على ما نروم إثباته من الأعراض ، فليسرد ما رسمناه في إثبات الأعراض حرفاً حرفاً . فهذه المقدمات لم نجد من تقديمها بدءاً .

فصل (١)

[رؤية الله تعالى]

ذكرنا من مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه يجوز أن يرى ، وقتلنا مخالفة المخالفين . ثم معظم المعتزلة مجمعون^(١) على أن الباري تعالى لا يرى نفسه ، وهو في معتقد هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس ويستحيل أن يرى من غير حاسة . وذهبت شذمة من المعتزلة إلى أن الباري يرى نفسه ، وإنما تمتنع على المحدثين رؤيته من حيث لا يرون إلا بالحاسة^(٢) واتصال الأشعة . وذهب الكعبي وصحبه إلى أنه تعالى لا يرى ، ولا يرى نفسه ولا غيره ، وهذا مذهب النجار .

(١) م : لم يمتنعون فصل وإنما عنون مسألة .

(٢) ح : متفقون ، م : لم يذكر مجمعون ولا متفقون .

(٣) ح : عبارته : من حيث يرون بالحاسة .

والذي يعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك^(١) العقول ، أن نقول : قد أدركنا شاهداً مختلفات ، وهي الجواهر والألوان ، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات ، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها ، والرؤية لا تتعلق بالأحوال . فإن كل ما يرى ويميز عن غيره^(٢) في حكم الإدراك ، فهو ذات على الحقيقة ، والأحوال ليست بذوات . فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود ، وحقيقة الوجود لا تختلف ، فإذا رتب وجود لازم تجويز رؤية كل موجود^(٣) ؛ كما أنه إذا رتب جوهر ، لازم تجويز رؤية كل جوهر ؛ وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه .

فإن قيل : لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالوجود^(٤) ، لما أدرك المدرك اختلاف المدركات ، وهذا السؤال وجهه البهشية^(٥) ؛ فإن من أصلهم : أن الإدراك لا يتعلق بالوجود ، وإنما يتعلق بخاص وصف المدرك .

والذي ذكرناه في نهاية من^(٦) التناقض ؛ فإن ابن الجبائي امتنع من وصف الحال بكونها معلومة على حيالها ، محاذرة من أن تتخيل

(١) ل : فمدارك ؛ وما أبتناه عن ح ، م .

(٢) م : عبارة : ويميز في حكم الإدراك من غيره .

(٣) م : جوهر .

(٤) ح : م ، م : بالوجود .

(٥) م : البهشية .

(٦) ح ، م : قضا : من .

الحال ذاتا، ثم زعم أنها المدركة دون الذات ووجودها. وكيف يستجيز اللبيب أن يحكم بأنه يدرك ما لا يعلم، مع القطع بأن تعلق العلم أعم من تعلق الإدراك؛ فإن العلم يتعلق بالوجود^(١) والعدم؛ والإدراك لا يتعلق إلا بالذات الموصوفة^(٢) بالوجود.

فإن قالوا: فما بال الحال^(٣) علمت (عند إدراك الوجود)؟ قلنا: قولنا في العلم بالأحوال عند إدراك الوجود، كقولهم في العلم بالوجود عند إدراك الأحوال^(٤). ثم لا يبعد في مجازي العقول وجود اقتران معنيين، وهو بمثابة اقتران الآلام بالعلم بها، والمحل بالعرض، إلى غير ذلك.

وأما من نفى جواز الرؤية، فما يعمولون^(٥) عليه أن الباري تعالى لو كان مرثيا لرأيناه في وقتنا؛ إذ الموانع من الرؤية منفية عنه، وهي القرب والبعد المفرطان، والحجب الحائلة ونحوها، فلما لم نره كان ذلك دالا على أننا لم نره^(٦) لاستحالة رؤيته.

فنقول لهم: لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه؟ ولم أنكرتم مزيدا

(١) ل زاد: عند ادراك الأحوال (٢) ح، م: عبارتهما: بذات موصوفة (٣) م، ح: الأحوال (٤) نسخة ح وردت فيها العبارة التي بين قوسين كالآتي: (عند إدراك الوجود كقولكم في العلم بالوجود عند ادراك الأحوال؟ قلنا: قولنا في العلم بالأحوال عند إدراك الوجود، كقولكم في العلم بالوجود عند إدراك الأحوال) (٥) م: عولوا (٦) ح: لانراه

عليها؟ فلا يرجعون عند تحقيق^(١) الطلبة إلا إلى قولهم: سبرنا الموانع فلم نلف إلا^(٢) ما أفصحناه. فيقال لهم: عدم عثوركم على ضبط الموانع، لا ينتصب علما قاطعا، وأنتم عرضة للزلل، ولا يجب لكم المصمة، ولا الإحاطة بقصارى الأشياء وحقاتها، فلا يرجعون عند ذلك إلا إلى تردد وتباعد.

ثم نقول لهم^(٣): بم تنكرون على من يزعم أنا إنما لم نره لمانع قائم بالحاسة، مضاد لإدراكه؟ فإن قالوا: مقاد هذا المذهب يفضي بمقتضاه إلى أن يجوز أن تكون بحضرته أطلال وأشخاص^(٤) وأشباح^(٥)، وأطوال شائخة وجبال راسخة^(٦)؛ وهو لا يراها، إذ لم يخلق له الإدراك لها، والتزام ذلك جهل وانسلاخ عن موجب العقل.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له، وهو على الفور ينعكس عليكم بالذي يغمض أجفانه، ويعتقد اقتدار الرب تعالى على أن يخلق في [أوجز]^(٧) ما يقدر وأسرع ما ينتظر^(٨) ما فرضتموه علينا؛ فما يؤمنه، وقد غمض أو أطرق، أن يكون قد

(١) ح: عند تحقيق (٢) ح، م: غير (٣) ح، م: نقصا: لهم (٤) م: نقص: أشخاص (٥) ح: نقص: أشباح (٦) ح: راسية (٧) ل: أوحده؛ وما أثبتناه هو المناسب لا ينده (٨) م: عبارته: في أوحى ما يقدر وأوسع ما ينتظر

حدث بين يديه باختراع الله أطوار وأطلال؟ ومجوز ذلك متجاهل .
وكذلك اتفق المتمون إلى الإسلام على اقتدار الرب على أن
يخلق بشراً سوياً بدياً^(١)، من غير أن يردده في أطوار الخلق من النطف
والأمشاج . ومن رأى بشراً سوياً^(٢)، واستراب في كونه مولوداً جرياً
على ما يجوز في قدرة الله تعالى كان والجأ في نية الجهل .

ومن الممكنات أن تجرى الأودية دماً عيطاً، وتنقلب الجبال ذهباً
إبريزاً، ولو جوزه عاقل في دهره وقدره ممكناً في عصره، كان مهووساً
موسوساً، فكذلك^(٣) سبيل القطع بأنه ليس بحضرتنا مالا نشاهده .
فرجع ذلك، وقيم البدع، إلى استقرار العوائد واستمرارها دون
موجبات العقول . كيف وقد خصص الرسل برؤية الملائكة على القرب
من صحبهم وكانوا لا يرونهم، إذ الدهر دهر انخراق العوائد ووضوح
المعجزات المجانية للعادات .

ومن شبههم : ما إذا تحقق رجوع إلى محض الدعوى، مثل قولهم :
الرائي يجب أن يكون مقابلاً للمرئي، أو في حكم المقابل . فيقال لهم
في هذا الضرب : أعلمتم ما ادعيتموه ضرورة، أم علمتموه نظراً؟ فإن

(١) م، ح : برأ

(٢) م قصص : سوياً

(٣) م، ح : وكذلك

ادعوا العلم الضروري ونسبوا خصومهم إلى جحده، سقطت محاجتهم
وتبين بهتهم^(١) وتطرق إليهم من المجسمة^(٢) مثل ما ادعوه .
فإن قائلهم لو قال : باضطرار نعلم استحالة وجود^(٣) موجود
لا يجمع للعالم ولا مفارق له، لم تدفع هذه الدعوى إلا بمثل ما دفعنا
به^(٤) شبهة نقاة الرؤية . ثم الباري تعالى يرى خلقه من غير جهة، فجاز
أن يرى في غير جهة .

وينبغي للمبتدئ في هذا الفن، أن لا يغفل عن معارضتهم بالعلم
وكون الرب تعالى معلوماً، في كل ما يتمسكون به في نفي جواز الرؤية .

فصل

[رؤية الله تعالى ستكون في الجنان]

قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى، وهذا الفصل
يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان، وعداً من الله تعالى صدقاً
وقولاً حقاً .

والدليل عليه^(٥) نص الكتاب، وهو^(٦) قوله تعالى : « وجوه يومئذ
ناضرة إلى ربها ناظرة »^(٧) .

(١) ح زاد : وعنادهم

(٢) ل : الجنة ؛ والثبت عن ح ، م

(٣) ح ، م قصص : وجود

(٤) ح ، م عبارتها : الإيما دفعتا

(٥) ح ، م زادا : من (٦) ح ، م قصص : وهو (٧) القيامة ك ٧٥ : ٢٢ ، ٢٣

والنظر ينقسم معناه في اللغة، وتمتوره وسائل مختلفة على حسب اختلاف معانيه. فإن أريد به التقرب والانتظار، استعمل من غير صلة؛ قال الله تعالى في الإنبياء عن أحوال المنافقين ومخاطبتهم المؤمنين، وقد حيل بينهم وبينهم: «أنظرونا تفتبس من نوركم»^(١)، معناه: انتظرونا. وإن^(٢) أريد بالنظر الفكر، وصل بفي، فتقول: نظرت في الأمر، إذا تدبرته. وإذا أريد به الترحم، وصل باللام، فتقول: نظرت لفلان. وإذا أريد به الإبصار، أي الرؤية^(٣) وصل إلى.

والنظر في الآية التي احتججنا بها موصول إلى خبر عن الوجوه الناضرة المستبشرة، فاقضاء^(٤) النظر لإثبات الرؤية. فإن عارضونا بقوله تعالى: «لا تدركه الأبصار» وهو يدرك الأبصار^(٥)، قلنا: في الكلام^(٦) على هذه الآية مسالك. منها، إن^(٧) الرب تعالى لا يدرك جريا على ظاهر الآية، بل يرى. وإنما امتنع من سلك هذا المسلك من إطلاق الإدراك لإنبائه عن الإحاطة وتضمنه الحقوق، وإنما يلحق ذو الغايات، والرب تعالى يتقدس عن

(١) الحديد م ٥٧ : ١٣

(٢) م قصص: نظرت لفلان. وإذا أريد الأبصار أي الرؤية (٤) ح، م: فاقضى النظر

(٥) م قصص: وهو يدرك الأبصار؛ ح قصص: يدرك الأبصار. والآية من سورة الأنعام

ك ٦ : ١٠٣

(٦) ح: للكلام

(٧) ح، م قصص: إن

التحديد بالنهايات. وهؤلاء لا يمتنعون^(١) من إطلاق الإحاطة على معنى العلم، ويقولون: الرب تعالى يعلم على الحقيقة ولا يحاط به، ويرى ولا يدرك. ثم ليس في الآية نفى جواز الإدراك، وهو موضع الاختلاف الراجع إلى مدارك العقول.

ثم هذه الآية مطلقة غير مختصة بالأوقات، وهي عامة فيها، والآية التي استدللنا بها تنص على إثبات الرؤية في أوقات معلومة، فيتجه في طرُق التأويل حمل المطلق على المقيّد، فيحمل نفى الإدراك على أيام الدنيا.

وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام: «لن تراني»^(٢)، فهذه^(٣) الآية من أصدق الأدلة^(٤) على ثبوت جواز الرؤية؛ فإن من اصطفاه الله لرسالته، واختاره^(٥) واجتباؤه لنبوته، وخصصه بتكريمه وشرّفه بتكليمه، يستحيل أن يحفل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعترلة.

ومن نفى الرؤية نسب مثبت جوازها إما إلى ثبوت^(٦) ما يقتضي تكفيرا، وإما إلى ثبوت ما يقتضي تضليلا، والأنبياء عليهم السلام

(١) ح، م: وهؤلاء يمتنعون

(٢) ل: وهذه؛ وما أثبتناه عن ح، م

(٣) ح، م قصص: واختاره

(٤) ح، م قصص: ثبوت

(٥) ح، م: من أصدق الدلالة

(٦) ح، م: ما يقتضي

مبتدئون عن ذلك ، كيف وقد ذهب مخالفونا إلى وجوب عصمتهم عن جميع الزلل !

فإن^(١) قال منهم قائل : إنما سأل موسى عليه السلام علماً ضرورياً ، وعبر عنه بالرؤية ، قيل له : الرؤية المقرونة بالنظر الموصول «إلى» ، نص في الرؤية .

ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب ، فما بال المعتزلة حملوا : « لن تراني » على نفي الرؤية ، وحملوا السؤال في صدر الآية على غير الرؤية ؟ وإن قال منهم قائل : إنما سأل الرؤية لقومه قطعاً لمعاذيرهم ، إذ كانوا يسألونه أن يريهم الله جهرة ، قيل له : هذا مخالفة للنص ، فإنه عليه السلام أضاف الرؤية المستولة إلى نفسه ، حيث قال : « أرني » .

ثم كيف يظن بالكليم أن يسأل ربه ما يعلم استحالاته^(٢) في حكمه تعالى لأجل قومه ! ولما سألوه وقد جاوزوا البحر أن يجعل لهم إلهاً ، قال في الرد عليهم : « إنكم قوم تجهلون »^(٣) .

وقد ذهبت شذمة من المعتزلة ، إلى أن موسى عليه السلام كان يعتقد جواز الرؤية غلطاً ، فأعلمه الله تعالى أنه لا يجوز^(٤) ذلك^(٥) ،

(١) ح : وإن

(٢) ل عبارة : أن يسأل من ربه رؤية ما يعلم استحالاته ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٣) الاعراف ك ١٣٨ : ٧ م عبارة : فأعلمه الله ، وذلك عظيمة ، كبرت كلمة الخ

(٥) ح زاد : عليه

وتلك عظيمة ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، وهو^(١) من أعظم الإزدراء بالأنبياء . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يعتقد نبي كون ربه جسماً غلطاً ، ثم يعلمه الله ويلهمه الصواب .

فإذا تبين أن سؤال موسى عليه السلام دال على جواز مسائل عنه ، ثم سؤاله كان عن^(٢) رؤية في الحال ، فلا يقدح في النبوة ذهول النبي عليه الصلاة والسلام عن علم الغيب^(٣) . فكان^(٤) صلى الله عليه وسلم يظن ما اعتقده جائزاً ناجزاً ، فأعلمه الرب تعالى مكنون غيبه . ثم سؤاله كان^(٥) عن رؤية في الحال ، فتعين حمل النفي على موضع السؤال .

فصل

[الفرق بين الرؤية ، والشم ، واللمس ، والنوق]

فإن قيل : قدمتم أن كل إدراك فإنه متعلق جوازاً بكل موجود ، وقود ذلك يلزمكم^(١) تجويز تعلق الإدراكات الخمسة بذات الباري وصفاته ، وملتزم ذلك ينتهي إلى الحكم بكون الرب تعالى مشموماً ملموساً مذوقاً . قلنا : قد ذكرنا أن اللمس والنوق والشم عبارات عن

(١) ح : وهذا

(٣) م : الغيب

(٥) ح زاد : غير .

(٢) ح زاد : غير

(٤) ح : وكان

(٦) ح : جواز .

اتصالات ، وليست هي الإدراكات . فآما الإدراكات ، مع القطع باستحالة الاتصال ، فيجوز تعلقها بكل موجود ، وكل دال على جواز رؤية كل موجود ، يطرد في جميع الإدراكات .

فإن قيل : قد قدمتم في الصفات الواجبة ، أن الرب تعالى سميع بصير ، وأثبتتم العلم بالسمع والبصر ، فهل تثبتون للباري تعالى سائر الإدراكات ؟ قلنا : الصحيح عندنا إثباتها ، والدال على إثبات العلم بالسمع والبصر دال على جميع الإدراكات .

فهذا باب مما يجوز في أحكام الإله . ومما يتعلق بالجائر من أحكامه ، ذكر خلقه واختراعه المخترعات ، ويتصل بذلك خلق الأعمال ، وما تمس الحاجة إليه من أحكام قدر العباد .

باب

القول في خلق الأعمال^(١)

اتفق سلف الأمة ، قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ، ولا خالق سواه ، ولا مخترع^(٢) ، إلا هو . فهذا^(٣) هو مذهب أهل الحق ؛ فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به ، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل ، أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه .

واتفقت المعتزلة ، ومن تابعهم من أهل الأهواء^(٤) على أن العباد موجدون لأفعالهم ، مخترعون لها بقدرهم . واتفقوا أيضاً على أن الرب تعالى عن قولهم ، لا يتصف بالاقتدار على مقدور العباد ، كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور الرب تعالى .

ثم المتقدمون منهم^(٥) كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى ، ثم تجرأ المتأخرون

(١) ح عبارته : القول في خلق الأعمال باب ؛ وب يوافق ما أثبتناه .

(٢) ح : ولا مبدع (٣) ح : وهذا

(٤) م : أهل الزين (٥) ح ، م قصا : منهم

منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة . وأبدع بعض المتأخرين ما فارق به رتبة الدين ^(١) ، فقالوا : العبد خالق ، والرب تعالى عن قول المبطلين لا يسمى خالقاً على الحقيقة . أعاذكم الله من ^(٢) البدع والتماهى في الضلالات ونحن الآن نرسم على المخالفين ثلاثة أضرب من الكلام ؛ فأما الضرب الأول ، فتمسك ^(٣) فيه بالتواطع العقلية ^(٤) في خروج العبد عن كونه مخترعاً ؛ ونذكر في الضرب الثاني ، إلزامات للمعتزلة مأخذها العقول أيضاً ، والغرض منها إيضاح تناقض مذاهبهم ؛ ونذكر في الضرب الثالث ، الأدلة السمعية الدالة على صحة ما انتحاه ^(٥) أهل الحق .

فصل

[ليس العبد مخترعاً]

أما ^(٦) الضرب الأول من الكلام ، فينحصر المقصود منه في طريقتين . إحداهما ، أن نقول لخصومنا : قد زعمتم أن مقصورات العباد ليست مقدورة للرب تعالى ، مصيراً منكم إلى استحالة إثبات مقدور بين قادرين ، فنقول لكم : الرب تعالى قبل أن أقدر عبده ^(٧) ،

(١) ح : السليبي .

(٢) ل : تمسك (بدون الفاء) ؛ والمثبت عن م ح .

(٣) م : بالتواطع العقلي .

(٤) ح ، م : فأما .

(٥) م : ما انتحاه .

(٦) م : أقدر غيره .

وقبل أن اخترعه ، هل كان موصوفاً بالاعتقاد على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا ؟ فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفاً بالاعتقاد على ما سيقدر عليه العبد ، فذلك ظاهر البطلان ؛ فإن ما سيقدر عليه العبد عين ^(١) مقدور الله تعالى ، إذ هو ^(٢) من الجائزات الممكنات المتعلقة بها قدرة العبد ^(٣) بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها .

وإن كان يمتنع تعلق كون الباري تعالى قادراً بمقدور العبد ، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدور بين قادرين ، فلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد ^(٤) عنده ^(٥) ، فإنه لم يتعلق به بعد القدرة الحادثة . وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه ^(٦) ، فإذا أقدره ^(٧) استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له .

(١) ح : عبارته : فإن ما سيقدر عليه العبد من غير مقدور الله تعالى .

(٢) م : نفس : « عين مقدور الله تعالى إذ هو » .

(٣) ح ، م : عبارتهما : من الجائزات الممكنات ولم يتعلق بها قدرة العبد .

(٤) ح : عبارته : قبل أن يقدر العبد عليه ؛ وب يوافق ما أثبتناه .

(٥) ح : نفس : عنده ؛ وب يوافق ما أثبتناه .

(٦) ح : عبارته : « قيل أن يقدر العبد عليه » . وزاد « فإن لم يتعلق به بعد القدرة الحادثة ، وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدور الله تعالى قبل أن يقدر الله تعالى عليه عبده ، فإذا أقدره ... الخ » .

(٧) م : أقدره الله .

ولو تناقض في معتقد المخالفين^(١) بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى ، وانتفاء كونه مقدوراً للعبد ، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه^(٢) لتجدد كونه مقدوراً للعبد .

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى ، فكل ما هو مقدور له ، فإنه محدثه وخالقه ، إذ من المستحيل أن يفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى .

ومما تمسك به أئمتنا أن قالوا : الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله ، وهي^(٣) على الإتساق والانتظام ، وصفة الإتيان والإحكام ، والعبد غير عالم بما يصدر منه ، فيجب أن يكون الصادر منه دالاً على علم مخترعه . وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق ، الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالى ، وهو عالم بحقائقها .

ومن ذهب إلى أن العبد مخترع أفعاله ، وهو غير عالم بها في الصورة التي وضعنا^(٤) الدلالة فيها ، فقد أخرج الإتيان^(٥) والإحكام عن كونه دالاً على المتقن المخترع ، وذلك تقض للدلالة^(٦) العقلية .

(١) م : المخالف . (٢) م : عنه . (٣) م : وهو . (٤) م : صفنا . (٥) م : قس : الإتيان . (٦) م : الأدلة .

ثم لو ساغ وقوع محكم وفاعله^(١) غير عالم به ، ساغ أيضاً بطلان دلالة الفعل على القادر ؛ وذلك ينساق القول به^(٢) إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل^(٣) .

فإن عكسوا علينا ما ذكرناه في الكسب ، وقالوا : يجب كون المكتسب عالماً بما يكتسبه ، ثم يجوز أن يصدر منه القليل من الأفعال وإن كان ذاهلاً غافلاً .

قلنا : لا يجب عندنا في حكم^(٤) العقل كون المكتسب عالماً بما يكتسبه ، ثم يجوز أن يصدر منه القليل^(٥) ، إذ لو وجب ذلك في الكثير من الأفعال لوجب في القليل منها .

فإن قالوا : يجوز على ما أصلتموه صدور الأفعال الكثيرة من العبد من غير علمه بها ، قلنا : هذا مما نجوزه في موجب العقل ، وإنما يتمتع وقوعه لاطراد العادات ، ولو انخرقت لما امتنع في جائزات العقول ما طالبتمونا به .

فإن قالوا : قد ذكرتم عند الكلام في إثبات العلم بكونه تعالى عالماً ، أن ذلك إنما يعلم اضطراراً ولا يتوصل إليه نظراً واعتباراً ،

(١) م : ومخترعه . (٢) ل : بها ؛ والثبت عن ح . (٣) م : قس : « وذلك ينساق القول به إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل » . (٤) م : قس : في حكم . (٥) م : قس : « ثم يجوز أن يصدر منه القليل » .

فهذا ^(١) ما ارتضيتموه ^(٢). ثم هو مناقض ^(٣) لما استروحتم إليه الآن. من حيث قلتم: الفعل المحكم دال على كون مخترعه عالماً به؛ قلنا: هذا تليس منكم، ولا تناقض في الجمع بين ما قدمناه وبين ما استدللنا به الآن؛ فإننا، وإن قلنا: نعلم أن المحكم لا يصدر إلا من عالم على الضرورة، حقيقة القول ^(٤) يؤول إلى أن المحكم دليل على كون فاعله عالماً به، من غير احتياج إلى نظر في كونه دليلاً. وكأن الأدلة ^(٥) تنقسم: فمنها ما لا يعلم كونه دليلاً إلا بالنظر، ومنها ما يعلم كونه دليلاً على الضرورة؛ والذي نحن فيه من القسم الأخير، ولا معنى لكون الشيء دليلاً على مدلول إلا أن يكون بحيث ^(٦) يجب من العلم به العلم بمدلوله، وهذا سبيل المحكم الدال على علم محكمه. وهذا ^(٧) الكلام في الضرب الأول.

فأما الضرب الثاني، وهو التعرض لإلزامهم، فإنه يشتمل على قواطع لا يحصى عنها. فن أقواها، أن القدرة الحادثة على أصولهم تتعلق بالوجود ^(٨) دون غيره من الصفات، ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف، واختلاف المختلفات يؤول إلى أحوالها الزائدة على وجودها، وليست هي أثراً للقدرة. ومن أصول القوم أن القدرة

(١) ح: وهذا

(٣) ح: عبارته: وهو متناقض

(٥) ح: فكأن

(٧) ح: فهذا كلام

(٢) ح: ما اعتبرتموه

(٤) م: زاد فيه

(٦) ح: من حيث

(٨) م: بالحدوث

المتعلقة بالشيء تتعلق بأمثاله وأضداده، والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة، فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالطعوم والألوان والجواهر ^(١). كما يجب عندكم تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها، ولا محيص لهم عن ذلك.

فإن قالوا: ما ألزمتونا في الاختراع ينقلب عليكم في تعلق القدرة كسباً، وإذا تعلق القدرة بنوع من الأعراض لزمتكم ما ألزمتونا تجويز تعلقها بجميع الحوادث، وإن لم تلزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما ألزمتموه ^(٢)؛ قلنا: القدرة الحادثة لا تتعلق عندنا بمحض الوجود، بل تتعلق بالذات وأحوالها، والذوات مختلفة بأحوالها فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشيء المحكم بجواز تعلقها بما يخالفه. وإنما عظم موقع هذا الكلام على المعتزلة من حيث قالوا: لا تتعلق القدرة إلا بالوجود، ثم الوجود في حقيقته لا يختلف.

ومما يعظم موقعه عليهم، أنهم قالوا: القدرة الحادثة لا يتأتى بها إعادة ما اخترع بها أولاً، ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى. ولذلك استدلل الإسلاميون على اقتدار الرب على الإعادة باقتداره على ابتداء الفطرة، وقد نطق بذلك ^(٣) الكتاب، واحتج الرب على منكري

(١) ح: م: عبارتهما: كالطعوم والألوان ونحوهما

(٢) م: ما ألزمتونا

(٣) ح: عبارته: وقد نطق بذلك نص الكتاب

الإعادة بالنشأة الأولى .

فإذا اعترفت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته على الجملة ، فكذلك ينبغي أن لا تصلح لا ابتداء الخلق . وإن ألزمونا تعلق القدرة الحادثة بالمعاد ، التزمناه ولم نبعده ؛ فإذا أعاد الله ما كان مقدوراً للعبد ، فيجوز أن يعيد قدرته عليه .

ومما نلزمهم [به] ^(١) أن تقول : قد وافقتمونا على أن ماعدا الوجود من صفات الأفعال لا يقع بالقدرة الحادثة ، مع أنها متجددة ، كما أن الوجود متجدد ، فما الفصل بين الوجود وبين ^(٢) الصفة ^(٣) الزائدة عليه ؟

فإن قالوا : إذا ثبت وجود الحركة ، وجب عند ثبوت وجودها ثبوت أحكام لها ، والقدرة إنما تؤثر في الجائز دون الواجب ، والصفات التابعة للوجود واجبة ؛ فلم تؤثر القدرة فيها ؟ قلنا : لا معنى لوجوبها ، إذ يجوز تقدير انتفاءها أصلاً إذا انتفى الوجود .

فإن قالوا : المعنى بوجوبها أنها إنما تجب عند ثبوت الوجود ، قلنا : وكذلك يجب الوجود عند ثبوتها ؛ فإنه كما يستحيل ثبوت الحدوث دون الصفات التابعة له ، فكذلك يستحيل ثبوت الصفات

(١) زيادة يستلزمها المقام

(٢) م : نفس : بين

(٣) ح : م : الصفات

التابعة له دون الحدوث ، ولا يحصى عن ذلك . فهذه الزامات لاحيلة للخصوم في دفعها .

فأما ^(١) الضرب الثالث من الكلام ، فالفرض منه التعلق بالأدلة السمعية ؛ وهي تنقسم إلى ما يتلقى من مواقع إجماع الأمة ، وإلى ما يستفاد من نصوص الكتاب .

فأما ما يتلقى من إطلاق الأمة فأوجهه : منها أن الأمة مجمعة على الإبتهاال إلى الله تعالى وإبداء الرغبة إليه في أن يرزقهم الإيمان والإيقان ويحببهم الكفر والفسوق والعصيان ، ولو كانت المعارف غير مقدورة للباري تعالى ، لكانت هذه الدعوة الشائنة والرغبة الدائنة ، متعلقة بسؤال مالا يقدر الباري عليه ^(٢) .

فإن قالوا : هذه الرغبة محمولة على سؤال الإقدار على الإيمان والإعانة عليه بخلق القدرة ، قلنا : هذا غير سديد على أصولكم ؛ فإن كل مكلف قادر على الإيمان ، والرب تعالى لا يسلبه الاقتدار عليه ، فلا وجه لحمل الدعاء على ابتغاء موجود ، إذ الداعي ^(٣) يلتمس متوقفاً ^(٤) مفقوداً .

ثم السلف الصالحون كما سألوا الله تعالى الإيمان ، كذلك سألوه

(١) ح : م : وأما

(٢) م : والداعي

(٣) م : نفس : عليه

(٤) م : نفس : متوقفاً

أن ينجبهم الكفر ، والقدرة على الإيمان قدرة على الكفر على أصول المعتزلة ؛ فلئن كان الرب معيناً على الإيمان بخلق القدرة عليه ، فيجب (١) أن يكون معيناً على الكفر بخلق القدرة عليه . ويقوى موقع ذلك على الخصم (٢) ، إذا فرضنا الكلام فيمن علم الله منه أنه إذا أقدره كفر ؛ فإذا أقدره والحالة هذه ، فهو بالإعانة على الكفر أحق منه (٣) بالإعانة على الإيمان .

ومن دعوات النبيين في ذلك قول إبراهيم وابنه إسماعيل ، صلوات الله عليهما : « ربنا واجعلنا مسلمين لك » (٤) الآية ، ومنها قول إبراهيم عليه السلام : « واجنّبني وبني أن نعبد الأصنام » (٥) .

ومما تمسك به ، تلقياً من إطلاق الأمة وإجماع الأمة ، أن المسلمين قبل أن تنبغ القدريّة كانوا مجمعين على أن الرب تعالى مالك كل مخلوق ، ورب كل محدث .

ومن المستحيل أن يكون الباري تعالى مالكا (٦) ما لا يقدر عليه ، وإله ما لا يعد (٧) من مقدوراته ، ولا بد لكل مخلوق من رب ومالك .

(١) ل : يجب ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .

(٢) ح ، م قصص : على الخصم

(٤) البقرة م ٢ : ١٢٨

(٦) ح ، ل ، م : مالك ؛ ولعل الصواب ما أثبتناه

(٧) ح قصص : وإله ما لا يعد

(٣) م : أحق فيه

(٥) إبراهيم ك ١٤ : ٣٥

(١) ح ، م : لأعمال

(٢) م قصص : « ولعل بعضهم على بعض » من سورة المؤمنون ك ٢٣ : ٩١

(٣) ل : القاد ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .

وإذا كان العبد خالقاً لأفعال (١) نفسه لزم أن يكون ربها وإلهها ، من حيث استبد بالاعتقاد عليها ، وهذه عظيمة في الدين ، لا ييؤء بها موفق . وقد دل عليه فحوى التنزيل ، فإنه عز من قائل قال : « إذا لذهب كل إله بما خلق ، ولعل بعضهم على بعض » (٢) .

ومما تلقاه من هذه المآخذ أن تقول : خلق المعرفة والطاعات والقربات ، أحسن من خلق الأجسام وأعراضها التي ليست من قبيل الطاعات ، فلو اتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقاً من ربه ، وليكان أولى بإصلاح نفسه وإرشادها وإيقاظها من الغي والمعاطب من ربه . ومن زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه ، فقد راغم إجماع المسلمين بفارق الدين .

وإن قالوا : لولا القدرة على الإيمان لما تمكن العبد من خلق الإيمان ، فالقدرة إذاً أصلح وأحسن ؛ قلنا مضمون ذلك يلزم صاحب هذا المقال (٣) أن يحمل القدرة على الكفر شراً من الكفر ، حيث إنه لا يتمكن منه إلا بها ، والقدرة صالحة للضدين ، وليست بأحدهما أولى

منها بالآخر ؛ فأتى كان الرب تعالى مصلحاً عبده بالإقتدار على الإيمان ،
فليكن مفسداً له بالتمكين من الكفر . وهذا القدر كافٍ في مقصودنا
من مآخذ إطلاق الأمة .

فأما ^(١) نصوص الكتاب ، فمنها قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم
لا إله إلا هو خالق كل شيء » ^(٢) الآية . والآية تقتضي تفرد الباري تعالى
بخلق كل مخلوق ، والاستدلال بها يعتضد بأننا نعلم أن خواها يتضمن
التمدح بالاختراع والإبداع ، والتفرد بخلق كل شيء ؛ فلو كان غيره
خالقاً مبدعاً لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص ، ولساغ
للعبد أن يتمدح ^(٣) بأنه خالق كل شيء ، ومراده أنه خالق لبعض
المخلوقات .

فإن قالوا : هذا الذي تمسكتم به عموم ، وللعلماء في الصيغ العامة
مذهبان : أحدهما جحد ^(٤) اقتضاء الألفاظ للعموم ^(٥) ، والثاني القول
بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل ، وكل ظاهر متعرض لجهات
الاحتمالات ، فلا يسوغ التمسك به في القطعيات . قلنا : لم تمسك

(١) ح ، : وأما

(٢) ل : نص في الآية : « لا إله إلا هو » ، وأوردها صحيحة ح ، م ؛ وهي من سورة الأنعام

١٠٢ : ٦

(٣) ح ، ل : عبارته أن يتمدح هو بأنه خالق . الخ ؛ وما أثبتناه عن م

(٤) ل : حجة اقتضاء ؛ والمثبت عن ح ، م : ح : الألفاظ العامة

بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح ، وبيننا أن ذلك
التمدح ^(١) مفهوم من مقتضى الآية على قطع ، ولا يستمر حمل الآية
على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح ، والمفهوم ^(٢) وإن لم يستفد من
مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن .

وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا
نكلكه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء » الآية ^(٣) . وهذه
الآية نص في محل النزاع . فإن قالوا : هي متروكة الظاهر ، وكذلك
التي استدلت بها قبل ، فإن الظاهر في الآيتين يقتضي كون الرب تعالى
خالق كل شيء ، واسم الشيء يطلق ^(٤) على القديم والحادث . قلنا :
المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب ، ونظير
ذلك قول القائل : « لا يلقاني خصم منطيق ولا جدل ذو تحقيق إلا
أخفته » ، فلا يتوهم عاقل دخول هذا الخبر عن نفسه تحت موجب
كلامه ، حتى يقدر كونه مفهماً نفسه . ولا تندريء قواطع النصوص
بالروغان والحيل .

ونستدل بكل آية في كتاب الله دالة على تمدح الباري تعالى بكونه
قادراً على كل شيء ، ولا معنى لذلك عند المعتزلة ، فإن المعنى بقوله تعالى :

(١) ح ، م : قصا : التمدح

(٢) ح : زاد : « وهو الواحد القهار » ، والآية من سورة الرعد ١٣ : ١٦

(٤) ح ، م : يطلق

« والله على كل شيء قدير »^(١) ، أنه قادر على أفعال نفسه وليس بمقتدر على أفعال غيره . وإذا كان الأمر كذلك ، فالعبد أيضا قادر على كل شيء على هذا التأويل ، ويبطل تمدح البادئ تعالى عند التحصيل .

ومما^(٢) يستدل به أيضا قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »^(٣) . وسنعتقد فضلا في معنى الهدى والضلال ، والختم والطبع وشرح الصدور ونعتمد فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفحوى الخطاب . وقد حان أن نذكر عصم المعتزلة وشبههم ، وهي تنقسم عندهم إلى مدارك^(٤) العقول وما أخذ السمع .

فما تمسكوا به في مدارك العقول ، أن قالوا : العاقل يميز بين مقدوره ، وبين ما ليس بمقدوره ؛ ويدرك تفرقة بين حركاته الإرادية ، وألوانه التي لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القيلين أنه يصادف مقدوره واقعا به على حسب قصوده ودواعيه^(٥) ، ولا يقع منه ما لا يقع على حسب انكفائه وانصرافه . فإذا صادف الشيء واقعا على حسب المقصود^(٦) والداعية ، لم يسترب في وقوعه به ، ثم لا يقع به إلا الحدوث ،

(١) البقرة م ٢ : ٢٨٤

(٢) ح ٤ ل : وما ؛ والثبت عن م

(٣) الصافات ك ٣٧ : ٩٦

(٤) ح : مدرك [بالافراد]

(٥) ح : قص : لا

(٦) ح : قص : ودواعيه

(٧) ح ، م : حسب المقصد

فليكن العبد محدثا لفعله . ولو كان فعله غير واقع به ، لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته .

قلنا : هذا الذي عولم عليه ، دعاوى غير مقرونة بأدلة^(١) . فأما قولكم : إن المقدور يقع على حسب الداعية والقصد ، فباطل من أوجه ، منها : أن ذلك لا يعم الأحوال ولا يشمل الأفعال ، بل الأمر على الانقسام^(٢) ؛ فرب فعل يقع على حسب القصد ، وربما لا يقع على حسب^(٣) ، فإن أفعال العاقل الذاهل غير واقعة على حسب قصده ودواعيه ، وكذلك كل ما يصدر من النائم والمنعمى عليه من الأفعال .

فإذا^(٤) لم يطرد ما قالوه في جميع^(٥) الأفعال ، فوقع بعضها على حسب الداعية لا يدل على كونه واقعا بالعبد^(٦) من فعله . فإنه قد يقع الشبع عند الأكل ، والرى عند الشرب ، واكتساب الثوب ألوانا مقصودة عند الصبغ ، وفهم المخاطب^(٧) عند الإفهام ، وخجله ووجهه عند التخجيل والتهويل ؛ فهذه^(٨) الأفعال ، مع وقوعها على حسب المقصود ، ليست أفعالا لدى الدواعي والقصود .

(١) ح ٤ م : بالأدلة

(٢) ح : على انقسام

(٣) ح : عبارته : لا يقع على حسب قصده

(٤) م : وإذا

(٥) له زاد : وقوع ؛ ولم يذكر هذه الكلمة ح ، م

(٦) ح : عبارته : بالعبد على أنه من فعله

(٧) ح : وفهم الخطاب

(٨) ح ٤ م : ثم هذه

ثم نقول : من اعتقد أن لا خالق إلا الله فلا تدعوه داعية إلى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه القصد إلى الإحداث . وأفعال معظم الخليفة غير واقعة على حسب القصد ، فإن المقصود الواقع بالعبد عند الخصوص الحدوث . فإذا وضح أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم ، بطل استرواحهم إلى الدواعي ، وفسد ماعولوا عليه من الدعاوى .

ثم نقول : لا يبعد عنكم أن يخلق الباري تعالى في العبد أكوانا ضرورية ، ويخلق فيه الدواعي ضرورية إليها على الإطراد ، ولو كان الأمر كذلك لكانت الأكوان ^(١) واقعة على حسب الدواعي ^(٢) . ثم لا تقضي ، والحال هذه ، بكون الأكوان الضرورية الواقعة على حسب الدواعي أفعالا لدى الدواعي ^(٣) ، فبطل ماعولوا عليه من كل وجه .

وما ذكرناه من إدراك التفرقة بين المقدور وغيره صحيح ، ولكن التفرقة آيلة إلى إدراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثاني ، وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون ، مع العلم بأن العلم والظن لا يؤثران في متعلقهما .

(١) م عبارته : لكانت الدواعي واقعة

(٢) م عبارته : على حسب الأفعال

(٣) م نفس : أفعالا لدى الدواعي

فصل (١)

[الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه ، وبين مطالبته بأفعاله]

ومما تمسكوا به ، وهو من أعظم تخیلاتهم ، أن قالوا : العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة ، ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه . قالوا : المقدور عندهم بمثابة القدرة ^(٢) في أن كل واحد منهما واقع بقدرة الله تعالى ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء ، فما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه ، وبين مطالبته بأفعاله ؟

وربما قرروا هذه الشبهة ، وقالوا : لسنا نلزمكم الآن أمراً يتعلق بتقبيح العمل ^(٣) وتحسينه ، ولكن أهل الملل متفقون على أن ما يؤدي إلى حمل كلام الرب تعالى على التناقض والخروج عن الإفادة فهو باطل . ومن لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه : افعل ما أنا فاعله ، وابدع ما أنا مبدعه .

وسبيلنا أن نقترح المعتزلة بعكس هذه الشبهة عليهم من أوجه ، منها أن نقول : من أصلكم ^(٤) أن المعدوم شيء وذات على خصائص للصفات ، فما معنى المطالبة بإثبات ما هو ثابت ؟ إذ لا معنى لكون

(١) ح ، م : لم يذكر كلمة (فصل) (٢) ل زاد : في العقول ، ولم يذكرها ح ، م (٣) ح ، م : العقل (٤) م : من أصلهم

المعلوم موجوداً، إلا أنه ثابت ذات لها خصائص^(١) صفات. وهذا الذي ألزمنهم يطل عليهم معنى الخلق في حكم الله سبحانه وتعالى.

فأما من أنكر الأحوال من المعتزلة، فلا مطمع له في الانفصال عما ذكرناه. ومن قال بالأحوال من المstemين إلى الاعتزال، فربما يقولون: المطلوب هو^(٢) الوجود، وهو حال متجددة للذات، وذلك محال. فإن الحال لو كانت تنفرد بالإثبات عن الانتفاء^(٣)، لكانت ذاتاً؛ إذ كل ما يتخيل متفياً، ثم يعتقد تجرده على ذات واقعاً بالقدرة على حياله وانفراده فهو ذات. ولو ساغ صرف أثر القدرة إلى الحال، لجاز أن يقال، إذا سكن الجوهر عن تحرك، فكونه ساكناً^(٤) حال ثابتة بالقدرة، من غير احتياج إلى تقدير سكون هو عرض زائد عن الذات، وذلك يقضى بإنكار الأعراض، ولا محيص لهم عن ذلك.

ومما انعكس به^(٥) شبههم أن تقول: العبد عندهم مطالب بالنظر ابتداء، ولما يعتقد بعد أمراً مطالباً، فكيف^(٦) التوصل إلى العلم بالمطلب قبل استيقان الطالب الأمر؟

وما^(٧) عولوا عليه من إلزامنا تناقض الطلب قولاً، ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصاً، وذلك أنا نقول: من أصلكم أن

(١) م: خصوص

(٢) ح: من انتفاء

(٣) ح: ومما ينعكس عليهم به

(٤) ح ٤ م: قصا: هو

(٥) ح: عبارته: عن تحركه بكونه ساكناً

(٦) ح ٤ م: وكيف

(٧) م: وما

الرب تعالى مُصلح عباده بما كلفهم من طاعته، فإذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم الله تعالى أنه لو اخترمه ولم يكمل عقله لنجا من العذاب. ولو أكمل عقله وأقدره لكفر وطغى، فمن هذه حاله، فصلاحه على الضرورة في أن يُخترَم. ومن أبدى في ذلك وراء سقطت مكالته^(١) ودحضت حجته. وكل كلام في اقتضاء تكليف فهو مقيد بقصد الإصلاح.

ولا مزيد في التناقض على أن يقول القائل: أمرك وقصدي بأمرك إصلاحك، مع علمي بأنك لا تصلح، ولو لم أمرك لنجوت من موبقات العواقب ومرديات العواطب. فهذا، وقيم البدع، غاية في التناقض لا يخفى مدركها على عاقل.

ومما يعارضون به، أن أوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالأحوال المعلقة بعلمها، وذلك مثل تقدير الشرع بأمر مكلف بكونه قائماً عالماً، ولا سبيل إلى جحد ذلك من موارد الشرع وموجبات السمع. ثم كون العالم عالماً، وإن حسن تقدير الطلب فيه، فليس هو واقعاً بالمطالب به على أصول^(٢) المخالفين، فإنه لا يقع بالقدرة إلا حدوث ذات. والأحوال توجبها العال، وتثبت واجبة تابعة للحدوث؛ فإذا لم يبعد تقدير الطلب بما لا يقع بالمطالب، لم يبعد ما ألزمونا.

(١) ح: قص: مكالته

(٢) ل: عبارته: بالمطالب فيه عن أصول؛ والثبت عن ح، م

ثم نقول : ما أسندتم إليه تحييلكم محض تهويل . فإننا^(١) نقول قد سبقتم معرفتكم بأن خصوصكم لا يعتقدون كون العبد المأمور والمنهى موقفاً لفعله ، ثم علمتم اتفاق أهل الملل على توجه الأوامر على المكلفين ، ثم ادعيتهم بعد هذين الأصلين استحالة الطلب فيما لا يوقعه المطالب .

وسبيل إيجاز الكلام أن نقول : ما ادعيتهم استحالاته ، لا تخلون فيه من أمرين : إما أن تسندوا دعواكم إلى^(٢) الضرورة ، وإما أن تسندوها إلى دليل على زعمكم . وإن^(٣) ادعيتهم العلم الضروري ، كنتم مباهتين في ادعاء الضرورة بإزاء مخالفة أكثر الأمة ، ثم لا تسلمون من^(٤) معارضة دعواكم بمثلهما . وإن أسندتم تصحيح دعواكم^(٥) إلى نظر ، فأبدوه تنكلم عليه ، ولا تقتصروا على الدعوى العرية .

وقد سلك بعض أئمتنا^(٦) طريقاً في الكسب تدرأ هذه الشبهة ، على ما سنعتقد في حقيقة الكسب فصلاً^(٧) ، وذلك أنه قال : القدرة الحادثة تتضمن إثبات حال للمقدور بها ، وتلك الحال متعلق الطلب . والخلق على أصول المعتزلة^(٨) لا يتضمن إثبات ذات ، إذ الذوات عندهم ثابتة عدماً ووجوداً على صفات أنفسها . وإنما يتضمن الاختراع وجود الذات ، وهو حال عند محققهم .

(١) ل : فإذا ؛ وما أثبتناه عن ح ٦ م (٢) ح زاد : ادعاء (٣) ح ٦ م : فإن
(٤) ح : عن (٥) م نفس : وإن أسندتم لتصحيح دعواكم (٦) م : بعض أصحابنا
(٧) م نفس : على ما سنعتقد في حقيقة الكسب فصلاً (٨) م : والطلب

شبهة أخرى لهم ، وهي^(١) أنهم قالوا : إذا حكمت بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها ، فسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم ، ويلزم على مقتضى ذلك تجويز تعلق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياساً لها^(٢) على المعلوم . وهذا الذي موهوا به دعوى ، وهم يثبتونها مطالبون ، وكل مُشبه^(٣) شيئاً بشيء^(٤) مطالب بالدليل على إثبات تشابههما في الوجه الذي يبغيه المشبه .

فإن قالوا : الجامع بين القدر والمعلوم استواءهما في انتقاء تأثيرهما في متعلقتهما ، قلنا : لم قلتم إن المعلوم^(٥) عم تعلقها لأنه لا أثر لها ؛ ولا^(٦) يتخلصون من المطالبة أو يُوردوا دليلاً ، ولا يكادون يهتدون إليه سبيلاً . ثم الرؤية لا تؤثر في الرئي ، ولا تتعلق بجميع^(٧) الموجودات على مذهب الخصم . والعلم بسواد معين لا يتعلق بغيره ، وإن لم يكن له أثر في المعلوم به ، فبطل ما عولوا عليه .

ثم ما ذكروه ينعكس عليهم بما لا محيص لهم عنه . وذلك أن حقيقة الحدوث لا تختلف ، وهي أثر القدرة عند الخصم ، والصفات التي تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة . فهلا قضوا بتعلق القدرة

(١) ح : وهو (٢) ح نفس : لها
(٣) م : وكل من شبه (٤) ح زاد : فهو
(٥) ح عبارته : إن المعلوم إنما عم تعلقها ... الخ
(٦) ح : فلا (٧) م : بجملة الموجودات

الحادثة بكل حادث، من حيث لا يختلف متعلق القدرة الحادثة وأثرها في جميعها !

شبهة أخرى لهم ، وذلك أنهم قالوا : العبد مثاب على فعله معاقب مملوم محمود ، وكل ذلك دال على أن فعله واقع منه ، إذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه . وهذا الذي ذكره لا محصول له ؛ فإن الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبها فعل المكلف عندنا . ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم ، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل . وإنما أفعال العباد في أحكام الشرائع أعلام وآيات لأحكام الله تعالى ، ولا بُد في نصب علم ليس هو واقعاً عن ^(١) نصب العلم له ^(٢) . وسنقرر ذلك في باب الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل .

فصل

[تعلق القدرة الحادثة بمقدورها]

فإن قيل : إنما يتكلم على المذهب رداً وقبولا إذا كان معقولا ، وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسباً غير معقول ؛ فإن القدرة إذا

لم تؤثر في مقدورها ، ولم يقع المقدور بها ، فلا معنى لتعلق القدرة . قلنا : قد ^(١) اختلف أئمتنا في وجه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها .

فصار صائرون إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في إثبات حال للمقدور ^(٢) يتميز بها المكتسب عن ^(٣) الضروري . فإذا فرضنا حركة ضرورية إلى جهة ، وقدرنا أخرى كسبية إلى تلك الجهة ، فالكسبية على حالة زائدة هي من أثر تعلق القدرة الحادثة بها ، والكسبية تتميز بها عن الضرورية . وأما الحدوث ، وإثبات الذوات ، فالرب تعالى مستأثر بها ^(٤) . وهذه الطريقة غير مرضية ، ولا جريان لها على قواعد أهل الحق ، وفي المصير إليها افتتاح ^(٥) وجوه من الفساد يجب تنكُّبها .

منها ، أن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الرب تعالى ؛ فإن ^(٦) فرضنا للقدرة الحادثة أثراً ، وحكمنا بثبوته للعبد ^(٧) ، فقد خرنا اعتقاد وجوب كون الرب قادراً على كل شيء ^(٨) مقدور . ويستحيل المصير إلى أن الحالة المفروضة تقع بالقدرة القديمة والحادثة ، فإن ذلك مستحيل ، ولو ساغ فرضه لساغ تقدير خلق بين ^(٩) خالقين .

على أن صاحب هذه الطريقة يحيل معتقده على ادعاء حالة مجهولة لا يمكنه الإفصاح بها ، مع قطعنا بأن الحركة الكسبية مماثلة للضرورية . وتقدير

(١) م : نفس : قد (٢) ل : المقدور ، والمثبت عن ح : م (٣) ح : من
(٤) ح : م : به (٥) م : اقتحام (٦) ح : م : وإذا
(٧) ح : نفس : للعبد (٨) م : نفس : شيء (٩) ح : خلق من خالقين
(م - ١٤)

(١) م : من (٢) ح : به

أحوال مجهولة حيد عن السداد ، وتطريق لدواعي الفساد إلى أصول الاعتقاد .

فالوجه ، القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً . وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ؛ إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد^(١) لا تؤثر في متعلقها . فإن^(٢) استبعد الخصوم ذلك ، ورجعوا إلى كون العبد مطالباً ، فقد قدمنا ما^(٣) فيه إقناع في التفصيل .

فصل

[في الهدى والضلال ، والختم والطبع]

اعلم ، وفقك الله تعالى لمرضاته ، أن كتاب الله العزيز اشتمل على آى دالة على تفرد الرب تعالى^(٤) بهداية الخلق وإصلاحهم ، والطبع على قلوب الكفرة منهم ، وهى نصوص لإبطال^(٥) مذاهب مخالفى أهل الحق . ونحن نذكر غرضنا من آيات الهدى والضلال ، ثم تتبعها بالآى المحتوية على ذكر الختم والطبع .

فما يعظم موقعه عليهم ، قوله تعالى : « والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم »^(٦) ؛ وقوله تعالى : « إنك لا تهدى من أحببت »

(١) ح ، م : بفعل الغير (٢) ح : وإن (٣) ح : قم : ما (٤) ح : على تفرد سبجانه وتعالى (٥) ح : م : فى إبطال (٦) يونس ك : (٧)

والله يهدى من يشاء^(١) ؛ وقوله تعالى : « فمن ير الله أن يهديه »^(٢) ؛ وقال عز وجل : « من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هم الضالون »^(٣) .

واعلم أن الهدى فى هذه الآى^(٤) لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان ، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال . ولنا نذكر ورود الهداية فى كتاب الله عز وجل على غير المعنى الذى رُمناه ، فقد ورد والمراد به الدعوة ؛ قال الله تعالى : « وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم »^(٥) ، معناه وإنك لتدعو .

وقد ورد الهداية ويراد^(٦) بها إرشاد المؤمنين إلى مسالك الجنان والطريق المقضية إليها يوم القيامة ، قال الله تعالى : « فلن يضلل أعمالهم ، سيديهم ويصلح بهم »^(٧) ؛ فذكر الله تعالى المجاهدين فى سبيله وعنى بهم الخلق والأتصار ، ثم قال : سيديهم ، فينبغى حمل الآية^(٨) على ما ذكرناه . وقال الله تعالى فى الكفار : « فاهدوهم إلى صراط الجحيم »^(٩) ، معناه اسلكوا بهم إليها ، والمعنى بقوله تعالى : « وأما ثمود فهديناهم »^(١٠) ، الدعوة ؛ ومعنى الآية ، أنادعوناهم فاستجبوا العى على مادعوا إليه من الهدى .

(١) القصص ك : ٢٨ : ٥٦ (٢) الأنعام ك : ٦ : ١٢٥ (٣) ل : من يهدى والهاء الثانية تحريف ، وصحة الآية من يهد الله (٤) هذه الآية لم يذكرها ح ، م ؛ وهى من سورة الاعراف ك : ٧ : ١٧٨ (٥) ح : عبارته : أن الهدى فى الآية (٦) الشورى ك : ٤٢ : ٥٢ (٧) ح : والمراد بها (٨) ح : م : ٤٧ : ٤ ، ٤٠ : ٤ (٩) ح : م : عبارتهما : فيعين حمل الهداية (١٠) الصافات ك : ٣٧ : ٢٣ (١١) ح : فاسلكوا بهم (١٢) فضلت ك : ٤١ : ١٧

وإنما أشرنا إلى انقسام معنى الهدى والضلال ، لتحيطوا علماً بأننا لا ننكر ورود الهدى والضلال على غير معنى الخلق ، ولكننا خصصنا استدلالنا بالآي التي صدرنا الفصل (١) بها . ولا سبيل إلى حملها على الدعوة ، فإنه تعالى فصل بين الدعوى والهداية ، فقال : « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء » (٢) ، نخصص الهداية وعمم الدعوة ، وهذا مقتضى ما استدللنا به من الآيات . ولا وجه لحملها على الإرشاد إلى طريق الجنان ، فإن (٣) الله تعالى علق الهداية على مشيئته (٤) وإرادته واختياره . وكل مستوجب (٥) الجنان ، ختم على الله عند المعتزلة أن يدخله الجنة . وقوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » ، فصرح بأحكام الدنيا . وشرح الصدر (٦) وحرجه ، وذكر الإسلام من أصدق الآيات على ما قلناه .

وإن (٧) استشهاد المعتزلة في روم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها مما يطابق معتقدهم بالآيات التي تلونها ، فالوجه أن نقول : لا بعد في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه ، وإنما استدللنا بالآيات المفصلة

- (١) ل : القصد ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) ح ، م : أكمل الآية : « إلى صراط مستقيم »
(٣) ح ، م : فإنه
(٤) ح : بمشيئة
(٥) ح : عبارته : وكل من يستوجب
(٦) ح ، ل : الصدور ؛ وما أثبتناه عن م
(٧) ح : فإن

المخصصة للهدى بقوم والضلالة بآخرين ، مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدور وحرجه له (١) . ولا مجال لتأويلاتهم المزخرفة (٢) في النصوص التي استدللنا بها .

وأما (٣) آيات الطبع والختم ، فمنها قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم » (٤) ؛ وقوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم » (٥) ؛ وقوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً » (٦) ؛ وقوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية » (٧) .

وقد حارت المعتزلة في هذه الآيات ، واضطربت لها آراؤهم ، فذهبت طائفة من البصريين إلى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بهذا الكفر والضلال ؛ قالوا : فهذا معنى الطبع .

ولا خفاء بسقوط هذا الكلام ، فإن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنبا (٨) بها عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وإسرارهم (٩) . وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء ، وصرح بذلك في قوله تعالى :

- (١) ح ، م : عبارتهما : وشرح الصدر ، ولا مجال ... الخ
(٢) ح : لتأويلهم المزخرف
(٣) ح : فأما
(٤) البقرة م ٢ : ٧
(٥) النساء م ٤ : ١٥٥
(٦) ح ، م : قصا : « وفي آذانهم وقراً » ؛ والآية من سورة الانعام ك ٦ : ٢٥
(٧) المائدة م ٥ : ١٣
(٨) ح ، ل : وأنبياء ؛ وما أثبتناه عن م
(٩) ح ، م : عبارتهما : ضمائر العباد وإسرارهم

«وَتَقَلَّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا» الآية (١)
فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقب؟ وكيف يسوغ ذلك للييب؟ والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقبات، فما وجه استيثار الرب بسلطانه؟

وحمل الجبائي وابنه هذه الآيات على حمل بشيع مؤذن بقلّة أكثرائهم بالدين، وذلك أنهما قالوا: من كفر وسم الله قلبه سمة (٢) يعامها الملائكة؛ فإذا (٣) ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار. فهذا معنى الختم عندهما، وما ذكرناه مخالفه لنص الكتاب وفوى الخطاب؛ فإن الآيات نصوص في أن الله تعالى يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من أراد صرفه من العباد؛ قال الله تعالى: «وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا» (٤)، فاقتضت الآيات كون الأكنة مانعة من إدراك الإيمان (٥). والسمة التي اخترعوا القول بها، لا تمنع من الإدراك.

والى متى تعدى غرضنا في الاختصار، وقد وضع الحق وحصل، وإلى متى تنعدي غرضنا في الاختصار، وقد وضع الحق وحصل، واستبان عناد المخالفين في تأويلاتهم! والله الموفق للصواب (٦).

(١) ح ٤ م قصص: «كلم يؤمنوا به أول مرة»؛ والآية من سورة الأنعام ٦: ١١
(٢) ح ٣ م: بسمه (٣) ح: وإذا
(٤) ح ٤ م: قصص: «وفي آذانهم وقرا» (٥) ح: الحق
(٦) ح عبارته: في تأويلاتهم في الكسب؛ ولم يذكر: «والله الموفق للصواب»

باب

القول في الاستطاعة وحكمها (١)

العبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه. وذهبت الجبرية (٢) إلى نفي القدرة، وزعموا أن ما يسمى كسباً للعبد أو فعلاً له، فهو على سبيل التوسع والتجاوز في الإطلاق، والحركات الاختيارية (٣) والإرادية بمثابة الرعدة والرعدة.

والدليل على إثبات القدرة، أن العبد إذا ارتعدت يده، ثم إنه حرّكها قصداً، فانه يفرق بين حالته (٤) في الحركة الضرورية وبين الحالة (٥) التي اختارها واكتسبها، والفرقة بين (٦) حالتي الاضطراب والاختيار معلومة على الضرورة. ويستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين، فإن الضرورية مماثلة للاختيارية قطعاً؛ فكل واحدة من الحركتين ذهاب في الجهة الواحدة وانتقال إليها، ولا وجه لادعاء إقترانهما بصفة مجبولة تدعى، فإن ذلك يحسم طريق العلم بتماثل كل

(١) ح: عنوان: «فصل»، ولم يذكر: القول في الاستطاعة وحكمها؛ م: قصص: «القول»
(٢) وتسمى أيضاً الجبرية، أتباع جهم بن صفوان، وقد تقدم ذكرهم ومذهبها في نفي الاختيار عن الإنسان لأني عمل من أعماله واضح البطلان.
(٣) ح: قصص: الاختيارية (٤) ح ٤ م: حالته
(٥) ح ٤ م: عبارتهما: والحركة التي اختارها (٦) ح عبارته: والفرقة في حالتي....

مثلين ؛ فإذا لم ترجع التفرقة إلى الحركتين ، تعين صرفها إلى صفة المتحرك .

ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر والتقسيم في إثبات القدرة ، على ما سبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على إثبات الأعراض ، فنقول : يستحيل رجوع التفرقة إلى نفس الفاعل من غير مزيد ، فإن الأمر لو كان كذلك لاستمرت صفة النفس ما دامت النفس .

فإذا^(١) رجعت التفرقة إلى زائد على النفس لم يخل ذلك الزائد : إما أن يكون حالا ، أو عرضاً . وباطل أن يكون حالا ، فإن الحال المجردة لا تطرأ على الجواهر ، بل تتبع موجوداً طارئاً كما قدمناه ؛ وإن كان ذلك الزائد عرضاً ، يتعين كونه قدرة ، فإنه مامن صفة من صفات المكتسب غير القدرة إلا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار ، وتتفق معظم الصفات المغايرة للقدرة ، مع ثبوت القدرة . ولسنا نستوعب الأقسام في مقدم الكلام^(٢) ، بل نجتري بالتنبيه عليه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يصرف التفرقة إلى ثبوت الإرادة والكراهية ؟ قلنا : العاقل يفرق بين تحريكه يده وبين ارتعاده^(٣) وإن لم يكن له إرادة في حالتي غفلته وذهوله .

(١) ح : وإذا
(٣) ح ، م : ارتعاده يده

(٢) ح ، م : قصا : مقدم

فإن قيل : بم تردون على من يصرف التفرقة إلى صحة في الجارحة وبنية مخصوصة ، وإلى انتفاءها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه ، أقربها إلى غرضنا : أن الأيد الصحيح البنية يفرق بين أن يحرك يد نفسه قصداً ، وبين أن يحرك الغير يده ، وإن كانت بنية يده في الحالتين على صفة واحدة . فإذا بطلت هذه الأقسام ، تعين التنصيص على القدرة ، وهذا نستبينه في تعيين كل غرض ينازع فيه^(١) .

فصل

[القدرة الحادثة لا تبقى]

القدرة الحادثة عرض من الأعراض عندنا^(٢) ، وهي غير باقية ، وهذا حكم جميع الأعراض عندنا ، وأطبقت المعتزلة على بقاء القدرة والدليل على استحالة بقاء جميع الأعراض أنها لو بقيت لاستحال عدمها . ونفرض هذا الدليل في القدرة ثم نستبين اطرادها فيما عداها ، فنقول : لو بقيت القدرة ثم قدر عدمها لم يخل القول في ذلك : إما أن يقدر انتفاؤها بطريان ضد^(٣) ، وهو^(٤) مذهب المخالفين ؛ وإما أن يقدر انتفاؤها بانتفاء شرط لها . وباطل تقدير عدمها بطريان ضد ، فإنه ليس الضد الطارئ بغير القدرة أولى من درء القدرة الضد ومنعها إياه من الطريان . ثم إذا

(١) ل : تنازع عليه ؛ والثبت عن ح ، م
(٢) م : قص : عندنا
(٣) م : انتفاؤها بضد
(٤) م : قص : وهو

تعاقب ضدان ، فالثاني يوجد في حال عدم الأول ، فإذا^(١) تحقق عدمه فلا حاجة إلى الضد ، وقد تصرم ما قبله .

وباطل أن يقال تنتفي القدرة بانتفاء شرط لها فإن شرطها^(٢) لا يخلو إما أن يكون عرضاً ، وإما أن يكون جوهرأ ، فإن كان عرضاً : فالكلام في بقاءه وانتفائه^(٣) كالكلام في القدرة ، وإن كان جوهرأ فلا يتصور مع القول ببقاء الأعراض انتفاء الجواهر ، فإن سبيل انتفائها قطع الأعراض عنها فإذا قضى ببقاء الأعراض لم يتصور عدمها ؛ فإذا امتنع تقدير عدمها امتنع عدم الجواهر ، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في الصفات .

ويبطل المصير إلى أن القدرة تعدم باعدام الله إياها فإن الإعدام هو العدم ، والعدم نفي محض ؛ ويستحيل أن يكون المقدور نفيًا ؛ إذ لافرق بين أن يقال : لا مقدور للقدرة ، وبين أن يقال مقدورها منتف .

فصل

[في القدرة الحادثة أيضاً]

إذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فانها تفارق حدوث المقدور بها ، ولا تتقدم عليه ، ولو قدرنا سبق الاعتقاد إلى بقاء القدرة الحادثة^(٤) لما استحال تقدمها على وقوع مقدورها ، ولذلك يجب القطع بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات بها . فلما ثبت أن القدرة الحادثة لا تبق ، ترتب على ذلك

(١) ح : وإذا (٢) ح : فإن شرط القدرة (٣) م نقص : وانتفاءه (٤) ح : م نقصا : الحادثة

استحالة تقدمها على المقدور ، فإنها لو تقدمت عليه لوقع المقدور مع انتفاء القدرة ، وذلك مستحيل لما سذكروه إن شاء الله عز وجل^(١) .

فصل

[الحادث في حال حدوثه مقدور لله تعالى]

الحادث^(٢) في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة ، وإن كان متعلقاً للقدرة الحادثة فهو مقدور بها . وإذا بقي مقدور من مقدورات الباري تعالى ، وهو الجوهر^(٣) ، لا يبقى غيره من الحوادث ، فلا يتصف في حال بقاءه واستمرار وجوده بكونه مقدوراً إجمالاً .

وذهبت المعتزلة إلى أن الحادث في حال حدوثه ، يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث^(٤) ، وهو بمثابة الباقي المستمر ، وإنما تتعلق القدرة بالمقدور في حالة عدمه . وقالوا على طرد ذلك : يجب تقديم الاستطاعة على المقدور ، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه .

والدليل على أن الحادث مقدور ، وأن الاستطاعة تقارن الفعل ، أن تقول : القدرة من الصفات المتعلقة ، ويستحيل تقديرها دون متعلق لها ، فإن^(٥) فرضنا قدرة متقدمة ، وفرضنا مقدوراً^(٦) بعدها في حالتين متعاقبتين فلا يتقرر على أصول المعتزلة تعلق القدرة بالمقدور . فإننا إذا

(١) م نقص : إن شاء الله عز وجل (٢) ل ، م : والحادث ؛ ح : لم يذكر الواو (٣) ح : م زاد : إذ (٤) ح : م : والحادث (٥) ح : م : فإذا (٦) م زاد : لها

نظرنا إلى الحالة الأولى، فلا يتصور فيها وقوع المقدور، وإن نظرنا إلى الحالة الثانية فلا تعلق للقدرة فيها. فإذا لم يتحقق في الحالة الأولى إمكان، ولم يتقرر في الحالة الثانية اقتدار، فلا يبقى لتعلق القدرة معنى. ونعتضد بعد ذلك بوجهين، أحدهما أن المقدور لا يخلو: إما أن يكون عدما، وإما أن يكون وجوداً؛ ويستحيل كونه عدماً فإنه نقي محض، والموجود عند المخالفين غير مقدور. والوجه الثاني أنهم^(١) زعموا أن الحادث بمثابة الباقي في استحالة كونه مقدوراً. ثم الإمكان في الحالة الأولى من وجود القدرة، والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة؛ فإن ساغ ذلك فليكن الباقي مقدوراً في الحالة الأولى من القدرة، كما أن الحادث مقدور قبل وقوعه في الحالة الأولى من القدرة، ولا يحصى لهم^(٢) عن ذلك.

فإن قالوا: الحادث واقع كائن، والحاجة تمس إلى القدرة للايقاع بها؛ وإذا تحقق وقوع الحادث بها^(٣) انتفت الحاجة إلى القدرة، وينزل الحادث منزلة الباقي المستمر. قلنا: هذا الذي ذكرتموه يبطل^(٤) بالحكم المعلن بالعلة الموجبة له، فإن الحكم في حال ثبوته تقارنه العلة، وليس لقائل أن يقول: إذا ثبت الحكم لم يحتج مع ثبوته إلى تقدير علة مقارنة

(١) ح، م زاد: إذ
(٢) ح، م قصا: لهم
(٣) م قص: بها
(٤) ح: زاد: عليكم

له. وكذلك السبب المولد، قد يقارن وقوع المسبب ويجب^(١) ذلك فيه، كما نذكره بعد الاستطاعة إن شاء الله عز وجل.

ثم^(٢) حق العاقل أن يفرض في تصوره ثلاثة أحوال: حالة عدم، وحالة حدوث^(٣) بعدها، وحالة بقاء بعد الحدوث. فأما حالة عدم بخارية على استمرار الإنتفاء؛ وأما الحالة الثانية فلو كانت لاتعلق بالقدرة فيها^(٤) لاستمر عدم، فلما تعلقت القدرة كان الوجود بدلا من عدم المجوز استمراره؛ وأما الحالة الثالثة، فقد استمر الوجود فيها، فلا حاجة إلى تقدير تعلق القدرة.

ثم، قد التزمت المعتزلة أمراً لا خفاء بطلانه، فقالوا: إذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة، فيجوز أن يقع في الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة. ثم العجز يظهر أثره في الحالة الثالثة من وجود القدرة، وهي الحالة الثانية من وجود العجز، فيجوز عندهم وقوع المقدور^(٥) في الحالة الثانية، مع العجز. وكذلك لو مات القادر في الحالة الثانية، تصور وقوع المقدور مع الموت، إذ لم يكن الفعل المقدور^(٦) مشروطاً بالحياة. ولا يرتضى عاقل ركوب هذه الجهالة.

(١) ل: ويوجب؛ والثبت عن ح، م (٢) ح زاد: من (٣) ح: وجود
(٤) م، ح عبارتها: فلولا تعلق القدرة بها (٥) م: المقدم
(٦) ل عبارته: لم يكن الفعل صفة واحدة مشروطاً بالحياة؛ والثبت عن ح، م

فإن قيل : كل صفتين متعلقتين متضادتين ، فإنهما يثبتان على قضية واحدة مع التناقض في التعلق . فإذا حكمت بأن القدرة الحادثة تقارن المقدور ، فيلزمكم أن تحكموا بمقارنة العجز المعجوز عنه ، وذلك مستحيل ، فإن المرء يعجز^(١) عما يتوقعه في المآل . وقد جبن بعض أصحابنا وحكم بأن العجز يتقدم على المعجوز عنه ، بخلاف القدرة ، وذلك باطل : فإن العجز ينبغي أن يتعلق على حسب تعلق القدرة ، مع التناقض المعتقد بين الضدين ، ولذلك لا يتصور العجز عما لا يتصور الإقتدار عليه .

فاعلم ذلك ، واقطع بأن من قال : العبد عاجز عن الأجسام والألوان ، فهو متجوز . والمراد بالعجز المتجوز به انتفاء القدرة ، وهذا كما أن الجهل ضرب من الإعتقاد . وقد يسمى الغافل عن الشيء جاهلاً به ، وإن لم يكن معتقداً شيئاً ؛ فيخرج من ذلك أن المضطر إلى رعدته عاجز عنها معها ، كما أن المتحرك على اختيار^(٢) قارء على حركته مع حركته .

(١) م عبارته : فإن العجز عما يتوقعه في المآل

(٢) ح ٤ م : على الاختيار

فصل

[مقدور القدرة الحادثة واحد]

وقد ذهب المعتزلة إلى أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، وقد ذهب^(١) المعتزلة إلى أن القدرة تتعلق بالمضادات ، وذهب الآكثرون منهم إلى تعلقها بالمختلفات التي لا تتضاد . ثم أصلهم أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات . وهم متفقون على أن القدرة الواحدة لا يتأتى بها إيقاع مثلين ، في محل واحد جميعاً^(٢) في وقت واحد وإنما يقع مثلاً كذلك بالقدرتين . فإن كثرت أعداد الأمثال ، مع اتحاد المحل والوقت ، كثرت^(٣) القُدُرُ على عدتها .

والأولى بنا بناء هذه المسألة على التي قبلها ، فنقول في منع تعلق القدرة الحادثة بالضدين : لو تعلقت بهما لقارنتهما ، ومن ضرورة ذلك قارنتهما ، وهو باطل على الضرورة . فإن استحالة اجتماع الضدين بالبدئية^(٤) ، وإن فرضنا الكلام في المختلفات التي لا تتضاد قلنا : لو تعلقت قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون مقدوراً للعبد ، لوجب أن تكون القدرة القادرة على الديب قادرة على اكتساب جميع العلوم والإرادات ونحوها من المقدورات . وهذا مما يعلم بطلانه ،

(١) ح ٤ م نقصا : وقد

(٢) ل : كثرت ، والثبت عن ح ، م

(٣) ح ٤ م : جمعا

(٤) يريد بداية النظر ، وذلك مفهوم

ويستغنى فيه عن سبر نظر وتقسيم فكر . ثم البناء على المسألة المتقدمة يطرد في هذا الطرف .

فنعول : ^(١) للمخالفين إذا حكمت بأن القدرة الواحدة تتعلق بالضدين ، فلم يختص أحد الضدين بالوقوع بالقدرة بدلاً عن الثاني . فإن قالوا : إنما يقع من الضدين ما مجرد القصد إليه ، ولذلك يختص بالوقوع ، فهذا ^(٢) باطل من وجهين : أحدهما أن الغافل والنائم قد يقع منهما أحد الضدين من غير إرادة ، وصالح القدرة للواقع كصلاحها للذي لم يقع : والوجه الثاني ، أن تقول : إذا وقعت الإرادة مقدورة ، والكرهية التي هي ضد لها مقدورة أيضاً ، فما بال الإرادة اختصت بالوقوع ، والإرادة لا تراد عندكم ؟ ولا نخلص للمعتزلة من هذا المضيق والواقع عندنا مقدور ، ولذلك ^(٣) وقع بخلق القدرة عليه ، مع القطع بأنها لا تصلح لغير ما وقع .

ومما أزم المعتزلة في ذلك ، أن يقال لهم ^(٤) : الغفلة تضاد العلم ؛ ولذلك يعدم العلم عندكم بطريان الغفلة كما يعدم السواد بطريان البياض ، فيجب أن يكون القادر على العلم بالشئ قادراً على الغفلة عنه ، ومعلوم

(١) ل : وتقول ، والثبت عن ح ، م . (٢) ل ، ح ، م : ومما

(٣) ح تقم : ولذلك م عبارته : الواقع عندنا مقدوراً وقع وكذلك بخلق الخ

(٤) م : أن قيل لهم

قطعا أن الغفلة غير مقدورة . وللمعتزلة في ذلك خبط لا يحتمل هذا المعتد ذكره .

فإن قالوا : سبيل القادر أن يتخير بين الإقدام على الشئ والالتكاف عنه ، وإنما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين . ولو كانت القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، لكان العبد ملجأً إليه غير واجد عنه محيصاً . وهذا الذي ذكروه دعوى محضة ، واقتضار على ذكر المذهب . فليس من شرط القدرة على شئ القدرة على تركه ، وسبيل تعلق القدرة بالحادث بمقدورها كسبيل تعلق العلم بالمعلوم ، وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم أن يتعلق بضده .

ثم ما ذكروه لا يستقيم منهم ، مع مصيرهم إلى أن المنوع قادر على ما منع منه . وأصلهم أن المقيّد المربوط ^(١) قادر على المشي والتصعد في الهواء ^(٢) . فإذا ساغ لهم الحكم بإثبات القدرة مع امتناع وقوع المقدور ، لم يبعد منا إثبات القدرة على الشئ من غير اقتدار على ضده .

(١) م : المقيّد المربوط

(٢) ل : عبارته : قادر على منع الشئ والتصعد في الهواء ؟ وما أثبتناه عن م

فصل

[التكليف بما لا يطاق]

فإن قيل : قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف ما لا يطاق ، فأوضحوا ما ترتضونه منه ، وأيدوه بالدليل بعد تصوير المسألة . قلنا : تكليف ما لا يطاق تكثر صورته . فمن صورته تكليف جمع الضدين ، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات . والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلا غير مستحيل . واختلف جواب شيخنا رضي الله عنه في جواز تكليف من لا يعلم ، كالمغشي عليه والميت .

والدليل على جواز تكليف المحال ، الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه ، وقد أقننا الدليل القاطع على أن القاعدة غير قادر على القيام . فإذا جاز كون القيام مأموراً به قبل القدرة عليه ، وإن كان ذلك غير ممكن ، فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه .

فإن قيل : القيام ممكن على الجملة ، بخلاف جمع الضدين ؛ قيل : وقوع القيام مقدوراً من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين ، وإنما المأمور به قيام^(١) مقدور عليه .

(١) ح عبارته : قيام غير مقدر عليه .

بـ : فإن قيل : المأمور بالقيام منهى عن تركه ؛ فلتن كان القاعد ، في حال قعوده ، غير قادر على القيام بالمأمور به ، فهو قادر على القعود المنهى عنه ، وهو متعلق التكليف . وهذا أقرب وجه ذكر في ذلك ، وهو على التحصيل^(١) باطل من وجهين : أحدهما أن الأمر بالترقي في النجاء^(٢) من تكليف المحال عند ثقائه ، وإن كان الاستقرار على الأرض مقدوراً ممكناً ، وهو ضد للترقي والتحليق في جو السماء^(٣) . والوجه الآخر أن القعود وإن كان منهياً عنه^(٤) ، فليس المقصود القعود ، بل المقصود بالطلب ما لا قدرة عليه وهو التحليق في جو السماء^(٥) .

فإن قالوا : الأمر بالضدين ينبيء عن طلب جمعهما ، وطلب الجمع يطلب إرادة ، وإرادة جمع الضدين مستحيلة ؛ قلنا : هذا منبئ^(٦) على أن المأمور به يجب أن يكون مراداً للأمر ، وليس الأمر كذلك عندنا . فإن الرب تعالى يأمر الكافر بالإيمان ، وإذا كان شقياً في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان^(٧) .

فإن قيل : ما جوزه عقلاً ، هل اتفق وقوعه شرعاً ؟ قلنا : قال

(١) ح ، م : على تحصيله .
(٢) ل : بالترقي إلى السماء ؛ والثيب عن ح ، م .
(٣) ل عبارته : وهو ضد للترقي في جو السماء والتحليق في جو السماء ، وما أثبتناه عن ح ، م .
(٤) ل عبارته : والوجه الآخر وإن كان القعود منهياً عنه ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .
(٥) ح ، م نقضاً : وهو التحليق في جو السماء . (٦) ل : هذا منبئ ؛ وما أثبتناه عن م .
(٧) ل عبارته : يأمر بالإيمان وإن كان شقياً في علمه ولا يريد منه وقوع الإيمان ؛ وما أثبتناه عن م .

شيخنا ذلك^(١) واقع شرعا ، فإن الله تعالى أمر أبا لهب^(٢) بأن يصدق النبي^(٣) ويؤمن به في جميع ما يخبر به^(٤) ، ومما أخبر به^(٥) أنه لا يؤمن به ؛ فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه ، وذلك جمع تقيضين . وقد نطقت^(٦) آي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به ، فقال تعالى : « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به »^(٧) ؛ فلو لم يكن ذلك ممكنا ، لما ساغت الاستعاذة منه .

فصل

[القدرة على الألوان والطعوم ونحوها]

فإن قيل : بم علمتم خروج الألوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد^(٨) ؟ قلنا : لو كانت مقدورة لهم على الجملة لا تصفوا بالعجز عنها إذا لم يقدر^(٩) عليها ، إذ المحل لا يخلو عن الشيء وضده . فإن قيل : ما يؤمنكم أنهم عاجزون عنها ؟ قلنا : لو عجزوا عنها لأحسوا عجزهم ، إذ العجز مما يحس كالعلوم والإرادات ونحوها . والدليل عليه أن العجز عما يجوز أن يكون مقدورا ، يجب أن يكون مدركا عند

(١) م : قص : ذلك
(٢) ل : م : قصا : النبي ؛ والثبت عن ح
(٣) ح : م : زادا : عنه
(٤) ح : م : زادا : عنه
(٥) البقرة م : ٢ : ٢٨٦
(٦) م : ولا اقتدار

(٢) م : أبا جهل
(٤) ح : زاد : عنه
(٦) ح : نطقت بذلك
(٨) ح : للبشر

اتقاء الآفات المانعة من العلوم . ثم لا يجب إدراكه لكونه عرضا ، ولا لصفة أخرى سوى كونه عجزا ، فيلزم إدراك كل عجز لذلك . فإذا لم يدرك عجزاً عن الألوان ولا اقتداراً عليها ، قطعنا بخروجها عن قبيل المقدورات . والله الموفق للصواب .

فصل

[قدرة الله تعالى على ما لا يقع]

فإن ما علم الباري سبحانه أنه لا يقع من الحوادث ، فإيقاعه مقدور له . وتبين ذلك بالمثل أن إقامة الساعة مقدورة لله في وقتنا ، وإن علم أنها لا تقع ناجزة ، وقد اضطرب المتكلمون في هذا الفصل ، ولا محصول^(١) للاختلاف فيه عندي .

فإن المعنى بكون المعلوم الذي لا يقع مقدورا لله تعالى^(٢) أنه في نفسه ممكن ، وأن القدرة عليه في نفسها صالحة له ، لا يقصر تعلقها بحسب قصور تعلق القدرة الحادثة عن الألوان ؛ فهذا المعنى بكونه مقدورا^(٣) ، ثم ما علم الله أنه لا يقع ، فإنه لا يقع^(٤) قطما .

(١) ل : ولا حصوا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) ح : م : عارتهما : فإن المعنى بكونه مقدورا أنه الخ
(٣) ح : م : عارتهما : فهذا معنى كونه مقدورا .
(٤) ح : م : فلا يقع

فصل

[مشتعل على الرد على القائلين بالتولد]^(١)

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم محلها ، وما يقع مبايناً لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها ، بل يقع فعلاً للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه . فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه ^(٢) ، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق .

وذهبت المعتزلة إلى أن ^(٣) ما يقع مبايناً لمحل القدرة ، أو للجملة التي محل القدرة منها ، فيجوز وقوعه متولداً عن سبب مقدور مباشر بالقدرة . فإذا اندفع الحجر عند الإتماد عليه ، فاندفاعه متولد عن الاعتماد القائم بمحل القدرة .

ثم المتولد ^(٤) عندهم فعل لفاعل السبب ، وهو مقدوره ^(٥) بتوسط السبب . ومن التولدات ما يقدم ^(٦) بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد عن النظر القائم بمحل القدرة ، في خبط وتفصيل طويل واختلاف فيما يولد وفيما لا يولد ؛ وليس غرضنا التعرض لتفاصيل مذهبهم .

(١) ل : مشتعل في الرد ... الخ ؛ ح : على الرد ... الخ ؛ م : مشتعل على القائلين بالتولد

(٢) ح ، م : اعتماد معتمد عليه (٣) ح نقص : أن

(٤) ل : التولد ؛ والفتيت عن ح ، م (٥) ل ، م : قصا : له ؛ والثبت عن ح

(٦) ح ، م : زادا : عندهم

^(١) والدليل على صحة ^(٢) ما صار إليه أهل الحق أن الذي وصفوه بكونه متولداً لا يخلو ؛ إما أن يكون مقدوراً ، أو غير مقدور . فإن كان مقدوراً ، كان ذلك باطلاً من وجهين : أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للسبب عند تقدير ارتفاع الموانع ، فإذا كان السبب واجباً عند وجود السبب أو بعده فينبغي أن يستقل بوجوبه ، ويستغنى عن تأثير القدرة فيه . ولو تخيلنا اعتقاد مذهب المتولد ، وخطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع ، واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلاً ، فيوجد السبب بوجود السبب جرياً على ما قدمناه من الاعتقادات . والوجه الثاني أن السبب لو كان مقدوراً ^(٣) لتصور وقوعه دون توسط السبب ؛ والدليل عليه أنه لما وقع مقدوراً للباري تعالى إذا لم يتسبب العبد إليه ، فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب .

ثم إن قالوا : الباري سبحانه وتعالى قادر بنفسه ، والعبد قادر بالقدرة ، والقادر بنفسه يخالف القادر بالقدرة ، ولذلك يتصف بالإقتدار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة ؛ قلنا : هذا لا تحصيل له ، فإن القدرة عندهم لا تؤثر في إيقاع المقدور شاهداً ، وإنما الموقع للفعل كون القادر قادراً . ثم هذا الحكم شاهداً يعلل بالقدرة ، وهو

(١) ح ، م : قصا : صحة

(٢) ح : زاد : للعبد

غائب غير معلل لوجوبه وامتناع تعليل الواجب عندكم . ولذلك^(١) زعمتم أن أثر كون القادر قادراً شاهداً وغائباً الاختراع ، وقضيتكم باختصاص العبد بمقدورات لا تنهاه ، ولا يفتنكم بعد ذلك مناقضتكم أصلكم في الحكم بخروج بعض الأجناس عن مقدورات العباد . وأتمم مطاليبون في ذلك بما أنكرتموه ؛ فلم^(٢) ينفعكم الاسترواح إلى القواعد الفاسدة والطلبية عليكم متوجهة في التسوية بين الشاهد والغائب في حكم المقدورات .

فإذا بطل بما ذكرناه كون المتولد مقدوراً للعبد^(٣) ، وهو^(٤) القسم الذي اعتنينا بإبطاله ، وهذا يبطل^(٥) مذهب كافة المعتزلة ، فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور ؛ فإن قضى بذلك قاض كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب . فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له ، جاز أيضاً المصير إلى أن ما نعامه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله ، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه ، وذلك خروج عن الدين وانسلاخ عن مذهب المسلمين .

(١) ح : وكذلك

(٢) ح : ولا

(٣) ح زاد : لم يبق لهم مستروح

(٤) ح ، م : وهذا

(٥) ح ، م قصا : وهذا يبطل

ثم المصير إلى التولد ، يجر على معتقده فضائح تأباه العقول ، ثم يندرك فسادها بالبداية . وذلك أن من رمى سهماً ، ثم اخترمته المنية بقتل اتصال السهم بالرمية ، ثم اتصل^(١) بها وصادف حياً ، ولم يزل الجرح سارياً إلى الإفضاء إلى زهوق الروح^(٢) في سنين وأعوام ، وكل ذلك بعد موت الرامي ، فهذه السرايات والآلام أفعال للرامي وكل ذلك بعد موت الرامي^(٣) وقد رمت عظامه ، ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل إلى الميت .

وكل ما دللنا به على تفرد الباري سبحانه بخلق كل حادث ، فهو جار في هذا الفصل رداً على من يزعم^(٤) المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب .

فإن قالوا : وجدنا المسببات واقعة على حسب القصد والدواعي وميالىغ الأسباب ، كما أن المقدورات المباشرة بالقدرة القاعمة بحالها تقع على حسب الدواعي والقصد ؛ فهذا^(٥) الذي ذكرناه مما تقتضيه في خلق الأعمال ، وأوضحنا بطلان التعويل عليه .

(١) ل : انصف ؛ والثبت عن ح ، م

(٢) ح : النفس

(٣) ح ، م قصا : وكل ذلك بعد موت الرامي

(٤) ل : يرسم ؛ والثبت عن ح ، م

(٥) ح ، ل ، م : وهذا ؛ والوجه ما أثبتناه

ومن أئمتنا^(١) من يطلق ذلك عاماً، ولا يطلقه تفصيلاً. وإذا سئل عن كون الكفر مراداً لله تعالى، لم يخص في الجواب ذكر تعلق الإرادة به، وإن كان يعتقد، ولكنه يجنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل، إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريد الله تعالى بأمر به ويحرض عليه؛ ورب لفظ يطلق عاماً ولا يفصل. فإنك تقول: العالم بما فيه لله تعالى؛ وإن فرض سؤال في ولد أو زوجة، لم تقل الزوجة والولد لله تعالى؛ ومن حقق من أئمتنا، أضاف تعلق الإرادة إلى كل حادث: معماً ومخصصاً، مجعلاً ومفصلاً.

ومما اختلف أهل الحق في إطلاقه، ومنع إطلاقه، المحبة والرضا فإذا قال القائل: هل يحب الله تعالى كفر الكفار ويرضاه؟ فن أئمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه. ثم هؤلاء تحزبوا حزبين:

فقال بعضهم: المحبة والرضا يعبر بهما عن إناعم الله تعالى وفضاله، وهما من صفات أفعاله، وإذا قيل «أحب الله تعالى عبداً»^(٢)، فليس المراد به تحننا عليه وميلا إليه، بل المراد إناعمه على عبده. ومحبة العبد لربه تعالى إذعانه له واتباعه لطاعته^(٣)، فإنه تعالى يتقدس عن أن يعيل أو يعال إليه^(٤).

(١) ح ٤ م: ثم من أئمتنا

(٢) ح ٣ ل: عبارته: إذعانه له في القيادة لطاعته؛ والمثبت عن ح ٤ م

(٣) ل: أو يعال عليه؛ والمثبت عن ح ٤ م

ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضا على الإرادة، ولكنه يقول: إذا تعلق الإرادة بنعيم ينال عبداً فإنها تسمى محبة ورضا، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبداً^(١) فإنها تسمى سخطاً. ومن حمل المحبة على صفات الأفعال، حمل السخط^(٢) أيضاً عليها.

ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة، وقال المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا، والرب تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفرًا معاقباً عليه^(٣). فثبت أن المحبة هي الإرادة، فيترتب على ذلك أمر معترض في الفصل ليس من مقصوده.

وهو أن تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة، فإن الإرادة لا تتعلق إلا بتجدد^(٤)، والرب تعالى أزلي لا أول له؛ وإنما يريد المريد أن يكون مائس بكأن ويجوز كونه، وإن يعدم^(٥) ما يجوز عدمه. وما ثبت قدمه واستحالة عدمه، لم تتعلق به الإرادة.

والذي يكشف الحق في ذلك، أن اجتماع الضدين لما كان مستحيلاً، وكانت استحالة واجبة، يمتنع أن يريد المريد استحالة^(٦) اجتماع الضدين.

(١) م قص: فإنها تسمى محبة ورضا، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبداً

(٢) ح زاد: والرضا

(٣) ل: قص: عليه، وما أئمتنا عن ح ٤ م

(٤) ل: مجدّد؛ وما أئمتنا عن ح ٤ م

(٥) ح عبارته: أو أن لا يعدم؛ م عبارته: أولاً يعدم

(٦) ح ٤ م قصا: استحالة

وكذلك من اعتقد أن كون السواد سواداً واجب، فيستحيل منه أن يريد أن يكون السواد سواداً، مع اعتقاده وجوبه وتقديره استمرار الوجود له. ثم يرجع بنا الكلام إلى غرض الفصل.

قالت المعتزلة: الرب تعالى يريد لأفعاله سوى الإرادة والكراهة وهو يريد لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد، كاره للمحظورات من أفعالهم. وأما المباح منها^(٢)، وما لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والأطفال، فالرب عندهم لا يريد لها ولا يكرهها. ولنا في سبر ذلك مسلكان في العقل^(٣): أحدهما البناء على خلق الأفعال، وقد بينا أن كل خلق فإله عز وجل ربه وخالقه. ثم يجب من ذلك كونه تعالى يريد لكل حادث، قاصداً إلى إيقاعه واختراعه. والثاني أن نخصص العقل^(٤) بطرق مغنية عن البناء، مشوبة بالسمع وموجب الشرع.

فما يستدل به أن تقول: اتفق مثبتو الصانع تعالى على تعالیه وتقديسه عن سمات النقص ووضر القصور؛ ثم اتفق أرباب الأسباب على أن تفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال.

(١) ح عبارته: والكراهية من فعل غيره، م عبارته: سوى الإرادات والكراهية.
(٢) م عبارته: كاره للمحظورات من أفعالهم والمباح منها... الخ.
(٣) ح نفس: سبر، م عبارته: ولنا في ذلك الفضل مسلكان.
(٤) ل، م: الفصل؛ وما أثبتناه عن ح.

ونقيض ذلك دليل تقيضه. فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجري من العباد، فالرب سبحانه وتعالى كاره له وهو واقع على كراهته، فقد قضوا بالقصور؛ و^(١) قالوا: أراد الرب ما لم يكن، وكان ما لم يرد، ولم تنفذ إرادته في خليقته، ولم تجر مشيئته في مملكته، ووقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس وجنوده.

وللمعتزلة مراوغات في محاولة دفع ذلك، يهون مدرك جميعها والتفصلي عنها. ونحن نذكر ما يخيّلون به، ويستدلون به الطغام والعوام. فما ذكره أن قالوا: الرب تعالى قادر على إلقاء الخلق واضطرارهم إلى الإيمان، بأن يظهر آية تظل لها أعناق الجبابرة خاضعة. وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرراً على سوق الخلق^(٢) اقتهاراً واقساراً إلى ما أراد.

وهذا الذي ذكره تليس لا تحصيل له. فإنهم مطبقون على أن الرب لا يخلق إيمان المؤمنين وطاعة الطمعين، وإنما المعنى بالإلقاء عندهم إظهار آيات هائلة يؤمن عندها الكفار. والذي ذكره لا تحصيل له؛ فإنه إما يقع في المعلوم أن طوائف من الكفرة يصرون على كفرهم ولا يذعنون للحق، وإن عظمت الآيات، وهذا غير بعيد في جائزات القول. والذي يقرره أن^(٣) المعتزلة قالوا: رب عبد يعلم الرب تعالى أنه

(١) ل زاد: قد؛ ولم يذكرها ح، م. (٢) ح، م: الخلاق (٣) ح نفس: أن (١٦)

ليس في المقدور لطف يفعله البارئ تعالى به فيؤمن عنده ، فإذا لم يكن ذلك بعيداً في اللطف ، لم يبعد في الآيات المخوفة .

والذي يقطع هذا التشغيب أن تقول : لو ألجئوا لما كان إيمانهم مثاباً عليه عندهم ، ولو قدر ذلك لكان قبيحاً ، والرب سبحانه لا يريد القبايح على زعمكم ، وإنما يريد الإيمان المثاب عليه . ومن ضرورة الاختيار انتفاء الإلجاء والاضطرار ، فالذي أراده لا يقدر على تحصيله ، والذي يقدر عليه يستحيل أن يريده ؛ تعالى الله عن قول الزائفين (١) .

فإن قالوا : إذا جاز أن يكون ما نهى عنه ولا يكون ما أمر به ، فلا يمنع أيضاً أن يقع ما يكره ولا يقع ما يريد . وهذا ساقط من الكلام لأن ما لم يقع مما أمر به ، إنما لم يقع لأنه لم يرد أن يقع ، فلم يأت عدم الوقوع من صفة غيره فيلزم قصوره ؛ وإذا لم يقع ما أراد ، فقد أتى قصور الإرادة من جهة غيره . فشتان بين ما ألزمونا به ، وبين ما ألزموه .

ومما يقوى التمسك به إجماع السلف الصالحين ، قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء ، على كلمة متلقة بالقبول غير معدودة من المحملات المتأولات (٢) ، وهي قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . ومما يطيش عقولهم ، اتفاق العلماء قاطبة على أن المديون (٣) القائل

على إبراء ذمته ، إذا قال : والله لأقضين حق غريمي غداً إن شاء الله

(١) ح : البطالين (٢) ح ، م : المولات

(٣) ح ، ل ، م : زادوا : عليه ؛ ولم نزوجها لإيمانها

مخوفاً ، فإذا انصرم الأجل المضروب والأمد المرقوب ولم يقضه ، فلم يحن الخائف لاستثنائه بحسبته الله ، وينزل ذلك منزلة ما لو قال : لأقضين حقه غداً إن شاء زيد ، ثم (١) استبهمت مشيئته ولم يحط بها . فلو كان الرب تعالى مريداً لقضاء الدين لا محالة ، لتنزل ذلك منزلة ما لو قال : لأقضين حق غريمي غداً إن شاء زيد ، ثم شاء زيد ولم يقضه فيحنت لا محالة . ومما يقوى إلزامه ، أن تقول : الرب تعالى عندهم يريد إيمان الكافرين ، وذلك واجب في حكمه ؛ فينبوا معاشر المعتزلة مانسائلكم عنه وأوضحوا الوقت الذي تقرر الإرادة له (٢) ، والإرادة حادثة عندهم . فإن يكادون يضبطون في ذلك وقتاً موقوتاً ، ولا يلقون لأقسامهم ثبوتاً . شبهة [أخرى] للمعتزلة (٣) فيما تمسكوا به ، وفي ذكره والانفصال عنه بعيد أصل متنازع فيه ، أن قالوا : الأمر بالشئ يتضمن كونه مراداً للأمر ، ويستحيل في قضية العقول أن يأمر الأمر بما يكرهه ويأباه ؛ وكذلك النهي عن الشئ يتضمن كونه مكروهاً للنهي ، ويستحيل أن يكون النهي على حكم الحظر مريداً لما نهى عنه . وأكدوا ذلك بأن قالوا : الجمع بين الأمر الجازم ، وبين إبداء كراهية المأمور به مستلزم ، وهو بمثابة الجمع بين الأمر بالشئ والنهي عنه ؛ إذ لا فرق

(١) ح ، م : فلا (٢) ل : فلوا استبهمت ؛ والثبت عن م

(٣) ح : عبارته : الذي تقدم الإرادة به

(٤) ح : عبارته : شبهة المعتزلة ؛ م : عبارته : شبهة المعتزلة ، ومما الخ .

بين أن يقول القائل : أمرك بكذا وأنهاك عنه ، وبين أن يقول : أمرك بكذا وأكره منك فعله . وإذا تبين أن كل مأثور به مراد للأمر فيخرج من ذلك كون الباري تعالى مريداً بالإيمان من علم أنه لا يؤمن ، لأنه أمر له بالإيمان .

والجواب على ^(١) ذلك من أوجه ؛ منها أن يتبين أن ما استبعدوه ، من كون الأمر كارهياً لما أمر به ، غير بعيد شأهراً . وقد ضرب المحصولون ^(٢) لما نبغيه أمثلة ، ونحن نجتزئ بواحد منها .

وهو أن الرجل إذا كان يؤدب عبيده ، ويبالغ في ردهم وقمعهم ويرح بهم ضرباً ؛ فإذا استفاض خبره واتصل بسلطان الوقت ، وهم بأن يزجره ويبالغ في تأديبه ، فلما استحضره وبث إليه خبره قال معتذراً : إنما صدر مني ما صدر لاستعصاء عبيدي وتمردهم ^(٣) وإبدائهم صفحة الخلاف . فاتهم السلطان أمره ^(٤) ولم يثق بما قاله ، وبقي مستعصماً الصدر عليه ، فرام سيد العبيد تحقيق مقالته ونفي الظن عن أحواله وقال للسلطان : آية صدقي أنني أستحضر عبيدي وأمرهم برأي منك ومسمع أمراً جازماً تلتفتي عنه جهات التأويلات ؛ فإن هم خالفوني وعصوا أمرى ، استبان للملك صدقي ؛ وإن أطاعوني ، فأنا المتعرض

(١) ح ، م : عن (٢) م عبارته : وقد ضرب (بالبناء للمجهول) لما نبغيه ... الخ
(٣) ل : وتعويدهم ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٤) ح ، م عبارتهما : فاتهم السلطان

النسخة . فإذا استحضروهم ، وأمرهم ونهاهم وزجرهم ، فلا شك أنه يريد منهم أن يخالفوه ليتمهد عذره .

فإن قالوا : ما يصدر منه في الصورة المفروضة ليس بأمر على الحقيقة ، وليس الغرض منه اقتضاء الطاعة . قلنا : هذا جحد للضرورة فإن الأمر إذا بدر من السيد مقترناً بقرائن من أحواله قاطعة باقتضاء الطاعة ، بحيث لا يستريب فيه العبيد ، بل يضطرون إلى ^(١) معنى الاقتضاء وموجب الطلب والابتغاء ، فكيف يمكن حمل الأمر المقترن بالقرائن على خلاف المعلوم من مقتضاه على البدئية والضرورة ؟ وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وإنما يتمهد عذر السيد إذا كان أمره جازماً لا تردد في خواجه ^(٢) ولو لم يكن الأمر كذلك ، لم تقبل معاذيره ، ولم ينسق تقديره .

ومما يدل على أن المأمور به لا يجب أن يكون مراداً للأمر ، لأصل النسخ ؛ فإنه رفع للحكم بعد ثبوته ، ويستحيل تقدير كون المنسوخ مؤزاداً . فإن الواجب إذا حظر وحرّم ، فيجب على أصل العتلة أن لا يورد ما كان مراداً مكروهاً ، وذلك غير سائغ في أحكام الله تعالى إجماعاً ، وهو دال لو ثبت ^(٣) على البداء ، والرب تعالى متقدس عنه . فإذا ثبت أن النسخ يصادف مأثوراً به ، وتقرر أن المراد لا ينقلب مكروهاً ؛ فيخرج

(١) ل زاد : لفظ ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٢) م قص : في خواجه
(٣) ل : قص : لو ثبت ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

من مضمون ذلك ، أن المأمور به أولاً لم يكن وقوعه مراداً للأمر .
فإن قالوا : النسخ لا يتضمن رفع الحكم ، وإنما هو تبين مدة
العبادة على حكم التخصيص ؛ فهذا الذي ذكره رد للنسخ جملة ، والتزام
للمذهب ^(١) منكريه من اليهود وغيرهم . وسند ذكر النسخ وحقيقته ،
والرد على جاحديه في النبوءات إن شاء الله عز وجل .

ومما تمسك الأئمة في أن المأمور به يجوز أن لا يكون مراداً للأمر ،
قصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام . فإنه صلى الله عليه وسلم أمر
بذبح ولده ، ولم يرد ذلك منه .

وللمعتزلة خبط في درء حجة الله تعالى لا يغنيهم عما أريد بهم . فمنهم
من يقول : لم يكن إبراهيم عليه السلام مأموراً بذبح ولده تحقيقاً ، وإنما
تخيّل أمراً في حلمه وحسبه أمراً ؛ وهذا إزدراء عظيم على الأنبياء وحط
من أقدارهم . وكيف يستحيز ذو دين أن ينسب إلى إبراهيم خليل الرحمن
الإقدام على ذبح ولده من غير أمر جازم ؟ وكيف يسوغ أن لا يحيط ولده
علماً بكونه مأموراً أو غير مأموراً ؟ وتجوز ذلك يسقط الثقة بما
ينقلون من أوامر الله تعالى .

ومنهم من يقول : إنما كان مأموراً بالشد والربط والتلّ للجبن ^(٢)
وإرهاق المديّة ، والتعرض لمقدمات الذبح ، دون الذبح . وهذا من

(١) ل : يذهب ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ل ، م نقصا : للجبن ؛ وما أثبتناه عن ح ، وهو موافق لما ورد في القرآن الكريم

الطراز ^(١) الأول ؛ فإننا على اضطرار نعلم من اعتقاد القصة أن إبراهيم عليه
السلام ^(٢) ابتلى بذبح ولده ، ومن هذا ^(٣) عظم بلاؤه ، كما قال تعالى :
« إن هذا هو البلاء المبين » ^(٤) ، واقتداؤه بالذبح العظيم أعظم ^(٥) آية
على ذلك . ولا يسوغ أن يعتقد النبي في أمر الله تعالى خلاف مقتضاه .
فإن قالوا : الدليل على أنه لم يكن مأموراً بالذبح ، أنه لما شد يديه
ورجليه رباطاً ، وتلّه للجبن ، قيل له : « قد صدقت الرؤيا » ^(٦) ، فدل
ذلك على امتثاله مقتضى الأمر وبلوغه منتهاه . وهذا غفلة منهم وذهول
عن الحق ؛ فإنه ما قيل له : « حققت الرؤيا » ، بل قيل : « صدقت الرؤيا » ،
أي اعتقدت صدقها وابتدرت لما أمرت به ، فأنجز الآن عن ^(٧) إمضاء
الأمر ؛ فقد رفع عنك ، وفدى ولدك عن الذبح المأمور به بالذبح العظيم .
فإن قالوا : كان إبراهيم يقطع حلقوم ولده ويفري أوداجه ، وكان إذا
قطع جزء التأم والتحم ما قبله ، ولم يزل الأمر كذلك حتى نفذت الشفرة
من الجانب الثاني ، فقد أمر بالذبح وأريد منه ذلك ؛ وهذا الذي ذكره
أقرباء عظيم وتخرص ^(٨) على معنى الكتاب . فإنه تعالى قال خبرا
عنيها : « فلما أسلما وتلّه للجبن ، وناديناه أن يا إبراهيم » الآية ^(٩) ؛

(١) م : الطرز (٢) ح ، م زادا : اعتقد أنه (٣) ح : ولهذا

(٤) الصافات ك ٣٧ : ١٠٦

(٥) ح ٤٦ : م : أسدق

(٦) الصافات ك ٣٧ : ١٠٥

(٧) ل نقص : عن ؛ والثبت عن م ، ح

(٨) ل : وتخرص ؛ والثبت عن ح ، م

(٩) الصافات ك ٣٧ : ١٠٣ ، ١٠٤

فاقتضى ظاهر الخطاب أنه كما ^(١) تله ، نودي بالتخفيف ، واقتداؤه ^(٢) من الدلالات القاطعة على أنه لم يمثل ما أمر به . ثم ما نقلوه ^(٣) لا يسمى ذبحاً ، وإنما الذبح فصل الخلقوم والمرى وفري الأوداج ، مع بقائها على انفصالها إلى تمة الذبح . فبطلت حيلهم ، واتجهت حجة الله عليهم . وما ذكروه ، من تناقض الجمع بين الأمر بالشئ وإبداء كراهيته ، دعوى ، ولا تناقض عندنا في الجمع بينهما . وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين ، مع نصوص لا تقبل التأويل في كتاب الله تعالى دالة على أن الله تعالى لم يرد إيمان الكفرة وطاعة الفجرة ؟ فإن ^(٤) عم الأمر تعلقاً ، ودلت الآيات التي نستمسك بها على أنه سبحانه أراد ضلال من ضل وهدى من اهتدى ، فيبطل ذلك ما هو به . ومن الدليل على ذلك ، أن الواحد منا لو قال لعبده : قد أرحمت علتك ، وقويت مُنتك ، وأتممت عدتك ؛ حتى لا تألوا جهداً في اقتناء الخيرات ^(٥) ، والتسرع إلى القربات ، وسد الثغور ؛ مع علمي قطعاً بأنك تقجر وتقطع الطرق ، وتسعى في الأرض بالفساد ، وتستعين بما أمددتك ^(٦) على خلاف الرشاد ؛ فيعد ^(٧) ذلك متناقضاً عرفاً وإطلافاً .

(١) ح : لا . (٢) ل : واقتداؤه ؛ والمثبت عن ح ، م .

(٣) ل عبارة : ثم ما نقلوه يقولوا فعلمه لا يسمى ذبحاً ؛ والعبارة المثبتة عن ح ، م .

(٤) ح : وإذا ؛ م : فإذا . (٥) ل عبارة : لا تألوا جهداً في اقتناء الخيرات .

(٦) م زاد : به . والعبارة المثبتة عن ح ، م .

(٧) ل عبارة : فلا يبعد ذلك . . . الخ ؛ والعبارة المثبتة عن ح ، م .

والرب تعالى على أصول المعتزلة يريد صلاح من يعمله ، ويعلم أنه في إيمانه انتهى على الردي ويتبع الهوى ، ولو اخترم قبل حُلْمه لفاز ونجا . فإن لم يكن ذلك متناقضاً عندهم إذا قدر في أمر الله ، فلا تناقض فيما ادعوه . وما يتمسكون به كثيراً ، أن قالوا : الإرادة تكتسب صفة المراد ^(١) ، فإذا كان المراد سفهاً كانت الإرادة سفهاً ، وهذا من تخيلهم الجري عن التحصيل ؛ فهم مطالبون بالدليل عليه ، غير مغلين بالاختصار على محض الدعوى ^(٢) .

ثم لو كانت إرادة السفه سفهاً ، لكانت إرادة الطاعة طاعة ، ويلزم من مضمون ذلك أن يكون الرب تعالى مطيعاً لإرادته الطاعة ، وهذا خروج عن إجماع المسلمين وانسلاخ عن رتبة الدين . ثم الإرادة عندنا أزلية ، وإنما يتصف بالسفه وتقيضه الحادث المبتدأ . والذي يحقق ذلك أن من تكسب علماً بالفواحش وفجور الفجرة ، من غير حاجة ماسة إليه ، فذلك سفه منه ؛ والرب تعالى عالم بجميع ^(٣) المعلومات خيرها وشرها ، ولا يتصف في كونه عالماً بما يتصف به من تكسب العلم منا . فهذه قواعد شبههم ، وفي التنبيه عليها وطرق الاتصال عنها إرشاد إلى ما عداها .

(١) ح ، م قصا : بها .

(٢) ل عبارة : والاقتصار على محل الدعوى ؛ م عبارة : غير مغلون والاقتصار على محض الدعوى ؛ والمثبت عن ح .

(٣) ح ، م : بجملة .

فصل

[مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة]

[استدل المعتزلة] ^(١) بطواهر من كتاب الله تعالى ، لم يحيطوا
بفحواها ، ولم يدركوا معناها . منها قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده
الكفر » ^(٢) . وفي الجواب عن هذه الآية مسلكان : أحدهما الجرى على
موجبها ، تمسكا بمذهب من فصل بين الرضا والإرادة ؛ والوجه الثاني
حمل العباد على الموقفين للإيمان ^(٣) الملهمين للإيقان ، وهم المشرفون
بالإضافة إلى الله سبحانه ذكرا . وهذه الآية تجرى مجرى قوله تعالى :
« عينا يشرب بها عباد الله » ^(٤) ؛ فليس المراد جميع عباد الله ، بل المراد
المصطفون المخلصون للنعيم المقيم .

ومما يستروحون إليه قوله تعالى : « سيقول الذين أشركوا لو شاء
الله ما أشركنا » ^(٥) الآية . قالوا : فوجه الدليل من هذه الآية ، أن الرب
سبحانه أخبر عنه ، وبين أنهم قالوا لو شاء الله ما أشركنا ، ثم ونجهم ورد
مقاتلهم ؛ ولو كانوا ناطقين بحق ؛ مفصحين بصدق ؛ لما قرعوا .

قلنا : إنما استوجبوا التوبيخ ، لأنهم كانوا يهزأون بالدين ويغنون
رد دعوى الأنبياء ^(٦) ، وكان قد قرع مسامعهم من شرائع الرسل تفويص

(١) زدنا هذه العبارة لأن سياق الكلام يقتضيها (٢) الزمر ك ٣٩ : ٧

(٣) ل : بالإيمان ؛ والثبت عن ح ، م (٤) الإنسان م ٧٦ : ٦

(٥) الأنعام ك ٦ : ١٤٨ (٦) ح ٤ م عبارتهما : ويغنون درأ دعوة الأنبياء

الأمر إلى الله تعالى ، فلما طولبوا بالإسلام والتزام الأحكام تعلقوا ^(١) بما
أخفوا به على النبيين ، وقالوا : « لو شاء الله ما أشركنا » الآية ، ولم يكن
من يخرجه من ذلك ما ينطوى عليه عقدهم . والدليل على ذلك في سياق قوله
تعالى : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن » ^(٢) .
وكيف لا يكون الأمر كذلك ، والإيمان بصفات الله تعالى فرع عن
الإيمان بالله تعالى ، والكفر بالآية كفر بالله تعالى !

ومما يستدلون به العوام الاستدلال بقوله تعالى : « وما خلقت
الجن والإنس إلا ليعبدون » ^(٣) . وهذه الآية عامة في صيغتها ، متعرضة
لتناول التخصيص عند القائلين بالعموم ، مجملة عند منكرى العموم .
ولا يسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال ، أو يتصدى
للأجمال . ومن مذهب المعتزلة ، أن العموم إذا دخله التخصيص صار
مجملا في بقية المسميات ، ولا خلاف أن الصبيان والمجانين مستثنون من
توجب الآية تخصيصا .

ثم قد قيل : إن المراد من الآية تبين غنى الله تعالى عن خلقه ،
وافتقارهم إليه ، فهذا هو المقصود ، وآية ذلك قوله تعالى : « ما أريد
منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » ^(٤) ؛ فكأن معنى الآية : وما

(١) ح ٤ م : تعلقوا (٢) ح ٢ أكل الآية : « وإن أنتم إلا تخرسون » الأنعام ك ٦ : ١٤٨

(٣) الناريات ك ٥١ : ٥٦ (٤) الناريات ك ٥١ : ٥٧

خلقت الجن والإنس لينفعوني ، وإنما خلقتهم لأمرهم بعبادتي ^(١) .
ثم أصل العبادة التذلل ، والطريق المعبدة هي المذلة بالدوس
بالخف والحافر وأقدام المستطرقين ، والمراد بالآية : وما خلقتهم إلا لينذلوا
لي . ثم من خضع فقد أبدى تذله ، ومن عاند وجحد فشواهد الفطرة
واضحة ^(٢) على تذله وإن تخرص ^(٣) واقتري . والحمل على ذلك أفضل من الحمل
على تناقض ؛ فإن الرب تعالى علم أن معظم الخليفة يكفرون ، فيكون
التقدير : وما خلقت من عاصت أنه يكفر إلا ليوفق ، وهذا لا وجه له .
ومما يستدلون به قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما
أصابك من سيئة فمن نفسك » ^(٤) . قلنا : الآية المتقدمة على هذه الآية
دلالة قاطعة على إبطال مذهبكم ، فإنه عز من قائل قال : « وإن تصبهم
حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك
قل كل من عند الله فقال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » ^(٥) .
ثم لفظة الإصابة شاهدة على سلب الاختيار ، فإنها لا تستعمل إلا فيما
ينال المرء من غير إرادته ؛ ولا يقال أصاب فلان المشي والتصرف ^(٦) ،
بل يقال أصابه مرض أو سرور أو جنون .

ثم المراد من الآية أن كفار قريش كانوا إذا قحطوا وزلزلوا ^(٧) ،

(١) م : بطاعتي (٢) ح : دالة (٣) ل : تحرس (بالهاء المهملة) ؛ والثبت عن ح ، م
(٤) النساء م ٤ : ٧٩ (٥) النساء م ٤ : ٧٨ (٦) م : مشي وتصرف
(٧) ح : وأذلوا ؛ ل : وألوا ؛ والثبت عن م

قالوا : ذلك من شؤم محمد ودعوته ، فإن وُسع عليهم قالوا : ذلك منا ومن
آلنا ، فرد الله تعالى عليهم وخاطب رسوله عليه السلام ، وهم المعنيون ،
فقال : « ما أصابك من حسنة » ، معناه من نعمة ، فمن الله ؛ وما أصابك
من سيئة ، أي من ضيق ، فهو جزاء عملك . على أن المعتزلة لا يقولون
بظاهر الآية ، إذ الخير والشر عندهم من أفعال العباد ، واقعان بقدره العباد ،
خارجان عن مقدور الله تعالى ، فهما واقعان ^(١) من العبد عندهم .
وربما يستدلون في خلق الأعمال بقوله تبارك وتعالى : « فتبارك
الله أحسن الخالقين » ^(٢) ، وزعموا أن ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق
والاختراع ، وهذا وهم منهم وزلل . فإن الخلق قدير أدبه التقدير ، ومن
ذلك سمي الخدء خالقا لتقديره طاقة من النعل بطاقة ، ومنه قول القائل ^(٣) :
ولأنت تفرى ما خلقت وبمض القوم يخلق ثم لا يفرى
ولما ذكر الله تعالى ^(٤) إجراء النطفة في أطوار الخلق ، في مدد
مضروبة وأوقات مرقوبة مقدرة عنده ، قال تعالى : « فتبارك الله
أحسن الخالقين » . معناه أحسن المقدرين . ثم العبد عند المعتزلة أحسن

(١) ح ، م : فهما جميعا (٢) المؤمنون ك ٢٣ : ١٤
(٣) هو زهير بن أبي سلمى . والبيت من قصيدة قالها في ممدوحه هرم بن سنان ، وأولها :
لن الديار بقنة الحجر أقوين منذ حجج ومذمور
وفيها يقول :
ولأنت أشجع من أسامة إذ دعيت نزال ولج في الدعر
(٤) ل : زاد : بعد ؛ ولم يذكرها ح ، م

خلقا من الله تعالى عن قولهم ؛ فإن أحسن الخالقين من كان خلقه أحسن ، ومن خلق العبد الإيمان بالله ، وهو أحسن خلقا من خلق الأجسام وأعراضها .

ثم تمسك بعد ذلك بنصوص الكتاب في وقوع الكائنات مرادة الله تعالى . قال الله عز وجل : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » إلى قوله تعالى : « ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله »^(١) ؛ وقال تعالى : « لو شاء الله لجمعهم على الهدى »^(٢) ؛ وقال تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء »^(٣) . والنصوص التي استدللنا بها ، عند ذكر الهدى والضلال والطبع والختم ، كلها دالة على ما تنتج له .

فصل

[التوفيق والخذلان]

التوفيق خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية ؛ ثم الموفق لا يعصى إذ لا قدرة له على المعصية ، وكذلك القول في تقيض ذلك . وصرف المعتزلة التوفيق إلى خلق لطف يعلم الرب تعالى أن العبد

(١) ح أورد الآية كاملة ، وهي من سورة الأنعام ك : ٦ : ١١١

(٢) الأنعام ك : ٦ : ٣٥

(٣) ح م لم يوردوا من الآية إلا قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره » وهي من سورة الأنعام ك : ٦ : ١٢٥

يؤمن لو لطف به ، ومنهم من علم أنه لا يزيده ما آمن عنده غيره إلا عياديا في الطغيان وإصرارا على العدوان .

ويؤيدهم من مجموع أصلهم أن يقولوا : لا يتصف الرب تعالى بالاعتدال على أن يوفق^(١) جميع الخلائق ، وهذا خلاف الدين ونصوص الكتاب المبين ، وقد قال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » الآية^(٢) ؛ وقال تعالى : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين »^(٣) إلى غير ذلك .

والعصمة : هي التوفيق بعينه ؛ فإن عمت كانت توفيقا عاما ، وإن خصت كانت توفيقا خاصا .

فصل

[ذم القدرية]

اتفق أهل الملل على ذم القدرية ولعنهم ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا »^(٤) . ولا ينكر

(١) ل : في معلوم الله تعالى للطف ؛ والثبت عن ح ، م (٢) ح م : أحد

(٣) ل : يؤمن ؛ والثبت عن ح ، م (٤) السجدة ك : ٣٢ : ١٣ (٥) هود ك : ١١ : ١١٨

(٦) هذا الحديث لم نثر به في الصحاح من كتب الحديث ، وإن كانت رويت أحاديث في القدرية

لغيرهم منكراً، ولكنهم يحاولون درأ هذا النبذ^(١) عن أنفسهم بما لا ينبغيهم، ويقولون: أتم القدرة إذا اعتقدتم إضافة القدرة لله سبحانه وتعالى وهذا بهت وتواقع، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «القدرة مجوس هذه الأمة»^(٢). وشبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر، في حكم الإرادة والمشيئة، حسب تقسيم المجوس، وصرفهم الخير إلى «يزدان» والشر إلى «أهرمن»^(٣). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذ قامت القيامة، نادى مناد في أهل الجمع: أين خصماء الله تعالى؟ فتقوم القدرة»^(٤).

ولا خفاء باختصاص ذلك بهم؛ فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله تعالى، ولا يعترضون لشيء من أفعاله. ثم من يضيف القدرة إلى نفسه ويعتقدها صفته، بأن يتصف بالقدرة أولى ممن يضيفه إلى غيره. فهذه جمل مقنعة في خلق الأعمال، والاستطاعة، وما يتعلق بهما. وقد حان أن نخوض في أبواب التعديل والتجوير، مستعينين بالله تعالى، مفوضين أمورنا إليه.

(١) ل: القى؛ والثبت عن ح، م.
(٢) هذا الحديث رواه الطبراني وأبو داود وغيرهما عن ابن عمر مرفوعاً.
(٣) ل: أهرموز، والصحيح أهرمن.
(٤) لم تعثر بهذا الحديث في الصحاح من كتب الحديث (٥) م: القدر

باب

القول^(١) في التعديل والتجوير

[مقدمات ومسائل]

اعلموا، أحسن الله إرشادكم، أن مضمون هذا الأصل العظيم والخطب الجسيم تحصره مقدمتان وثلاث مسائل. إحدى المقدمتين في الرد على من قال بتحسين العقل وتقيحه، والأخرى أنه لا واجب على الله تعالى يدل عليه العقل. وأما المسائل الثلاث: فإحداها^(٢) في بيان مذاهب أهل الملل في إيلام الله تعالى من يؤله من عباده وخليقته، وهذه المسألة تشعب إلى الكلام في التناسخ والأعراض؛ والمسألة الثانية في الصلاح والأصالح^(٣)؛ والثالثة في اللطف ومعناه.

وإذا انحزرت^(٤) هذه الأصول، افتتحنا بعدها المعجزات، ورتبنا على ثبوت النبوات السمعية^(٥) من قواعد العقائد، والله الموفق للصواب. وكل ما ترجمناه إلى منقطع الاعتقاد، واقع في القسم الثالث من

(١) ح نقص: القول
(٢) ح، ل: إحداها [بدون الفاء]؛ والثبت عن م.
(٣) ح، ل: الصلاح والأصالح؛ والثبت عن م.
(٤) ح: انحزرت؛ ورتبنا الأبواب على ثبوت النبوات والسمعية.
(٥) م: انحزرت

الأقسام التي رسمناها ، وهو الكلام فيما يجوز في أحكام الله تعالى .

فصل

[التحسين والتقبيح]

العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع . وموجب السمع . وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له . وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس .

فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس ، فالمعنى بالحسن ماورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد بالقبح ماورد الشرع بدم فاعله . وذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول على الجملة ، ولا يتوقف إدراكهما على السمع ، وللحسن بكونه حسناً صفة ؛ وكذلك القول في القبح عندهم . هذه قاعدة مذهبهم ، وربما يتخبطون فيها ، ويمتنع عليهم في مجاري المذهب .

صرف الحسن والقبح إلى صفتين للحسن والتقبيح .

ومما يجب الإحاطة به (٣) قبل الخوض في الحاجة ، أن أئمتنا

مجتهدنا في إطلاق لفظة ، فقالوا : لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع ، وهذا هو الحق . كون الحسن والقبح زائداً على الشرع ، مع المصير إلى توقف الأمر عليه . وليس الأمر كذلك ؛ فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركاً به ، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ، وكذلك القول في القبح . فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو المحذور ، فليسنا نعني بما نبينه (١) تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب ؛ وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به ، والمراد بالمحذور الفعل الذي ورد الشرع بالتهنى عنه .

والمعتزلة قسموا الحسن والقبح ، وزعموا أن منها ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبديهة من غير احتياج إلى نظر ، ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلي . وسبيل النظر عندهم اعتبار النظري من الحسنات والمقبحات بالضرورة منها ؛ بل يعتبر مقتضى التقبيح والتحسين في الضرورات فيلحق بها (٢) ، ثم يرد إليها ما يشار إليها في مقتضى الضرورة . فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة ، وكذلك الضمير

(١) ح ، م : تنبيه

(٢) ح : قص : فيلحق بها ؛ وم عبارة : بأن يعتبر مقتضى التحسين والتقبيح ثم يرد إليها ما يشار إليها . الخ

(١) ل ، ح : فإنما ؛ وما أثبتناه عن م

(٢) ح : والمعنى

(٣) ح ، ل : عبارتهما : ومما يجب به الإحاطة ؛ والثبت عن م

المحض الذي لا يتحصل فيه غرض صحيح ، إلى غير ذلك من تخيلاتهم^(١) وسبيلنا أن نوجه^(٢) عليهم القول ، فنقول : ما ادعيتم قبحه أو خشيتم ضروره فأتتم فيه منازعون ، وعن دعواكم مدفوعون . وإذا بطل ادعاء الضرورة في الأصول ، بطل رد النظريات إليها . وهذه الطريقة على إيجازها تهدم أصول المعتزلة في التقييح والتحسين . وإذا تناقضت هذه الأصول ، وقولهم في الصلاح واللفظ وأبواب الثواب والعقاب وغيرها متناقض منها ، فينحسم عليهم أبواب الكلام في فصول التعديل والتجوير .

فقول لهم : لم ادعيتم العلم الضروري^(٣) بالحسن والقبح مع العلم بأن مخالفكم طبقوا وجه الأرض ، وأقل شرذمة منهم يزيدون^(٤) على عدد أقل التواتر ، ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلم الضرورية مع استواء الجميع في مداركها ؟

فإن قالوا : قد وافقتمونا على التحسين والتقييح في مسائل الضروريات ، وإنما خالفتمونا في الطريق المؤدى إلى العلم ، فزعمتم أن الدال على الحسن والقبح السمع دون العقل . ولا يبعد اختلاف العقلاء

- (١) م : من تخيلاتهم
(٢) م : ع : م : نوجه
(٣) م : عبارته : لم ادعيتم على الضروري . . . الخ
(٤) م : ع : م : يربون

في العلم^(١) الضروري على هذا الوجه ، فإن الأخبار المتواترة يعقبها العلم الضروري . وقد ذهب الكعبي وأشباعه إلى أن طريق العلم بما تواتر الاختلاف به وعنه^(٢) الاستدلال ، وذلك لا يقدر في وقوع^(٣) العلم الضروري بما تواتر الخبر عنه .

سواء هذا الذي ذكره لا محصول له . وقد مر^(٤) في تفصيلنا المذهب قبل ما يسقطه . فإننا قلنا^(٥) ليس الحسن والقبح صفتين للتقييح والحسن والقبح يقعان عليهما ، ولا معنى للحسن والقبح إلا نفس ورود الأمر والتقييح . فالذي أثبتته المعتزلة ، من كون الحسن والقبح على صفة وحكم ، قد أنكرناه عقلا وسمعا . ومجموع ذلك يوضح أننا لم نجتمع على المطلوب مع الاختلاف في السبيل المفضي إليه ، وهذا بين لمن تدبره .

ومما يوضح الحق دروهم^(٦) عن دعوى الضرورة ، أن الذي ادعوه يثبت على البدئية ، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعا من أفعال الله تعالى مع القطع بكونه حسنا . فإنهم قالوا : إن^(٧) للرب تعالى أن يؤمر عبدا من عبده ابتداء من غير استحقاق ولا تعويض على الألم ، ومن غير جلب نفع ودفع ضرر موفين على الألم .

- (١) م : نقصا : العلم
(٢) م : ع : م : عبارته : تواترت الأخبار عنه الخ
(٣) م : ع : م : نقصا : قدمر (٣) م : نقص : وقوع (٥) ل : قول : والثبت عن ح : م
(٦) م : دروهم
(٧) م : ع : م : نقصا : إن

ثم كما قطعوا^(١) بتجويز ذلك في أحكام الله تعالى، فكذلك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسناً، وهذا مالا سبيل إلى دفعه، وفيه فرض تحسين العقل^(٢) في الصورة التي ادعى المعتزلة العلم الضروري بالتبصير فيها. ومهما استبان تحكمهم بدعوى الضرورة لم يسلموا ممن يعارض^(٣) دعواهم بنقيضها، ويدعى العلم الضروري بحسن^(٤) ما قبضه وقبح ما حسنه.

فإن قالوا: الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلا، أن منكري الشرائع وجاحدى النبوات يعلمون^(٥) قبح الظلم والسكفران وحينئذ الشكر، ولو كان الأمر يتوقف في ذلك على السمع^(٦) لما أحاطوا من أنكره بالحسن والقبح؛ وهذا الذى ذكروه لا محصل له. وأول ما فيه، أنه احتجاج في موضع الضرورة على دعواهم، ولا يستمر النظر في موضع^(٧) البداية.

ثم نقول: إنما يستمر لكم ما ذكرتموه، لو سلم لكم كون البراهمة^(٨) المنكرين الشرع عالمين بالحسن والقبح، وهذا مما ينازعون

- (١) ح: وكما
(٢) ح: ل عبارته: لم يسلموا به من معارضة؛ والمثبت عن م
(٣) ح: ل عبارته: ويدعى العلم الضروري به حسن ما قبضه؛ والمثبت عن م
(٤) ح: ل: يعلم؛ والمثبت عن م
(٥) ح: ل: مواقع؛ م: مواضع
(٦) ح: (٦) ح: الشرع
(٧) ح: (٧) ح: مواقع؛ م: مواضع
(٨) هم فرقة من اليهود تنسب إلى إبراهيم أو إبراهيم أو إبراهيم، الذى ذكر في القيدا، أنكم

المقدسة، والبراهمة نظام ديني اجتماعي سنياسي يعتبر إبراهيم الآله الأعلى، ومن أصوله تقسيم الأنبياء إلى طبقات أربع، على ما هو معروف

بأنهم يؤولون بعد في تصميم طوائف على اعتقادهم مع حساباتهم إياه علماً وإن كان علماً، وهذا سبيل اعتقاد المقلدين في أصول الدين. والذي يقرر ما قلناه، أن البراهمة كما وافقوا المعتزلة في التحسين والتبصير العقليين على زعمهم، فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم والتسليط على إيلامها، وتعريضها للنصب والتعب. ثم اعتقادهم بذلك ليس بعلم وإنما هو جهل. وكما لا يبعد تصميمهم على جهل، فكذلك لا يبعد صراخهم على اعتقاد ليس بعلم.

ومما يعول المعتزلة عليه في ادعاء الضرورة، أنهم قالوا: العاقل إذا سخط له حاجة، وغرضه منها يحصل بالصدق ويحصل أيضا بالكذب صادر عنه^(١)، ولا مزية لأحدهما على الثاني في تمكنه من جلب الارتفاع منها واندفاع الضرر عنه بهما^(٢)؛ فإذا تساوى لديه، وتماثل من كل وجه، فالعاقل يؤثر الصدق لا محالة ويحتنب الكذب. وإنما يختار الكذب إذا خيل له فيه غرض زائد على ما يتوقعه في الصدق، فأما إذا تساوت الأعراض فالعقل^(٣) قاض بالإعراض عن الكذب وإيثار الصدق، وما ذلك إلا لكون الصدق حسناً عقلاً.

- (١) ح: منه
(٢) ح: م عبارتهما: في تمكنه منها واندفاع الضرر عنه فيهما
(٣) ح: ل عبارته: فالعقل والفعل قاض؛ وما أثبتناه عن ح: م

وهذا الذي ذكره باطل من وجوه : أحدها أنه رَوِّم احتجاجاً في موضع اتفاقهم على أنه ضروري ؛ والثاني أن ما ذكره وصوره متناقض ؛ فإن الكذب القبيح لعينه يستحق المقدم عليه اللوم والذم والعقاب على ^(١) الجملة والاتصاف بالذنيات وسمات النقص ، وهذا موجب قول المعتزلة . فكيف يستقيم منهم تصوير استواء الصدق والكذب ، وتقدير تماثل الأغراض فيهما ، ومذهبهم ما ذكرناه ؟ والذي يحقق مقصودنا ، أن ما ذكره من أن العاقل يؤثر الصدق لأمحالة إذا استوت عنده الأغراض ، يوجب عليهم خروج الصدق عن حكم التكليف واستحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه . فإن الملجأ إلى الشيء المحمول عليه ، لاثواب له على ما هو مجبر عليه ، فيجب أن يكون الصدق على قياس ما قالوه في حكم ما يجبر العاقل عليه . ثم إن استقام لهم ما حاولوه ، لطردهم كلامهم في حالة استقرار الشرائع في تقبيح الكذب وتحسين الصدق .

فإن قالوا : فرضنا الكلام فيمن ينكر الشرائع ، أو فيمن لم يبلغ الشرع أصلاً ، فإن العاقل مع هذا الغرض يؤثر الصدق . قلنا : إنما ذلك لاعتقاد ^(٢) من صورتم الكلام فيه استحقاق الذم على الكذب

(١) ل : على أن الجملة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ل : عبارته : إنما ذلك الاعتقاد من صورتم ... الخ ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

من صور ذلك محذور محتجب ؛ فإن صور ذلك فيمن لا يقول بتقبيح الكذب وتحسينه ، ولم يبلغه الشرع ، واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه ؛ فلسنا نسلم ، والحالة هذه ، أنه يؤثر الصدق لأمحالة ، بل نتبع من إشار الصدق وإشار الكذب جميعاً ، فبطل ما موهوا به .
والثاني استرواحون إليه ، أن قالوا : إن الحسن ^(١) لو لم يعقل قبل ورود الشرع ، لما فهم أيضاً عند وروده . وهذا من ركيك الكلام ؛ فإننا إذا صرحنا بالحسن والقبح في حكم التكليف إلى ورود الأمر والنهي ، فلا يمنع العلم بالأمر إذا قدر ورود قبل وروده . وهذا بمثابة العلم بالنبوة ؛ فنعلم قبل ظهور المعجزات أن الدال على صدق من يجوز أن يخرج خوارق العادات ، ونعتقد ذلك قبل اتفاق وقوع المعجزات ، وندعوى النبوءات .

وربما يشغبون بالرجوع إلى العادات ويقولون : العقلاء يستحسنون الأجران وإتقاد الغرق وتخليص الهلكى ، ويستقبحون الظلم والعدوان ، وإن لم يحضرهم سمع . وهذا تلبس وتدلّيس ؛ فإننا لا نكر ميل الطباع إلى اللذات ونفورها عن الآلام ، والذي استشهدوا به من هذا القبيل ^(٢) إنما كلامنا فيما يحسن في حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه .

(١) ل : قص : « إن الحسن » وأردها ح ، م ؛ والمقام يقتضيها

(٢) ل : من هذا الفعل ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

والدليل على ما قلناه، أن العادات كما اطردت، على زعمهم في استنباط العقلاء واستحسانهم، فكذلك استمر دأب أرباب الألباب في تقييد تخلية العبيد والإماء بفجر بعضهم ببعض، بمرأى من السادة ومسحوقهم متمكنون من حجز بعضهم عن بعض. فإذا تركوهم سدئ والحال هذه كان ذلك مستقيحاً، على الطريقة التي مهدوها، مع القطع بأن ذلك لا يقبح في حكم الإله.

فإن قيل: هذا كلامكم في تتبع شبه المخالفين، فما دليلكم على ما ارتضىتموه؟ ولم غيرتم الترتيب وافتتحم المسألة بذكر شبههم قلنا: إنما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة في أصول التقييد والتحسين؛ فلو فاتحناهم بنهاج الحجاج، لردوه جرياً على ما اعتقدوه من دعوى الضرورة في أصول التقييد والتحسين.

فمن أصرّ منهم على دعواه، وهو مذهب كافتهم، فسيبيل مكالتهم ما مضى؛ ومن انحط عن دعوى الضرورة احتججنا عليه، وقلنا: إذا وصف الشيء بكونه قبيحاً، لم يخل ذلك من أمرين؛ إما أن يقال: كونه قبيحاً يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه؛ وإما أن يقال: إنه لا يرجع إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسه.

فإن قيل: إنه يرجع^(١) إلى نفسه أو إلى صفة نفسه، كان ذلك

بأن من أوجه؛ أقربها أن القتل ظالماً يماثل القتل حداً واقتصاصاً، ومن أنكر تساوى الفعلين ومماثلة القتلين فقد جحد ما لا يجحد، والتزم اتقاء المماثلة لكل مثلين. ومما يوضح فساد هذا القسم، أن ما يصدر من المماثلة لو صدر من صبي غير مكلف، فإنه لا يتصف بكونه قبيحاً مع وجوده، ومنهم من ينازع في ذلك ويزعم أن الصادر من الصبي غير المكلف قبيح؛ فإن قالوا ذلك، التقيينا بالوجه الأول.

وإذا بطل كون القبيح قبيحاً لنفسه، لم يخل القول بعد ذلك؛ إما أن يقال: معنى كونه قبيحاً ورود الشرع بالهوى عنه، كما صرنا إليه، وهو الحق الصراح؛ وإما أن يقال: إنما يقبح لأمر غير الشرع وغير القبيح. فإن هم قالوا ذلك، قيل لهم: إذا لم يقبح الشيء لنفسه، ولم يحمل القبح على تعلق الهوى به، فيستحيل أن يقبح صفة لأجل صفة أخرى، وبطلت تلك الصفة صفة للقبيح نفسية ولا معنوية. فثبت من مجموع ذلك بطلان تقييد القتل وتحسينه في حكم التكليف.

وقد تعدينا في هذا الفصل حد الاختصار قليلاً، لما ألفيناه أصلاً لكل ما يأتي بعده في أحكام التعديل والتجوير. وستجدون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة، وفي الإحاطة بها إبطال ما سواها؛ فهذه إحدى المقدمتين الموعودتين.

فصل

[في أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله]

في المقدمة الثانية ، وهي تشتمل على الرد على من قال إن العقل دل^(١) على وجوب واجب ، وهذا ينقسم قسمين ؛ فيتعلق الكلام في أحدهما بما يقدر واجبا على العبد ، ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من اعتقد وجوب شيء على الباري تعالى عن أقوال^(٢) المبطلين .

فأما القسم الأول ، فإنه يضاهي المسألة السابقة في التقييح والتحسين . وكل ما ذكرناه من شبههم وادعائهم الضرورة ، وقدحنا فيها واحتجاجنا به ، فهو يعود في هذه المسألة .

وربما يصوغون^(٣) لإثبات وجوب شكر المنعم عقلا صيغة [أخرى] ، ويقولون : العاقل إذا علم أن له ربا ، وجوز في ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكرا ؛ ولو شكره لأثابه وأكرم مثواه ، ولو كفر لعاقبه وأرداه ؛ فإذا خطر له الجائز أن ، فالعقل يرشده إلى إيثار ما يؤديه إلى الأمن من العقاب وارتقاب الثواب ، وضربوا لذلك مثلا ، فقالوا : من تصدى له في سفرته^(٤) مسلكا يؤدي كل واحد منهما إلى مقصده ، وأحدهما

(١) ح : يدل

(٢) ل : يصوغون (بالسين المهملة) ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٣) م قص : سفرته

على عن المخاوف عرى من المتالف ، والثاني يشتمل على المعاطب والمصوص وضواري السباع ، ولا غرض له في السبيل المخوف ، فالعقل يقتضي بسلوك السبيل المأمون .

وهذا الذي ذكره ، اقتصار منهم على شطر نظر لو أنه هو نهايته لهم الحق . وذلك أنه إن خطر له ما قالوه ، فيعارضه خاطر آخر يناقضه ؛ وذلك أن يخطر للعاقل أنه عبد مملوك مخترع مروب ، وأنه ليس للمملوك إلا ما أذن له فيه مالكة ، ولو أتعب نفسه وأنصبها لمفكرات مكدودة مجهودة من غير إذن ربها . وقد يعتضد هذا الخاطر بحجته بأن الرب المنعم غني عن شكر الشاكرين ، متعال عن الاحتياج ؛ وأنه عز وجل كما يتسديء بالنعم قبل استحقاقها ، لا يبتغي بدلا عليها . فإذا عارض هذا الخاطر ما ذكره^(١) ، قضى العقل بتوقف من خطر له الخاطران .

ومما يؤكد ما قلناه ، أن الملك المعظم إذا منح عبدا من عبيده بكسرة من رغيف^(٢) ، ثم أراد ذلك العبد أن يتدرج في المشارق والمغارب ويثني على الملك بحبائه وحسن عطائه وينص على إنعامه ، فلا يعد ذلك مستحسنا ؛ فإن ما صدر من الملك بالإضافة إلى قدره ، نزر مستحق تافه مستصغر ،

(١) ح ، ل عبارته : فإذا عرض هذا الخاطر ما ذكرناه ؛ والثبت عن م

(٢) ح ، م عبارتهما : بكسرة خبز من رغيف

سوجلة النعم بالإضافة إلى قدرة الله تعالى ، أقل وأذل من كسرة رغيف في
مُلْك مَلِك .

وإن ^(١) أردنا أن نقض عليهم ما ذكرناه من وجه آخر ، فربما
الكلام فيمن لم يحط بالمنعم أولا ؛ فإذا طردوا ما قالوه من تقابل الخاطرين ،
قلنا لهم : هذا قولكم فيمن خطرت له الفكر وعنت له العبر ، فما قولكم
في الغافل الداهل الذي لم يخطر بباله شيء ؟ فهذا قد فقد الطريق إلى العلم
بالوجوب ، والشكر حتم ^(٢) عليه . وهذا عظيم موقعه على الخصوم .
فإن قالوا : لا بد أن يخطر الله تعالى ببال العاقل ^(٣) في أول كمال
عقله ما ذكرناه ، فهذا تلاعب بالدين ؛ فكم من عاقل متماد في غوايته
مستمر على عزته ، لم يخطر له قط ما ذكرناه . ثم هذه الخواطر في ابتداء
النظر شكوك ، والشك في الله تعالى كفر ، والبارى تعالى لا يخلق
الكفر على أصول القوم .

فإن قالوا : يبعث الله تعالى إلى كل عاقل ، ملكا يحتم على
قلبه ، ويقول في نفسه قولا يسمعه ؛ وهذا بهت عظيم ، وإثبات
كلام ^(٤) ليس بحروف ، وفيه نقض أصلهم في استبعاد كلام سوي
الحروف والأصوات .

(١) ح : وإذا

(٢) ل : حتما (بالنصب) ؛ ح ، م : حتم (بالرفع) ، وهو الصحيح عربية .

(٣) ل : الغافل ؛ ح ، م : العاقل ، وهو المناسب لما بعده .

(٤) ح ، م : زادا : لم يسمعه ذو عقل .

لأننا أردنا تخصيص هذه المسألة بقاطع ، قلنا : الرب تعالى مخترع
المخترعات فلا خالق سواه ، كما أوضحناه ، وما يكتسبه العبد خلق الله
تعالى ؛ فلا معنى إذا في دلالة العقل على وجوب شيء على العبد ، مع
الاستحالة إيقاعه إياه . نعم ولو طالب الرب تعالى عبده ، لبنت الطلبة على
الحكمة التي ذكرناها في شبه الخصوم في خلق الأعمال . فأما إذا اعتقدنا
أن العبد لا يوقع فعله ، ولم يتقدم توجه طلبه عليه ، فلا معنى للحكم
بوجوبه ، كما لا معنى للحكم بوجوب فعل الجواهر ؛ فاعلموا ذلك
تفصيلا ، فهذا أحد قسمي الفصل .

القسم الثاني يشتمل على نفي الإيجاب على الله تعالى فلا يجب عليه
شيء ، وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح . وسبيل تحرير الدليل
فيها أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى : ما الذي ^(١) عنيته
بوجوبه ؟ فإن قال : أردت توجه أمر عليه ^(٢) كان ذلك محالا اجماعا ،
لأنه ^(٣) الأمر ، ولا يتعلق به أمر غيره .

وإن قال ^(٤) : المعنى بوجوبه ، أنه يرتقب ضررا لو ترك ما وجب
عليه ، فذلك محال أيضا ؛ فإن الرب تعالى يتقدس عن الاتفاع والتضرر ؛

(١) ل : فسا الذي ، وما أثبتناه عن ح ، م .

(٢) م : عبارته : توجه أمر الأمر كان ذلك محالا . . . الخ .

(٣) ح ، م : فانه .

(٤) ح : وإن قالوا .

إذ لا معنى للنفع والتضرر، والآلام واللذة، والرب متعال عنهما.
فإن قال: المعنى بوجوبه، حسنه وقبح تركه، وزعم أن كونه حسناً
صفة نفس له، فقد أبطالنا ذلك بما فيه مقنع.

ثم، مما يوجبونه على الله تعالى ثواب الأعمال، وسنعتقد فيه باباً إن
شاء الله عز وجل^(١) توميء فيه إلى نكتة جارية على حسب قولهم^(٢)
فنقول: أعمال العباد شكر منهم لنعم الله تعالى، وهو حتم عليهم عندكم^(٣)
وليس من حكم العقل استيجاب عوض على^(٤) أداء فرض، وكوثر
استوجب العبد على أداء الشكر المقروض عوضاً، لوجب أن يجب
لله تعالى على العبد شكر جديد إذا أثابه، وإن كان الثواب واجباً،
وهذا مما لا محيص لهم عنه أبداً. ومما يوجبونه الصلاح والطفة
وسياقى القول فيهما.

وهذا القدر مبلغ غرضنا في المقدمتين، ونحن الآن نبتدىء في
إيلام^(٥) الله تعالى العباد والبهايم في دار الدنيا.

(١) ح، م، زادا: ولكننا.
(٢) ح، م: أصوهم.
(٣) ل نقص: على؛ والمثبت عن ح، م.
(٤) م: إيلام.

فصل (١)

[القول في الآلام وأحكامها^(١)]

الآلام والآلام والذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى، فإذا وقعت من
يد الله تعالى فهي منه حسن، سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه^(٢)
مسألة: جزاء. ولا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة إلى تقدير
سابق استحقاق عليها^(٣) أو استيجاز التزام أعواض عليها، أو روح
حطب تقع أو دفع ضرر موفين عليها. بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى
حسن، لا يعترض عليه في حكمه، واضطربت الآراء على من لم يلتزم
تفويض الأمور إلى الله تعالى.

ونحن نحكي جملاً من عقود المذاهب المجانية للحق فيها، ثم ننص
على قاطع وجيز في الرد على كل فئة^(٤) إن شاء الله تعالى^(٥). والغرض
من الكلام في إيلام^(٦) الأطفال الذين لا يعتقدون كفرأ ولم يحتجبوا^(٧)
وذكرنا، وكذلك القول في إيلام البهايم.

(١) م نقص: فصل.
(٢) ح نقص: القول في الآلام وأحكامها؛ ب عنون: القول في الآلام وأحكامها فصل.
(٣) ح، م، زادا: منه.
(٤) ح نقص: عليها؛ م عبارته: سبق استحقاق عنها. (٥) ب زاد: مخالفة.
(٦) ل عبارته: في الرد على مخالفه كل فئة مخالفة؛ ح عبارته: في الرد على كل فئة
مخالفة؛ وما أئتمناه عن م.
(٧) ح زاد: الله تعالى.
(٨) م: لم يقتحموا.

فأما الشنوية ^(١) القائلون بإثبات مدبرين ، فقد قالوا : الآلام ظلم قبيح لعينه على أى وجه قدر ، والآلام بحملتها صادرة ^(٢) عندهم من «أهرمن» دون «يزدان» . وذهبت البكرية ^(٣) ، وهم فئة منتسبون إلى بكر ابن أخت عبد الواحد ^(٤) ، إلى أن البهائم لا تألم أصلاً ، وكذلك الأطفال الذين لم يعقلوا فيلتزموا بالعقل أمراً .

وذهبت طوائف من غلاة الروافض ^(٥) وغيرهم إلى التناسخ ، فقالوا : إنما تألم البهائم لأن أرواحها كانت في أجساد وقوالب أحسن من أجساد البهائم ، وقد قارفت كبائر واجترمت جرائم ، فنقلت إلى أجساد أخرى لتعذب فيها . وإذا استوفيت ^(٦) عقابها ، وتوفر عليها ما استحقته ^(٧) من عذابها ، رُدَّت إلى أحسن بنية .

(١) هم القائلون بأصلين للعالم أزليين أبديين : النور والظلمة ، وإن كانا مختلفين في الجوهر والطبع والفعل ، وغير ذلك ، وعنهما كان كل الموجودات . (٢) ل : بادرة ؛ وبأثبتناهم عن جهنم . (٣) هم أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد ، وكان في أيام النظام : وقد اختلفت بضلالات أكفرتهم الأمة بها . راجع التصدير في الدين ص ٦٤ - ٦٥ . ونحصر الفرق بين الروافض والرسعنى ص ١٢٩ .

(٤) ح : عبد الواحد بن زيد . (٥) يسميهم الشهرستاني في الملل والنحل (ج ١ : ١٩٥ طبع الخانجي) بالشنوية ويعرفون في سورية ولبنان بالمتاوله ، بكسر الميم وسكون الواو ، أى القائلين على ولائهم على أم الذين يدأولون ، وهم على التخصيص المغالون في حب على ، فرفضوا رأى الصحابة في يوم أبي بكر وعمر (القريزي ج ١ : ٣٥١) . ويجعلون الروافض أربعة أصناف : زيدية إمامية ، كيسيائية ، غلاة . ولا يصح في رأينا عبد الزيدية أتباع الإمام زيد بن علي زين العابدين منهم ، لأنه لم يكن يرفض الشيعين ، بل كان موافقاً لرأى الصحابة في توليهم ، ومن يرفض ذلك لا يكون من أتباعه حقاً .

(٦) ح زائد : فيها . (٧) م : ما استحقها من عذابها . (٧)

إنهم قضية أصلهم أن الرب تعالى لا يتبدى بالآلام إلا عن استحقاق ^(١) ، ولا يحسن الإيلاء عندهم للتعويض عليه ، ولا جلب ^(٢) نفع به . كما أنهم الهياكل والأشخاص على رتب ودرجات في الرذالة والخساسة ، والتعويض لقنون الآلام ؛ والأرواح منقلبة في رتبها ودرجاتها ، على حسب رذلتها .

ثم أصل هؤلاء أن جملة البهائم مكلفة ، عالمة بما يجري عليها من الآلام عذاباً وعقاباً ، ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن التورع إلى أمثال ما قارفته . وصار بعضهم إلى أن كل جنس من أجناس الحيوانات ، [منه] ^(٣) بنى مبتعث إلى آحاد الجنس . وذهب بعضهم إلى أنه ليس في الموجودات جمادات ، وأن جملة ما يتخيلها الناس ^(٤) جمادات أحياء ذوات أرواح معذبة .

رواختلفت مذاهبهم في ابتداء التكليف . فزعم بعضهم أن الرب تعالى ابتداءً تكليف الأرواح ، وإن تضمن ذلك إلزام مشقات وآلام . وصار صانرون منهم إلى أنه لم يتبدى بتكليف ، ولكنه فوض الخيرة إلى الأرواح ، فالزموا التكليف من تلقاء أنفسهم ، ثم منهم من وفى

(١) ح : ولجب شع .
(٢) ح : ل : م : فنه (بالفاء) ؛ والوجه ما أثبتناه .
(٣) ل : م : من جمادات ، ح : م : جمادات (بدون من) .

ما التزم^(١) وأداه، ومنهم من تعداه. وذهب ذاهبون منهم إلى أن الرزق كلف الأرواح في ابتداء الفطرة مالا مشقة فيه، ثم خالف من خالفه ووفى من وفى.

والغلاة من^(٢) التناسخية^(٣) أنكروا الحشر والآخرة، وقالوا لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد، على حكم العقاب، أو على حكم الثواب.

وأما المعتزلة فقد قالوا، لما سئلوا عن الآلام الحالة بالأطفال والبهائم، الآلام تحسن لأوجه: منها أن تكون مستحقة على سواها ومنها أن يجتلب بها تقع موفٍ عليها برتبة بينة، ومنها أن يقضى بها دفع ضرر أهم منها. وصاروا إلى أن آلام البهائم إنما حسنت، لأن الرزق سيعوضها عليها في دار الثواب ما يربي ويزيد على ما نالها من الآلام ثم صار معظمهم إلى أن العوض الملتزم على الآلام، أحط رتبة من الثواب الملتزم على التكليف. واختلفوا في أن العوض هل يدوم للآلام الثواب أم لا؟

(١) ح: بما التزم

(٢) ح: من جميع التناسخية

(٣) هم القائلون بانتقال الروح من جسد إلى آخر. وقد وجد هذا الذهاب في الهند والقيثاغوريين من اليونان. ويقول المهرستاني في الملل والنحل: وما من^(٤) والتناسخ فيها قدم راسخ^(٥) (٣: ٣٥٨) نشر الشيخ أحمد فهمي (طبع القاهرة) سنة ١٩٤٩ م.

بأن اضطربت أجوبتهم في أنه هل يتصور التفضل بمثل الأعواض الجارية؟ فصار بعضهم إلى أن ذلك ممتنع، كما يمتنع التفضل بمثل ثواب التكليف. إذ ذاك^(١) يجمع على امتناعه، وصار من اتقى إلى التحصيل منهم إلى أن التفضل^(٢) بأقدار الأعواض ممكن غير ممتنع. فمن قال بامتناع التفضل بأمثال الأعواض، جوز وقوع الآلام للتعويض المجرد؛ ومن جوز التفضل بأمثال الأعواض، لم تحسن الآلام عنده لمحض التعويض، بل قال إنما يحسن بوجهين لا بد من اقترانهما: أحدهما التزام التعويض، والثاني اعتبار غير^(٣) المؤلم بتلك الآلام، وكونها أظافا في زجر الغاوى عن عيولته.

وذهب عبادة^(٤) الصيمري^(٥) إلى أن الآلام تحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها.

فهذه أصول المعتزلة في إيلاء البهائم والأطفال. ثم من تمام أصلهم

(١) ل: الفضل؛ وما أمتناه عن ح، م

(٢) م: إذ ذلك

(٣) م: نقص: غير

(٤) هو أحمد معتزلة البصرة، وتلميذ هشام القوطي. وقد ذكره المهرستاني في الفرقة الهاشمية في تفسير الرازي والأبوسى لقوله تعالى: أحلت لكم بهيمة الأنعام، من الآية الأولى من سورة البقرة المكية ذكر أن الثنوية أو الجوس لا يبيحون تعذيب الحيوان وذبحه ويرونه ظلما خطأ خللا، لأن الحيوان خلق له ولأن الله أذن فيه. ومن ذلك نرى أن عبادة قد انقرد بغيره من فرقته المعتزلة.

(٥) ح: الصيمري؛ م: الضميرى، ب: الضميرى

أن ما يحسن الآلام لأجله لو علم ، فإنه يحسن إذا اعتقد ، أو غلب على (١)
الظن ما يحسن الآلام لأجله في عادات الناس (٢) قالوا : وكذلك يحسن
في عادات الناس (٣) العقلاء التزام المشتقات ، لتوقع منافع زائدة عليها لو كانت
كانت عواقبها منطوية عن العباد ، وعلام الغيوب المستأثر بعلمها .
فصل (٤)

[في الأعواض]

فأما الثنوية ، فإنا قالوه من كون الآلم ظالما قبيحا لعينه ، باطل لا خطأ
يظلمه . فإنا نعلم أن المريض إذا شرب دواء بشيعا ، كرهه المشرب
وقصد بذلك داء الأمراض عن نفسه ، فلا يعد ذلك في عادات العقلاء
قبيحا نازلا منزلة ما لو جرح السليم نفسه من غير غرض صحيح في جرح
نفع أو دفع ضرر . ومن أنكبر ذلك اتسبب إلى جحد الضرورة .

ثم يقال لهؤلاء : الخير والميل إليه مدعو إليه أم لا ؟ فإن أنكروا
كونه مدعوا إليه ، تركوا مذهبهم ، من حث العقل على الخيرات
وتحذيره من السيئات . وإن قالوا الخير محثوث عليه ، قيل لهم : هل
من يجحد عنه ملام وآلام على حكم المقاب أم لا ؟ فإن قالوا :

(١) ل : عن ؛ والثبت عن ح ، م
(٢) ح : نفس : في عادات الناس
(٣) م : نفس : الناس

(٤) م : نفس : فصل

الآلم (١) شرير عقابا ، فقد جروا على ملابسة الشر ومجانبة الخير ،
والزعموا أن لا يلام مئس ، ولا يخص بحسن الثناء عليه . وكل ذلك
بطل (٢) ما يستروخون إليه من تحسين العقول وتقييحها ، وإن قالوا :
يوم المئس وإلامه ، وتعريضه للعموم والهموم حسن ، فقد تقضوا
قوتهم بأن الآلم يقبح لنفسه (٣)

فصل (٤)

[في الإعواض أيضا]

وأما البكرية ، فقد جحدوا الضرورة وراغموا البديهة . فإنا على
ضطرار نعلم تألم البهائم والأطفال وقلقها عند إلامها ، وفورها
عما تعلم أنه يؤلمها . ولو ساعج جحد ذلك منها ، لساعج جحد حياتها ،
والمصير إلى أنها جادات لا تحس ولا تألم ولا تدرك ؛ وهذا القدر مغن
في الرد عليهم (٥)

وأما أهل التناسخ ، فإنما حملهم على ما أبدعوه وشقوا به العصا أمر
لهم العزلة ، وكل قائل بتقييح العقل وتحسينه . فإنهم قالوا : الإبتداء
بالآلام من غير عوض قبيح ، ولا يحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة

(٢) م : نفس : فصل
(٣) م : نفس : فصل

(١) ح : م : لا يقرم
(٢) م : لعينه
(٣) ح : ذكر هنا كلمة (فصل)

على التفضل بأمثال العوض وأضعافه . ولا يحسن أيضا قصد اعتبار غير المؤمن ، إذ ^(١) يقبح إيلام زيد ليعتبر عمرو ؛ فلا يبق وجه يحسن الإيلام إلا تقديره عقابا على أمر سابق ، وذلك يستدعي لاحالة تقدم التكليف وفرض مخالفة فيه ، وجريان الألم المتأخر عقابا على ما فرط .

وسنوضح توجه كلام التناسخين على المعتزلة . ولكننا نقول لهم : ما قولكم في ابتداء التكليف ؟ فإن قالوا : إن الرب تعالى ابتداء تكليف ما في أمثاله مشقة ، فقد صوروا إيلاما وآلاما من غير اجترام ، وتقضوا ما أصلوه من كل وجه . فإن راموا من ذلك مخلصا ، وقالوا : إنما حسن إلزام الآلام ابتداء للثواب اللازم العظيم شأنه . فنقول لهم : هلا حسنت إيلام البهائم والأطفال لأعواض عليها ؟ فإن قالوا : التفضل بمثل العوض جائز ، والتفضل بمثل الثواب ممتنع ، كان ما ذكروه تحكما ؛ فإنه ما من مبلغ إلى النعيم ، إلا والرب سبحانه قادر عليه ، متفضلا ومثيبا ومعوذا ، وسنشير إلى ذلك عند الكلام على المعتزلة .

وإن قالوا : ما كلف الله العباد ما فيه مشقة ، فالذي ذكروه باطل ؛ لأنه لو لم يكلف العباد ما فيه مشقة لم يحز تكليف أصلا ، وكان الأمر مهملًا سدى . فكيف يتصور الاجترام ؟ ومن أي وجه استحققت

(١) ح زاد : قد

الآلام ؟ وكيف يستقيم ذلك ممن يبنى قاعدة مذهبه على التحسين والتفويض ؟ وإن قالوا : كلف الرب تعالى العباد ملاذ لا مشقات فيها ، قيل لهم : هذا محال ؛ فإن من ضرورة الإلزام في حكم التكليف أن يعتد بالكلف لزوم ما ألزم ، وفي وجوب الاعتقاد عليه وإلزامه العقاب ، لو لم يعتد لزوم ما ألزمه ، تعرضه لمشقة لا خفاء بها .

ثم الغرض من التكليف ، التعرض للثواب . وإنما يحسن في العقل على أصل التحسين ^(١) الإثابة على مشاق من الأعمال ؛ فإن جاز حزم حكم العقل في الإثابة على لذات عرية عن المشاق ، ساغ أيضا تقض ما أصلوه بقاء على تقبيح العقل الإيلام .

ثم إن قالوا : فوض الرب تعالى إلزام ^(٢) التكليف إلى خيرة الأرواح ، قيل لهم : إذا قبح الألم من غير استحقاق ، قبح التعريض له والتخيير فيه ، ولا ^(٣) محيص لهم عما ألزموه .

ثم لنا بعد ذلك مسلكان : أحدهما ، نسبتهم إلى جحد الضرورة في قولهم : إن البهائم تعقل ، ويدعوها نبيها فتفهم تبليغ الرسالة . وذلك جحد للضرورة ؛ فإن مجوز ذلك يجوز أن تكون الذباب والديدان مشكورة في دقائق العلوم ، يفهم ^(٤) بعضها من بعض التعريض للحجاج والاستدلال والسؤال والافتصال ، وذلك أمر ^(٥) هزء لا يلتزمه لبيب .

(١) م زاد : والتفويض

(٢) ح نقص : إلزام

(٣) ل : لا (بدون الواو) ؛ والثبت عن ح ، م

(٤) م : فاجها

(٥) ح ، م : قصا : أمر

والمسلوك الثاني ، أن تثبت عليهم الشرائع إن لم ينقلوها ، فإذا ^(١) ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبهم المجانبة لموارد الشرع . فهذا القدر كاف في محاولة الرد عليهم .

وأما المعتزلة ، فقد ذكرنا أنهم صاروا إلى أن الإيلازم يحسن لوجوه ، ولو عرى عنها وعن آحادها ، لكان قبيحاً . ونحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحداً واحداً .

فأما قولهم : الألم يحسن بكونه عقاباً على أمر فارط ، فهم يخطئون ، وإلى الدليل عليه مدعوون . فيقال لهم : لم قلتم إن الألم يحسن إذا كان عقاباً ؟ فإن قالوا : إنما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم وبغى عليه وأولم ابتداء أو اعتداء ، فيحسن منه الإنصاف ممن ظلمه وعدا عليه . وإذا أساء العبد أديبه ، لم يقبح عند العقلاء زجره . قلنا : نعم ، ثم شكروا على من يزعم أن ذلك إنما لم يقبح لاستفادة المتصف بانتصافه ، شفاء غليله ودرء الحق والمغايظ عن نفسه ، فيرجع ذلك في التحصيل إلى دفع ألم الألم . وكلامنا في إيلازم الرب تعالى من عبادته مع استغناؤه عنه ، وتعالى عن الحق والغيظ ^(٢) والاحتياج إلى تبريد الغليل . فهلا قلتم : لا يحسن منه الألم مع استغناؤه عنه وعدم احتياجه

(١) ح : ثم

(٢) ح ، ل : الغيظ ؛ والثبت عن م

إليه ، ولا يجري حكمه في ذلك مجرى حكم العباد ! وهذا مما لا محيص لهم منه .

وإن قالوا : الرب تعالى وإن كان غنيا عن معاقبة المجرمين ، فلا ترك معاقبتهم لكان ذلك إغراء بالفواحش وارتكاب الجرائر والكبائر . وهذا الذي ذكره يبطل ^(١) عليهم بقبول التوبة ؛ فإنه لحتم في حكم الله تعالى عندهم ، وفيه إغراء بالذنب فإن مقارفة يتجرأ عليه لا اعتقاد قبول توبته عن حوبته ^(٢) إذا تاب وأتاب . وسنعود إلى ذلك في باب الثواب والعقاب . وهذا القدر كاف ^(٣) في غرضنا في هذا الوجه . وأما قولهم : إن الألم يحسن للتعويض عليه بنعيم يربى عليه ، فباطل من وجهين .

أحدهما ، أن الرب تعالى قادر على التفضل بمثل ما يصدر عوضاً ، فلا غرض في تقديم ألم وتعويض عليه مع القدرة على التفضل ^(٤) بمثله . وسبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفاً ليعطيه رقيقاً ، مع اقتداره على التفضل بمثله ابتداء . وهذا آكد في حكم الله تعالى ؛ فإن القادر على الكمال الذي لا يتعاضم عنده عطاء ولا يكثر في حكمه حياء ، والعبد عرضة للضرر وضيق العطن ، والتضرر بما يبذله وإن قل .

(١) ح ، م : باطل

(٢) ح ، م : قصا : كاف في

(٣) م : عن ذنوبه

(٤) ل : التفضل ؛ والثبت عن ح ، م

فإن قال قائل منهم : لا يجوز التفضل بمثل العوض ، فقد باهت
فإن الأعواض نعيم منقطع ، أو مقيم دائم . وعلى أي وجه فرض ، فهو
مقدور لله تعالى من غير تقدير تقديم^(١) إيلام . فإن قالوا : لو جاز التفضل
بمثل العوض ، لجاز التفضل بمثل الثواب . قلنا : هذا ما نعتقد ، ونرد على
من حاد عنه . ولهم في ذلك خبط يأتي الشرح عليه في باب الثواب والعقاب
إن شاء الله عز وجل .

والوجه الثاني في إبطال تحسين الألم بالتعويض ، أن نقول : إذا
جنى العبد على غيره وآله بقطع أو جرح أو غيرهما ، والتزم على الألم عوضاً
وافية من غير استثمار واستيذان من المولى ، فينبغي أن يحسن ذلك منا
حسب حسنه من الله تعالى ، فإن المعتزلة يقيسون أحكام الله تعالى في أفعاله
على أحكام العباد^(٢) .

فإن قالوا : إنما يحسن الألم من الله تعالى لعامة بالتمكن من
التعويض عليه ، والعبد لا يحيط علماً بعواقب أمر نفسه ، فليس له أن
ينجز المأمر لا يعلم الوصول إليه . وهذا باطل ؛ فإن للعبد أن يؤلم
نفسه في ترقب منفعة موفية على ما يناله من النصب والتعب ، وإن كان
ذلك مظنوناً ولم يكن معلوماً يقيناً^(٣) . فإذا حسن منه ذلك في نفسه
مع انطواء العاقبة عنه ، حسن ذلك في غيره .

(١) ح ٦ م قصا : تقديم (٢) ح : خلقه (٣) ح : فقيه

فقد بطل ما حاولوا به الفصل بين حكم الله تعالى وحكم العبد .
ومن أحاط بما قدمناه علماً^(١) هان عليه التسرع إلى دفع كل سؤال
يوزدونه مما لم نذكره .

وأما الوجه^(٢) الثالث في تحسين الألم ، وهو أن يدفع به ضرراً
لأنظم منه ، فباطل لا محصول له في حكم الله تعالى . فإنه ما من ضرر يقدر
الشفاعه بالألم ، إلا والرب تعالى مقتدر على دفعه دون ذلك الألم ، فليس
في الإيلام إذاً غرض صحيح ، وسبيل ذلك كسبيل من يتمكن من درء
ضرر سبع ضار عن صبي ، بأن يكلفه سلوك سبيل وطى لا وعورة
فيه ، فلو كان الأمر كذلك ، فلا يحسن والحالة هذه تكليف سلوك سبيل
ممشوك ضرر من حزن^(٣) .

ومن قال منهم : إن الألم لا يحسن بمحض التعويض حتى ينضم
إليه قصد اعتبار الغير ، فقد أحال فيما قال . فإن العقل إذا لم يحسن إيلام
شخص لوجه ، لم يحسنه مع اعتبار غيره ، إذ ليس من نصفه الحكم^(٤)
إتباع شخص لا اعتبار غيره . فإن قالوا : إنما يلزم ذلك لو جوزنا الإيلام
بمحض الاعتبار ، قلنا : هذا لا ينجيكم عما أريد بكم ، فإن العوض المحض

(٢) ح : والوجه

(١) م قص : علماً

(٣) أي طريق شائك وعرض صلب

(٤) أي عبارته : إذ ليس من قضية الحكم ؛ ح عبارته : إذ ليس في قضية العقل ؛
والثبوت عن م

إذا لم يخرج الألم عن كونه ظاهراً، فوجوده كعدمه ويبقى الاعتبار في حكم المجرد^(١)، والذي يوضح ذلك، أن من أعلمه نبي أن في إيلامه اعتباراً لغيره، فليس له أن يؤلمه ويلتزم العوض، ويحصل الاعتبار المعلوم عنده بإخبار الصادق المستيقن صدقه^(٢).

فهذه وجوه الرد على المعتزلة على قدر غرضنا من هذا المعتقد، وكل ما تكلمنا به على هذه الطوائف مبني على اتباعهم في فاسد معتقدهم؛ ولو لمنا أصلنا في نفي تقييح العقل وتحسينه، ففي التمسك به تقضي جميع ما أصّلوه.

وقد نجو هذا الأصل، وهو الكلام في الآلام وحكمها من الحسن والقبح^(٣)، والله المستعان. وما نحن الآن خائضون^(٤) في الصالح والأصلح، ونخرج به اللطف، وإن ميزنا بينهما عند رسمنا ترجمة الأصول.

(١) ل عبارتہ: « في حكم المجرد (وليس من قضية العقل) تاب شخص لاعتبار غيره » والذي يوضح... الخ والعبارة التي بين القوسين لم تذكر إلا فيه فقط. ومعارفها مع ما سبق قريباً، يلاحظ أنها مكررة.

(٢) ح زاد: عندهم

(٣) ح قس: من الحسن والقبح

(٤) م: وما نحن نخوض

باب

القول^(١) في الصلاح والأصلح

بالحق اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة في عقود هذا الباب، واضطربت آراؤهم. فالذي استقرت عليه مذاهب قادة البغداديين، أنه يجب على الله، تعالى عن قولهم، فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمه بقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده بالحق وقالوا: على موجب مذاهبهم^(٢) ابتداء الخلق حتم على الله عز وجل واجب وجوب الحكمة، وإذا خلق الذين علم أنه يكفهم، فيجب إكمال عقولهم وأقدارهم وإزاحة غلظتهم. وكل ما ينال العبد في الحال والمآل، فهو عند هؤلاء الأصلح لهم، حتى ارتكبوا على طرد أصلهم بحجة الضرورة. وقالوا: خلود أهل النار في الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار، وكذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يبقوا فيها، ويحبط أعمالهم^(٣)، ويحبط ثواب قريباتهم إذا اختاروا قتل التوبة.

(١) ب: فصل القول

(٢) ح، م: مذاهبهم

(٣) ح، د: طاعتهم؛ والحيث عن م

وأما البصريون، فقد أنكروا معظم ذلك، مع موافقتهم إخوانهم في الضلال على إثبات واجبات على الله تعالى وتقدس عن قولهم.

فما اتفق الفثنان على وجوبه ^(١) الثواب على مشاق التكليف والأعواض على الآلام ^(٢) غير المستحقة، وأجمعوا على أن الرب تعالى إذا خلق عبداً وأكمل عقله فلا يتركه هملًا، بل يجب عليه أن يفكر في يمكنه من نيل المرشد، فإذا كلف عبداً وجب في حكمته ^(٣) أن يلطف به، ويفعل أقصى ممكن في معلومه، مما يؤمن ويطيع المكلف عنده، على ما سئد كره في اللطف فصلاً مفرداً إن شاء الله عز وجل. ولما وتقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقاً، أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين، وإنما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا، وهذا النقل فيه تجوز، وظاهره يوهم زللاً، وقد ^(٤) يتوهم المتوهم أن يجب عند البصريين الابتداء بكمال العقل لأجل التكليف، وليس ذلك مذهباً لدى مذهب منهم. والذي ينتحله البصريون، أن الله تعالى متفضل بكمال العقل ابتداءً، ولا يتحتم عليه إثبات أسباب التكليف، فإذا كلف ^(٥) عبداً فيجب بعد تكليفه تمكينه وإقداره، واللطف بأقصى الصلاح؛ فهذا معنى قول الأئمة في نقل مذهبهم.

(١) م عبارته: فما اتفق عليه الفثنان على وجوبه... الخ
(٢) ح: الألم
(٣) ل: في جهته؛ وما أبتداء عن ح: م
(٤) ح: م: إذ قد
(٥) ح: م: ولكنه إذا كلف

لأنهما اتفقوا على وجوبه إحباط الطاعات بالفسوق، وقبول التوبة، الخ. بخلاف ذلك مما استقصيناه في الشامل.

وتعرضنا الآن أن نقيم واضح الدلالة على البغداديين فيما غلوا به. فإذا أوضحنا الرد عليهم، انعطفنا على البصريين، ولبنسنا فريقاً بفريق بسبيل التحقيق. حتى إذا التبسنا ^(١)، استبان الموفق خلوص الحق من خطئهم، والله المعين.

سنتقدم نستدل ^(٢) به على البغداديين، بعد أن نسلم لهم جدلاً تقييح العقل وتحسينه، أن تقول: مقتضى أصلكم، أنه يجب على الله تعالى أقصى الممكن في كل استصلاح، فإذا روجعتم فيما انتحلتموه، فزعمتم إلى أمثلة في الشاهد توهمت فيها قبحاً وحسناً مدركين عقلاً، وحاولتم بعد اعتقاد ذلك رد الغائب إلى الشاهد، فإذا كان هذا مذهبكم ^(٣)، فينبغي أن توجبوا على الواحد منا أن يصلح غيره بأقصى الإمكان، نصراً إلى وجوب فعل الأصلح شاهداً وغائباً؛ فإذا لم توجبوا فعل الأصلح شاهداً، وهو الأصل المرجوع إليه فيما يناقش ^(٤) فيه غائباً، فقد نقصتم دليلكم وحسمتم سبيلكم.

(١) ل: البسنا، والثابت عن ح: م؛ وليس من باب ضرب: خلط
(٢) ل: استدلل، والثابت عن ح: م، (٣) ح: م: مسلحكم
(٤) ح: م: تناقش، ح: تناقشون

ونفرض ما ذكرناه في استصلاح العبد نفسه ، وقد وافقونا على أنه لا يجب على العبد أن يسعى في حق نفسه فيما هو الأصلح له في باب الدنيا ، مع أنه يتمكن من جلب منافع ولذات سوى ما هو ملتبس بها .

فإن قالوا : إنما لم يجب على العبد فعل الأصلح في حق نفسه وفي حق غيره ، لأنه يصير بتكليف ^(١) ذلك مكدوداً مجبوراً ، فجاز أن لا يكلف ^(٢) الأقصى والنهاية القصوى ؛ وليس كذلك حكم البارئ تعالى فإنه مقتدر على نفع غيره وإصلاحه ، مع تعاليه عن تضرر فيما يفعل . وهذا الذي ذكرناه لا محصول له ، فإن التعرض للنصب والتعب لو كان فصلاً بين الشاهد والغائب فيما ألزمناهم ، لوجب الفصل به ^(٣) فيما يجب على العباد اتفاقاً ، حتى يقال : لا يجب على العبد شيء مما يكاديه من المشاق .

فإن قالوا : ما يناله من ثواب الطاعات يربى على ما يناله من المشقات قيل لهم : فاسلكوا هذا المسلك في جلب ^(٤) الأصلح في موضع الإلزام ولا تسقطوا وجوب ما طولبتم به بالتعرض للمتاعب ، وهذا ما لا يخرج منه .

(١) ح ، ل : يتكلف ؛ وما أثبتناه عن م

(٢) ح ، ل : يتكلف ؛ وما أثبتناه عن م

(٣) ح ، ل : قصا : به ؛ وما أثبتناه عن م

(٤) م : همس : جلب

ثم نقول : العبد بالتزام الأصلح أحق على فاسد أصولكم ، وما ذكرتموه في روم الفصل يقضى بضد ما ذكرتموه ، فإن مكابدة المشقة تخرج إلى من يقاسمها ثواباً جزيلًا ^(١) ، فيحصل الأصلح عاجلاً ، والثواب على المشقات آجلاً . والرب تعالى لا يتقرر فيه الإلتصاف بنصب ، ولا بحسن التكليف مع اشتغاله على المشقات عندهم إلا لما ذكرناه . فقد أجمع بين الشاهد والغائب لزوماً لا محيص عنه .

ومما نفتسم ^(٢) به ، وهو يداني ما ذكرناه ، أن نقول : النوافل والقربات المتطوع بها في فعلها صلاح للعباد ، والذي يحقق ذلك دعاء الرب تعالى إليها وحثه عليها ، ولا يندب الرب تعالى إلا إلى الصلاح عند هؤلاء . فإذا وضح كون فعلها إصلاحاً ، فليجب على العباد ما يصلحهم ؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك ، وانقسم فعل ^(٣) العبد ^(٤) إلى ما يجب عليه ، وإلى ما يندب إليه على الإستحباب من غير إيجاب ، فلتنقسم أفعال الله إلى ما يجب عليه ^(٥) وإلى ما يعد تفضلاً . فإن راموا فصلاً بين الشاهد والغائب بما ذكرناه ، مأجبتنا بما قدمناه .

وإن قالوا : إنما قسم الرب تعالى ^(٦) الأحكام إلى الإيجاب

(١) ح : عبارته : ثواباً عن بلائه

(٢) ح : يتنصم

(٣) م : حكم

(٤) ح : العباد

(٥) ح : م : عبارتها : إلى ما يجب في الحكمة ... الخ

(٦) ح : زاد : فعل

والاستحباب ، لأنه علم ذلك صلاحاً ، ووقع في معلومه أنه لو قدر القربات بأسرها واجبات لكفر العباد ، ونفروا عن أعباء التكليف ، وجنحوا إلى الدعوة والتخفيف ، فقدّر الله تعالى ما هو الأصلح ؛ قلنا : هذا تمويهه يدحضه أدنى تنبيه ؛ إذ فعل النوافل صلاح مدعو إليه ، ولا سبيل لهم إلى إنكار ذلك .

ولا ينفعهم بعد تسليمهم هذا ، ما استروحوا إليه من اعتبار الوقوع في المعلوم ، فإنهم لا يعتبرون في وجوب الأصلح عندهم حكم العلم . ولذلك قالوا : من علم الله تعالى أنه لو كلف لطنى وبغى ونفروا شر واستكبر^(١) ، ولو اخترمه قبل كمال عقله لفاز ونجا ، فيجب على الله تعالى تعريضهم للدرجة السنية مع علمه بأنه يعطب دون دركها . فهلا قالوا : لما كان فعل العقل صلاحاً وجب إيجابه ، من غير اكتراث بما يقع في المعلوم ، ولا مخرج^(٢) من ذلك . ولهم على كل طريق مراوغات لا يخفى فسادها على من أحاط علماً بمضمون هذا المعتقد ، وإنما ننص على كل طريقة على أغمض ما يعوّهون به .

ومما يعظم موقعه على هؤلاء ، أن تقول : قضاؤكم بوجوب الأصلح على الله ، ورطكم في جحد الضرورات . وذلك أن الكتاب إذا بلغ أجله ، وطوق كل امرئ عمله ، وصار الكفار إلى الخلود في النار ، وعلى

(١) م عبارته : لطنى وعصى ونفروا واستكبر

(٢) ح زاد : لهم

الرب تعالى أن يصلح عباده ، فإن الأصلح لأصحاب النار في خلودهم وتقطع جلودهم ، ومعاطاة الزقوم بدلا من السلسيل والرحيق المختوم .
فإن قالوا : ذلك أصلح لهم من الكون في الجنات ، سقطت مكالمهم وتبين عنادهم . وإن قالوا : إنما يخلدهم الله في العذاب الأليم علماً منه بأنه لو أقدمهم لعادوا لما نهوا عنه ، واستوجبوا مزيد عقاب على ما هم ملاسئون له ، فتقريرهم على ما هم فيه^(١) أصلح من تعريضهم لما يربى عليه من العذاب . وهذا مالا محصول له .

وقد أكتروا في الجواب ، ونحن نجتزئ مما أورد الأئمة بأن يقول : هلا أماتهم ؟ أو هلا قطع عذابهم وسلب عقوبتهم حتى لا يعصوه ؟
الليست تلك الدار دار تكليف ، فيجب فيها التعريض^(٢) للتكليف .
فإن لم يبعد المصير إلى أن الأصلح تكليف من علم الرب تعالى أنه يكفر ،
فهل قيل : الأصلح إيقاد من علم الرب تعالى أنه يعود ، وهذا أقرب ؛ فإن الإيقاد من العذاب روح ناجز ، والتكليف في حق من يكفر^(٣)
تخييز مشقة من غير ارتقاب ثواب . وستكون لنا عودة إلى إلزام المعتزلة بأقبيث الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل .

ومما نعتضده أن تقول : إذا حكمتم ، بأن كل ما يفعله الرب

(١) ح : على ما هم عليه

(٢) ح : يكلفه

(٣) ح ، ل : التعويض ؛ والثبت عن م

تعالى لا يستوجب على شيء من أعماله شكراً وحداً، كما لا يستوجب
يايصال الثواب إلى مستحقه حمداً في الدار الآخرة. إذ العقل على قياسهم
يقضي بأن من يؤدي واجباً لا يستحق عليه شكراً، كالذي يردّ ودیعة
أو ديناً لازماً.

فإن قالوا: الثواب عوض، وليس على العوض عوض، وليس
كذلك الإبتداء بالنعمة. قلنا: إذا استويا في الوجوب والحتم، لم يؤثر
افتراقهما فيما ذكرتموه، ثم شكر العبد عوض من النعم^(١)، وهو مقابل
لثواب، فبطل التعويل على ما ذكرناه من كل وجه.

ومما أكثر فيه خبط البغداديين، أن قيل لهم: قد أوجبتم على الله
تعالى فعل الأصلح في الدنيا، ومقدورات الباري تعالى لا تنهاى في اللذات،
فبأي قدر تضبطونه في الأصلح، ولا حصر للذات ولا نهاية للمقدورات،
وكل مبلغ من الإحسان فعليه مزيد من الإمكان؟

فإن قالوا: يتقدر الأصلح في حق العبد بما علم الرب تعالى أن المريد
عليه يطغيه^(٢)، قلنا: اللذات منافع ناجزة، ولا معول على العلم بأن
العبد سيطنى^(٣)، فإن من علم الرب تعالى أنه إذا أقدره خير، فإنه
يؤثر الفسوق والمصيان، فتكليفه حتم على مذهبكم^(٤)، لكونه

(١) م عبارته: عوض عن النعمة - (٢) ل: يطغيه؛ والمثبت عن ح م
(٣) ح، م زادا: أن رآه استغنى (٤) م: على مذاهبهم؛ ح: على مذاهبكم

مريضاً لمنفعته، مع العلم بأن المكلف يعطى ويشفى على الردى، فهلا
طرّدت ذلك في اللذات من غير تمسك بما يعلم في المآل! ولا جواب^(١)
عن شيء من ذلك.

وفيما صار إليه هؤلاء خرق إجماع الأمة ومخالفة الأئمة؛ فإنهم إذا
الوجهوا فعل الاستصلاح^(٢) فلا يبقى للإفضال مجال، ويخرج الرب
تعالى عن كونه متفضلاً تعالى الله عن قول المبطلين. وقد علمنا على
الضرورة أنباء فحوى خطاب الشرع عن كون الرب متفضلاً، على من
يشاء، كافاً نعمه بمن يشاء. وليس لله عند المعتزلة خيرة في أفعاله
وإفضاله، وهذا قدح^(٣) منهم في الإلهية، ومراغمة الكتاب العزيز.
قال الله تعالى، في استشارته واختياره^(٤) وقهر عباده واقتداره: «وَرَبُّكَ
يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ»^(٥). ونبذة مما ذكرناه تنقض
دعائم المعتزلة وتفض شكائهم.

فأما البصريون، فإن ناجزناهم على الأصل الأول، ومنعناهم تحسين
العقل وتقييحه، وأوضحنا أن لا واجب على الله تعالى، ففي ذلك صدم
عن مرامهم. وإن نحن أضربنا عن ذلك، وقدرنا تسليمه جديلاً، قلنا
لهم بعده: قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين، فهلا أوجبتم

(١) ح زاد: لهم (٢) ح، م عبارتها: كل استصلاح (٣) م: حجر
(٤) ح، م: باختياره (٥) القصص ٢٨: ٦٨

الأصلح في أمر الدنيا ! وأى فصل بينهما بعد الإختراع وخلق (١)
الملاذ والشهوات ؟

ونطرد عليهم شبهة للبغداديين يصعب عليهم موقعها ، فنقول :
مأخذكم العقول ، والرجوع إلى الشاهد . ومعلوم أن من كان يملك
بحاراً لا تنزف وأودية خرازة غزيرة لا تنقطع ، ولا حاجة به إليها ؛
وغير أي منه إنسان يلهث (٢) عطشاً ، وجرعة ترويه ، فلا يحسن أن
يحال بينه وبين ما يسد رمقه ، ويقبح أن يجلي عن مشرع الماء ، وإن
لم يقبح ذلك فلا قبيح في العقل .

والغرض من مساق هذا الكلام أن الأصلح في الدنيا بالإضافة إلى
مقدور الله تعالى ، أقل من غرفة ماء بالإضافة إلى البحار ، فإنها متناهية
ومقدورات الله تعالى لا تنهاى ، والواحد منا لا يتضرر بالبذل ، وإن
قلّ وغمض مدرك ما يخصه من الضرر ، والرب تعالى منزّه عن
قبول الضرر .

وهذا يلزم المعتزلة إذا حسّنوا بالعقول وقبحوا ، وإن أزمنا ما قالوه
تقصّناه على الفور بعقاب أهل النار ، وقلنا : إذا أساء العبد شاهداً حسن

(١) ح زاد : وخلق القدرة
(٢) ل : يتهلف ؛ والثبت عن ح ، م

النفوس عنه (١) في مكارم الأخلاق ، مع تعريض السيد لضرر المغايظ (٢)
بترك الإتيان والتشفي ، فما بال العصاة مخلدون في الأنكال والأغلال ،
وقد (٣) ندموا على ما قدموا ، والرب تعالى أرحم الراحمين ؟

وبما يخص به البصريون فيه (٤) إيضاح باب يمكن إفراده . وهو
أن نقول : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين ، وحسّنتم التكليف
لغيره المكلف للثواب الدائم . فإذا علم الرب تعالى أنه لو اخترم عبده
قل أن يناهز حُلْمَهُ لكان ناجياً ، ولو أمهله وأرخى طوله ، وأقدره ،
وملأ له النظر ويسره (٥) لعند وجدد ، فكيف يستقيم أن يقال أراد
الرب الخير لمن علم ذلك منه ؟ أم كيف يستجيز لبيب أن يقال الأصلح
تكليفه ، ولو اخترم لكان قد فاز ؟ وعند ذلك تحق الحقائق ،
وتضبط المضايق .

وها نحن نوضح الحق في هذا المجال (٦) بضرب مثال (٧) ، فنقول :
إذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمدّه (٨) بالأموال لطنى وآثر الفساد

(١) ل : عليه ؛ والثبت عن ح ، م

(٢) ل : المغايظ ؛ والثبت عن ح ، م

(٣) ل ، م : وندموا (بدون قد) ؛ والثبت عن ح

(٤) م : وفيه (٥) ل : وصيره ؛ والثبت عن ح ، م

(٦) ل عبارة : نوضح في هذا المجال ؛ وم عبارة : نوضح هذا المجال ؛
والثبت عن ح

(٧) ح : يضرب من المثال (٨) م : أمد

وتنكب الرشاد، ولو أقتر^(١) عليه لصلح؛ فلو أراد إستصلاح ولده، فأمدّه بالمال، مع علمه بأنه يطغيه أو يرديه، فباضطرار نعلم أن التقدير أصلح له من السعة. ولو قال الوالد، وقد أمد ولده، وهياً له عُدَّة، وأحسن صفده: إنما قصدت أن أقيم أوده، مع علمي بخلاف ذلك، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل.

فإن قالوا: إنما لا يكون الأب ناظراً له، لأنه لا يحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رُشد في المال، والرب تعالى عالم بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو آمن. وهذا تلاعب بالدين؛ فإن العلم بمبلغ الثواب لا حكم له مع العلم بأنه لا يناله، فما يغني العبد علم الرب بمبلغ ثواب^(٢) لا يناله. والذي يوضح الحق في ذلك، أنه يحسن من النبي عليه الصلاة والسلام الدأب على دعاء من أعلمه الرب تعالى أنه لا يؤمن، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم ذاهلاً عن مبلغ الثواب الذي يتعرض المكلف له.

والذي يعضد ما قلناه، أن التكليف في حق من علم الرب تعالى أنه يكفر لو كان خيراً، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف، وعلم أنه لو بلغه لكفر، أن يرغب إلى الله تعالى في أن يبقيه حتى يكفر، إذ حق

(١) م: قتر. ويقال أقتر لإقتارا، وقتر تقيرا بالنشيد، وقتر بالتخفيف، أي ثلاث لغات
(٢) ح: ل: بمبلغ لا يناله؛ والثبت عن م

العبد أن يرغب إلى الله تعالى فيما هو الأصلح له، وعند ذلك يبطل القدر رأساً على أصول المعتزلة^(١).

ومما مخاطب به البصريين أن نقول: الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب، فأى غرض في تعريض العباد للبلوى والمشاق والبلاء؟ فإن قالوا: لا يتصف الرب تعالى بالإقتدار على ذلك، فإنا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلاً به، واستيفاء الحق المستحق أولى من قبول التفضل. قلنا: هذا قول من لم يقدر الله حق قدره، وما ذكرتموه إنما يشول إلى نفي قبول المنن، وذلك بين الأكفاء والأضراب، ومن الذي يستكبر، وهو عبد مرئوب، من قبول فضل الله؟

والدليل عليه أن الرب تعالى متفضل، بابتداء التكليف عندكم منفاشر البصريين^(٢)، فالثواب مترتب على ما الله تعالى متفضل بأصله. ثم نقول: نسيتم أصولكم في الرجوع إلى الشاهد. ومعلوم أن ملكاً لو زماننا لو تفضل على واحد، وأكرم مثواه، وأجزل جائزته، وأعلى رتبته، واستأجر أجيراً ثم وافاه أجره بعد عرق الجبين وكدة اليمين، فالتفضل عليه أحق بكونه محظوظاً مرعياً ملحوظاً؛ وسنعود إلى ذلك إن شاء الله عز وجل.

(١) م: عبارته: يبطل القدر على أصول المعتزلة رأساً
(٢) ل: المعتزلة؛ والثبت عن ح، م؛ وهو المناسب للسياق

ثم نقول : العجب كل العجب ممن يقول تعريض من يكفر
للهلك أصلح له من التفضل عليه ! ولا مزيد على ذلك في عمى البصائر
وقانا الله البدع .

فصل

[القول في اللطف]

اللطف عند المعتزلة ، هو ^(١) الفعل الذي علم الرب تعالى أن العبد
يطيعه عنده ، ولا يتخصص ذلك بجنس ، ورب شيء هو لطف في
إيمان زيد ، وليس بلطف في إيمان عمرو .

وقد يطلق اللطف مضافاً إلى الكفر ، فيسمى ما يقع الكفر
عنده لطفاً في الكفر . ثم من أصل المعتزلة أنه يجب على الله تعالى
أقصى اللطف بالمكلفين ، وقالوا على منهاج ذلك : ليس في مقدور
الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا ، تعالى الله عن قولهم
علواً كبيراً .

وأما أهل الحق ، فاللطف عندهم خلق قدرة على الطاعة ^(٢) ، وذلك
مقدور لله تعالى أبداً . فنقول للمعتزلة : لم ^(٣) أوجبتم اللطف

(١) ح نقص : هو (٢) ح عبارته : خلق قدرة الطاعة

(٣) ل نقص : لم ؛ والمثبت عن ح ، م

في الدين ؟ وهلا قلتم إنه يقطع اللطف تعظيماً للمحنة ، وتعريضاً ^(١)
للمكلفين لمعظم المشقات ، وقطع الألفاف تعريضاً للشواب الأجل ؟
فإن قالوا : الغرض أن يؤمنوا ، قلنا : فأى غرض في تكليف من
لا يؤمن ؟ وإذا حكمنا العقول فاخترام ^(٢) من هذه سبيله هو اللطف
بما دون تعريضه للتكليف ، مع العلم بأنه لا لطف في المعلوم يؤمن
للتكليف عنده ؛ فهذا مبلغ غرضنا في الصلاح والأصلح واللطف .

(١) ل : وتعريضاً ؛ والمثبت عن ح ، م

(٢) ل : فاخترام به من هذه سبيله ؛ والمثبت عن ح ، م

القول في اثبات النبوءات

إثبات النبوءات من أعظم أركان الدين ، والمقصود منه في الحقيقة
 يحصره خمسة ^(١) أبواب : أحدها إثبات جواز انبعاث الرسل رداً على
 البراهمة ؛ والثاني المعجزات وشرائطها ، وفيه تبين تميزها عن
 الكرامات والسحر ، وما يتميز ^(٢) به مدعى النبوة ؛ والثالث في
 إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ^(٣) ؛ والرابع في تخصيص
 نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالآيات ، والرد على منكريها من
 أهل الملل ؛ والخامس الكلام في أحكام الأنبياء . وما يجب لهم وما
 يجوز عليهم .

فصل ^(٤)

[في إثبات جواز النبوءات]

قد أنكرت البراهمة النبوءات ، وجحدوها عقلاً ، وأحالوا انبعاث
 بشر رسولاً . ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم ، ونفصّل ^(٥) عنها

(١) ح ، م قصا : خمسة (٢) ح : وما يعتبر ؛ م : وما يقتضيه مدعى الروية
 (٣) ح : الرسل (٤) ل : القول وما أثبتناه عن ح
 (٥) ح ، ل : وتنفى ؛ والتبت عن م

أولاً : فما استرحون إليه أن قالوا : لو قدرنا ورود نبي لم يخل ما جاء به
 من أن يكون مستدركا بقضية العقل ، أو لا يكون مستدركا بها . فإن
 كان ما جاء به مما يوصل العقل إليه ، فلا فائدة في ابتعائه ، وما يخلو عن
 عرض صحيح عبث وسفه ، وإن كان ما جاء به مما لا يدل عليه العقول ،
 فلا تلقى بالقبول ، فإنما المقبول مدلول العقول .

وشبه البراهمة مبنية على تحسين العقول وتقييحها ، ولو نازعناهم في
 ذلك لم تستمر لهم شبهة ولكننا نسلم لهم ^(١) جدلاً يقتضيه العقل ، وأن
 لا يكون مستدركا هذا الأصل ، ونبين بطلان ما يعولون عليه مع
 تليينه ، فنقول :

لا يمتنع تأكيد أدلة العقول بما جاء به الرسول ، وهذا بمثابة قيام
 أدلة عقلية على مدلول واحد ، وإن كان الاكتفاء يقع بدلالة واحدة
 فلا يحمل ماعداها عبثاً . ثم لا يمتنع أن يقع في معلوم الله تعالى أن الرسول
 إذا ابتعث كان ابتعائه لطفاً في الأحكام العقلية ، وينتدب العقلاء
 لمقتضى إرسال الرسول ، فإذا لم يمتنع ما قلناه بطل إدعاؤهم بخلو الإبتعاث
 عن غرض .

ثم نقول : لم زعمتم أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم إذا

(١) ح ، م زادا : هذا الأصل

لم يكن مدلول العقل كان باطلا؟ وبم تنكرون على من يزعم أن ذلك
يجرى مجرى ما لو تقدم عليل إلى طبيب يسأله عما يصلح له، فهو على
الجملة يعلم أن المبتنى ما يشفيه^(١)، ولكن لا يتعين له ما فيه شفاؤه له
والطبيب ينص له على ما يشفيه. وكذلك المبعوث إليهم لا يتعين لهم
قبل البعثة ما يصلحهم مما يتبعث الرسول فيه، فإذا أرسل نص على
المرشد وأوضح مناهج المقاصد.

ويقال لهم: لم زعمتم أن العقول تغني عن اتباع الرسول صلى الله
عليه وسلم؟ فهلا جوزتم إرسال الرسل لتبيين الأغذية والأدوية لا
وتمييزها عن السموم المؤذية والأبنة المضرة، وشيء من ذلك لا يستدرك
عقلا؟ فإن قالوا: أطول^(٢) التجارب يرشد إلى هذه المذاهب، قلنا:
عدم^(٣) التجارب إلى استقرارها يفرض إلى المعاطب واقتحام المضار
ولو ثبت الإرشاد أولا، لما مست الحاجة إلى معاطات السموم وتمييزها
عما عداها.

ومما تمسكوا^(٤) به أن قالوا: ألقينا الشرع عندكم مشتملا على أمور
مستقبحة عقلا، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش، ولا يندب
إلى القبائح، قالوا: فيما تشتمل عليه الشرائع ذبح البهائم واستخراجها،

(١) ح زاد هنا: فكذلك المبعوث إليهم (٢) م نقص: أطول

(٣) م نقص: عدم (٤) م: يتمسكون

والعقل قاض بقبح ذلك؛ قلنا: ما ذكرتموه ينعكس عليكم بإيلام الله
تعالى البهائم والأطفال الذين لم يقتربوا ذنباً ولم يحتقبوا وزراً. فإن قالوا:
ذلك عن الله حكمة، قلنا: فما كان حكمة من فعله، لم يبعد كون الأمر
بأيضاً حكمة، وهذا القدر مغن في غرضنا.

وربما يشيرون إلى تخيلات لا يتشاغل بأمثالها لبيب، فيقولون:
الشرائع ما تردع^(١) منه العقول، كالانحناء في الركوع، والانكباب
على الوجه في السجود، والتحصير، والتعري، والهرولة، والتردد بين
جبلين، ورمي الجمار من غير مرمى إليه، إلى غير ذلك مما يهزون به.
نـ والوجه معارضتهم بما^(٢) لا يجدون منه مخلصاً، فنقول: الرب
تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعمره، ويتركه كلحم على وضم والسوء
منه بادية، ولو عرى واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومواراة
سوءاته لكان ملوماً، والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء، لا يسأل عما
يفعل وهم يسألون. وهو^(٣) الذي يسلب العقول، ويضطر المجانين إلى
معاطونته مما^(٤) تبقى مضرتة^(٥)، مع القدرة على أن يكمل عقولهم.

(١) ل: ما تردع (بتقديم الدال على الراء)؛ والمثبت عن ح، م

(٢) ل: فياء. والمثبت عن ح، م

(٣) ح عبارته: ومن هو الذي ... الخ

(٤) ل: ما؛ والوجه ما أثبتناه

(٥) ح، م، قضا: ما تبقى مضرتة

فإذا لم يبعد ما ضربنا فيه الأمثلة ، أن يكون فعلا لله تعالى ، لم يبعد أيضا وقوعه مأمورا به .

فإن قالوا : إذا وقع ما ذكرتموه في أفعال الله تعالى ، ففيه مصالح خفية هو المستأثر بعلمها ، قلنا : فالتزموا مثل ذلك في الأمر بما استبعدتموه .

وللقوم شبه تتعلق بالمطاعن في المعجزات ، ونحن نذكر عمدتهم منها في تضاعيف الكلام إن شاء الله عز وجل .

والدليل على جواز إرسال الله الرسل وشرع الملل ، أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها ، كاجتماع الضدين ، واقلاب الأجناس ونحوها ، إذ ليس في أن يأمر الرب تعالى عبداً^(١) بأن يشرع الأحكام ، ما يمتنع من جهة التحسين والتقييح .

فإذا تبين ذلك ؛ قلنا : بعده مسلكان ؛ أحدهما أن ننفي أصل التقييح والتحسين عقلا ، فلا يبقى بعده إلا القطع بالجواز ؛ والثاني أن نسلم التقييح جدلا ، ونقول : الإرسال ليس مما يقبح لعينه^(٢) ، بخلاف الظلم ، والضرر المحض ، ونحوها ، ولا يتلقى قبحه بأمر يتعلق بغيره ؛ فإنه لا يمتنع أن يقع في المعلوم كون الانبعاث لطفاً ، يؤمن عنده العقلاء

(١) ح زاد : من عبيده

(٢) ح زاد : عقلا

ويؤمنون قضيات العقول ، ولولاه لجحدوا وعندوا . فهذا قاطع في إثبات جواز^(١) النبوءات .

ومن القواطع في ذلك إثبات^(٢) المعجزات كما نصفها ، ودلالاتها على صدق المتحدى^(٣) . وإذا أوضحنا كونها أدلة على صدق مدعى النبوة ، ففي^(٤) ذلك أبين رد على منكرى النبوة .

فصل^(٥)

[في المعجزات وشرائطها]

اعلموا أولا أن المعجزة مأخوذة لفظاً من العجز ، وهي عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجاوز ؛ فإن المعجز على التحقيق خالق المعجز ، والذين يتعلق التحدي بهم لا يعجزون عن معارضة النبي صلى الله عليه وسلم . فإن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقدورات البشر ، فلا يتصور أيضاً عجز المتحدين بالمعجزات ، فإن العجز يقارن المعجوز^(٦) عنه . فلو عجزوا عن معارضة ، لوجدت المعارضة ضرورة ، والعجز مقترن بها على ما تفصيلناه في كتاب القدر . فالمنعني بالإعجاز الإنباء عن

(١) ح نقص : جواز

(٢) ح ، م : قيام

(٣) ح : المتحدين

(٤) ل : في ذلك ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٥) ل : القول ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٦) ل : المعجز عنه ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذي هو ضد القدرة؛ وقد يتجاوز بإطلاق العجز على انتفاء القدرة، كما يتجاوز بإطلاق الجهل على انتفاء العلم. ثم في تسمية الآلة معجزة تجوز آخر أيضاً، وهو إسناد الإعجاز إليها، والرب تعالى هو معجز الخلائق بها، ولكنها سميت معجزة لكونها سبباً في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق؛ ثم اعلّموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها. منها أن تكون فعلاً لله تعالى، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة، إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدّين دون بعض^(١). ولو كانت الصفة القديمة معجزة، لكان وجود الباري تعالى معجزاً وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعى النبوة: صدقت، على ما سنوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول، والذي ذكرنا جارٍ فيما لا يقع مقدوراً للبشر.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون المشي على الماء، والتصعد في الهواء، والترقي في جو السماء معجزة؟ قلنا: لا يبعد تقرير ذلك معجزة إذا تكاملت صفات المعجزات، والحركات في الجهات من قبيل مقصورات البشر. وأما نفس الحركات، فمن اعتقد كونها من فعل الله تعالى،

(١) ح قصص: دون بعض

لا يبعد أن يعتقد كونها معجزة من حيث كانت فعلاً لله تعالى، لا من حيث كانت كسباً للعباد، فتكون القدرة^(١) على هذا التقدير والمعجزات معجزات.

فإن قيل: لو ادعى نبى النبوة، وقال: آتيت أن يعتنق على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها، فذلك من الآيات الظاهرة^(٢)، وليست هي فعلاً، بل هي انتفاء فعل؛ وقد قال شيخنا رحمه الله: المعجزة فعل لله تعالى يقصد بثله التصديق، أو قائم مقام الفعل يتجه فيه قصد التصديق، وأشار إلى ما ذكرناه. والوجه عندي أن القعود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز، فرجع المعجز إلى الفعل. فإن قيل: إن القعود معتاد، والمعجز خارق للعادة؛ قلنا: القعود المستمر^(٣) مع محاولة القيام في أقوام لا يعمدون كثرة خارق للعادة؛ فهذا شريطة المعجزة.

ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة، إذ لو كانت عامة معتادة لستوى فيها البار والفاجر، والصالح والطالح، ومدعى النبوة المحق والمفتري بدعواه^(٤)، لما أفاد ما يقدر معجزاً تمييزاً وتنصيهاً على الصادق، ولا خفاء بذلك فنطنب فيه.

(١) م: القدر

(٢) ح قصص: المستمر

(٣) ح زاد: فيها

(٤) ح، م: الباهرة

(٤) ح قصص: «بها»؛ م: «أورد عوضاً عنها» فيها

وللبراهمة أسولة يجب الاعتناء بها الآن^(١) منها أن قالوا : خرق العوائد لا ينضبط ، فإن ما يوجد على الدور مرة أو مرتين ، لا يخرج عن^(٢) قبيل الخوارق ، وإذا تكرر وتوالى صار معتاداً ، ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ويخرجه عن^(٣) الخوارق ، فالقول فيه مستند إلى جهالة .

وهذا لا محصول له ، وهو تحويم^(٤) على جحد ضرورات العقول بتخييل ليس له تحصيل ؛ فإننا باضطراب نعلم أن إحياء الموتي وفق البحر وماشيهما ليس من الأفعال المعتادة ، وعدم انحصار الأعداد التي تلحقها بالمعتاد لا يدرأ هذه الضرورة ، ورب شيء لا تنضبط عدته ولا تكيف صفته ، وإن كان معلوماً باضطراب . وهذا بمثابة إفشاء الأخبار المتواترة إلى العلم الضروري بالمخبر عنه ، فلو أردنا ضبط أقل عدد يحصل التواتر بأخبارهم لم نجد إلى ذلك سبيلاً ، وليس عدد فيه أولى من عدد .

وأقصى ما نذكره أن الأعداد التي ورد الشرع بها في الشهود ليست عدد التواتر ، ثم ليس لنا بعدها عدد يقطع به . ومن خاطب غيره بما تحشمه فغضب ، استيقن على الضرورة غضبه . ولا يمكن ربط العلم بغضبه على احمراره أو صفة أخرى من صفاته ، فإن كل صفة يشار إليها قد توجد في غير حالة الغضب .

(١) ل : لأن ؛ والثبت عن ح ، م (٢) م : من (٣) م : تحريم

وإن قالت البراهمة : في أصلكم أن خرق العوائد وقلبها مقدور لله تعالى ، فليس من المستحيل أن تطرد عادة ثم يعهد مثلها ، ولو اطردت لخرجت عن كونها معجزة . فإذا ادعى بنى الرسالة ، وتشبث بما يخرق العادة ، فما يؤمننا أن يكون^(١) ذلك أول عادة ستطرد ، ولو اطردت لما كانت آية . والقول في التَّقْصِي عن ذلك يطول .

وأقرب شيء في ردِّهم أن تقول : لو قال نبي آتني أن يقلب الله عادة معتادة ويطردها ، لكان ذلك أحق المعجزات بالدلالة على النبوءات . ولئن دل نادر واحد مع عود العادة إلى الاطراد ، فلأن تدل عادة مطردة على مناقضته التي سلفت أولى . ثم إن استمر تمويههم في نادر يتحدى به نبي ، فما قولهم فيه إذا بدر منه ذلك النادر ، ثم انطوت أيام ودهور ، ولم يعهد لذلك النادر كرور ، فقد خرج عن أن يكون^(٢) ابتداء عادة عوادة .

ومن أعظم شبههم في ذلك ، أن قالوا : كيف يتيقن^(٣) العاقل كون ما جاء به النبي خارقاً للعادة ، وقد استقر^(٤) في نفسه ما اطلع الحكماء عليه من خواص الأجسام وبدائع التأثيرات ، حتى توصلوا إلى قلب النحاس

(١) ل : أن يكون من ذلك ؛ والعبارة كما هي مثبتة عن ح ، م

(٢) ح : عن كونه

(٣) ح ، م . يستيقن (زيادة السين المهملة)

(٤) ل : استقرت (زيادة التاء الثانية) ؛ والثبت عن ح ، م

ذهبا إريزا ، أوجر الأجسام الثقالة بالأدوات الخفيفة ، إلى غير ذلك من بدائع الحكم وتناجج الفكر الثاقبة ؟ هذا ، ومما استفاد في البرية حجر له خاصيته في جذب الحديد ، فما يؤمننا أن يكون مدعى النبوة قد عثر على سر من هذه الأسرار وتظاهر به ؟

قلنا : هذا يجر إلى إنكار البداية والتشكك في الضروريات ، وكل نظر يجر إلى دفع ضرورة فهو الباطل دون الضرورة . وبيان ذلك ، أنا باضطراب نعلم أنه ليس في القوى البشرية والفكر الحكيم إحياء العظام بعد ما رمت ، وإبراء الأكهم والأبرص^(١) ، وقلب العصا حية تتلقف ما يأفك السحرة ؛ ومن جوز التوصل إلى مثل ذلك بالحكم ، ودرك الخواص فقد خرج عن حيز العقلاء .

وينبغي أن لا يبعد أن يكون في طرف من أطراف الأرض صقع تنبت فيه الحيوانات وتنمو نمو النباتات ، حتى إذا التأم النبات علقت الحيوانات وجاءت بالحكم والآيات ، إلى غير ذلك من الجهالات .

ثم إذا تحدى النبي بشيء قدرناه خارقا ، فلو لم يكن خارقا لاشرأبت النفوس لمعارضته ، وانصرفت الدعاوى إلى فضحه وحطه عن دعواه . فإذا ذاعت الدعوى وشاعت آيتها والتحدى بها وتمجيز

(١) م نقص : الأبرص .

المخلاق عن الإتيان بمثلها ، استبان بذلك أنه من الخوارق ، وهذا القدر غرضا في ذلك .

والشريطة الثالثة للمعجزة أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه^(١) ؛ وهذه الشريطة تنقسم إلى أوجه لا بد من الإحاطة بها . منها أن يتحدى النبي بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه ، فلو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت فلا تكون الآية معجزة . وإنما قلنا ذلك لأن المعجزة تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره ، ولا يتأتى ذلك دون التحدى . فإن من ادعى أنه رسول الملك ، وقال برأى منه ومسمع : إن كنت رسولا فقم واقعد ففعل^(٢) الملك ذلك ، كان ذلك بمثابة قوله : صدقت . ولو لم يدع الرسول ذلك ، بل ادعى الرسالة مطلقا ، وقام الملك وقعد لما كان ذلك دالا على تصديقه فلا بد من التحدى إذا .

ثم يكفي في التحدى أن يقول : آية صدق أن يحيي الله هذا الميت ، وليس من شرط التحدى أن يقول : هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها ؛ فإن الغرض من التحدى ربط الدعوى بالمعجزة ، وذلك يحصل دون أن يقول : ولا يأتي أحد بمثلها ؛ فهذا وجه من وجوه تعلق المعجزة بالدعوى .

(١) ل ، م : عليه ؛ والثبت عن ح . (٢) ل : ففعل ؛ والثبت عن ح ، م .

ومن وجوهه أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى، فلو ظهرت آية أولاً وانقضت، فقال قائل: أنا نبي والذي مضى كانت معجزتي، فلا يكثر به، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه. فإن قيل: إذا نظرنا إلى صندوق وألفيناه خلوا، وأقفلناه وتركناه بمرأى منا^(١)؛ فقال مدعي النبوة: آية نبوءتي أنكم تصادفون في هذا الصندوق ثياباً، فإذا فتحنا الصندوق وألفينا المتاع كما وصف كان ذلك آية. قلنا: نحن وإن كنا نجوز^(٢) تقدم اختراع ذلك المتاع على دعواه، ولكن قوله المبني على الغيب آية، وذلك مطابق لدعواه، فاعلموا^(٣).

فإن قيل: هل يجوز استيخار المعجزة عن دعوى النبوة؟ قلنا: إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية. وذلك مثل أن يقول النبي: آية صدق انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح؛ فإذا وقع ذلك^(٤) كما وعد، وكان خارقاً للعادة، كان^(٥) آية.

فإن قيل: لو قال مدعي النبوة ستظهر آيتي بعد موتي بوقت ضربه، فإذا وقع ما قاله بعد الوفاة على حسب دعواه، كان ذلك خارقاً للعادة؛ فالوجه عندي في ذلك أن تقول: إن كلف الناس التزام الشرع ناجزاً،

(١) م: دبراً منا

(٣) ح ٤ م: فاعلموه

(٥) ح زاد: ذلك

(٢) ل: فإن كنا نجوز الخ؛ والمثبت عن ح ٤ م

(٤) ح عبارته: فإذا وقع ما وعد كما وعد

والآية موقوفة، فقد كلفهم شططاً؛ وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية صح ذلك. والقاضي أبو بكر رضي الله عنه منع ماصحته، ولا وجه لمنعه، والحق أحق أن يتبع.

ومن وجوه تعلق المعجزة بالتصديق، أن لا تظهر مكذبة للنبي، مثل أن يدعي مدعي النبوة، فيقول: آية صدقي أن ينطق الله يدي، فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه وقالت: اعلموا أن هذا مفتر^(١) فاحذروه، فلا يكون ذلك آية. ولو قال: آيتي أن يحيي الله هذا الميت، فأحياه الله تعالى فقام وله لسان زلق، فقال: صاحبكم هذا متخرص، وقد بعثنى الله تعالى لأفضحه^(٢) ثم خر صمغاً، فقد قال القاضي رضي الله عنه: هذه آية مكذبة لا تدل.

والذي عندي في ذلك أن التكذيب إن كان خارقاً للعادة فهو الذي يقدح في المعجزة، وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب. فأما الميت إذا حي وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة. وللنبي أن يقول: إنما الآية إحياء وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة.

(١) ل: لمفر؛ والمثبت عن ح ٤ م

(٢) ل: لأفضحه؛ والمثبت عن ح ٤ م

فصل (١)

في إثبات الكرامات وتميزها من المعجزات

(٢) فالذي صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات في حق الأولياء (٣)، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك، والأستاذ أبو اسحاق رضى الله عنه يميل إلى قريب من مذاهبهم (٤).

ثم مجوزو الكرامات تحزبوا أحزاباً. فمن صائر إلى أن شرط الكرامة الخارقة للعادة أن تجرى من غير إشار واختيار من الولي، وصار (٥) هؤلاء إلى أن الكرامة تفارق المعجزة من هذا الوجه، وهذا غير صحيح لما سنذكره. وصار صائر إلى تجويز وقوع الكرامة على حكم الاختيار، ولكنهم منعوا وقوعها على قضية الدعوى؛ فقالوا (٦): لو ادعى الولي الولاية، واعتضد (٧) إشار دعوته (٨) بما يخرق العادة، فإن ذلك ممتنع، وهؤلاء يقدرّون ذلك تمييزاً بين الكرامة والمعجزة. وهذه الطريقة غير مرضية أيضاً، ولا يمتنع عندنا ظهور خوارق العوائد مع الدعوى المفروضة.

(١) ح : باب

(٢) ح : ابتداء الكلام بكلمة « فصل » ؛ وم عبارته : ما صار إليه ... الخ

(٣) م عبارته : انخراق العادات في الأولياء وأطبقت ... الخ

(٤) ح : قريب من مذاهبهم (٥) ل : صار (بدون الواو) ؛ والثبت عن ح م

(٦) ل : فقال ؛ وما أثبتناه عن ح م (٧) ل : وأشهر ؛ وما أثبتناه عن ح م

(٨) ح : م : إثبات دعواه

وصار بعض أصحابنا إلى أن ما وقع معجزة لنبي، لا يجوز (١) وقوعه كرامة لولي؛ فيمتنع عنده هؤلاء أن ينفلق البحر، وتنقلب العصائباناً، ويحيي الموتى كرامة لولي (٢)، إلى غير ذلك من آيات الأنبياء؛ وهذه الطريقة غير سديدة أيضاً. والمرضى عندنا، تجويز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات.

وغرضنا من تزييف هذه الطرق وإثبات (٣) الصحيح عندنا، والميز بين الكرامة والمعجزة، يستبين بذكرنا محمد (٤) نقاة الكرامة؛ وتقصينا عنها، وتمويلنا على القواطع (٥) في إثباتها.

فما تمسك به نقاة الكرامة (٦) أن قالوا: لو جاز انخراق العادة من وجه (٧)، لجاز ذلك من كل وجه، ثم يجر مقاد ذلك إلى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد (٨) ولي، وذلك يفضي إلى تكذيب النبي المتحدى بآيته، القائل لمن تحداه: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به. فلو جاز إثبات الولي بمثله، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الإقراء.

وهذا تمويه لا تحصيل (٩) له، إذ لا خلاف في أن الشيء الواحد من خوارق العوائد يجوز أن يكون معجزة لنبي بعد نبي، ثم لا يكون

(١) ح م : لا يجوز تهدير وقوعه (٢) ح م : كرامة لولي

(٣) م : وإشار (٤) م : محمد

(٥) م : القاطع (٦) م : الكرامات

(٧) ح م : زادا : لولي (٨) م : نفس : يد (٩) ح : لا يحصل له

ظهوره ثانياً مكذباً لمن تحدى به أولاً . فإن قالوا : النبي يقيد دعواه في خطاب من تحداه ، ويقول : لا يأتي أحد بمثل ذلك إلا من يدعي النبوة صادقاً في دعواه . قلنا إن ساغ تقييد الدعوي بما ذكرتموه ، فلا يمتنع أيضاً أن يقول النبي لا يأتي بمثل ذلك متنبئ ولا ممخرق^(١) مفتر ، ولا من يروم تكذيبه ؛ وتخرج الكرامات عن هذه الجهات . وليس تقييد أولى من تقييد .

ومما احتجوا به ، أن قالوا : لو جوزنا انخراق العوائد للأولياء ، لم نأمن في وقتنا وقوعه ، وذلك يؤدي إلى أن يتشكك اللبيب في جريان دجلة دماً عبيطاً ، وانقلاب الأطواد^(٢) ذهباً إبريزاً^(٣) ، وحدث بشر من غير إعلاق وولادة ، وتجوز ذلك سفسطة وتشكك في الضروريات . قلنا : هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في زمان الأنبياء ؛ فإن الذين كانوا في مدة الفترة ، وهي ما بين العروج بعيسى عليه السلام إلى ابتعات^(٤) محمد صلى الله عليه وسلم ، كان لا يسوغ منهم تجويز ما منعم تجويزه في^(٥) محاولة دفع الكرامات . ولما ابتعث النبي ، وظهرت

(١) ل : مخرق (بيم واحدة) ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) م : أطواد

(٣) ح ، م : قصا : إبريزا ؛ وهنا في « ح » عبارة مكررة هي : وانقلاب أطواد ذهباً لم نأمن في وقتنا وقوعه . وذلك يؤدي إلى أن يتشكك اللبيب في جريان دجلة دماً عبيطاً وانقلاب أطواد ذهباً إبريزاً .

(٤) م : زاد : الرسول

(٥) ح : من

الآيات ، وانخرقت العادات ، استل عن صدور العقلاء الأمن من وقوع خوارق العوائد .

وهذا سبيلنا في الذي دفعنا إليه ، فنحن الآن على أمن من أن ما قدره لا يقع . فإن قدر الله وقوعه قلب العادة ، وأزال العلوم الضرورية بأن ما^(١) قدره لا يقع . فقد بطل ما قالوه ، واستبان بانفصالنا عنه أصل في الكرامة^(٢) .

فإن قيل : ما دليلكم على تجويزها ؟ قلنا : ما من أمر يخرق العوائد إلا وهو مقدور للرب تعالى ابتداء ، ولا يمتنع وقوع شيء لتقييد عقل لما مهدناه فيما سبق . وليس في وقوع الكرامة ما يقدر في المعجزة ؛ فإن المعجزة لا تدل لعينها ، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة^(٣) ونزولها منزلة التصديق بالقول . والملك الذي يصدق مدعى الرسالة بما يوافقه وبما^(٤) يطابق دعواه ، لا يمتنع أن يصدر منه مثله إكراماً لبعض أوليائه . ولا يقدر مرام الإكرام في قصد التصديق ، إذا أراد التصديق ، ولا خفاء بذلك على من تأمل .

فإن قيل : فما الفرق بين الكرامة والمعجزة ؟ قلنا : لا يفرقان في جواز العقل ، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة .

(١) م : عبارته : بأن قدره وقوعه

(٢) ح ، م : قصا : الرسالة

(٣) م : الكرامات

(٤) م : ويطابق

واستدل^(١) مثبتو الكرامات بما لا سبيل إلى دزئه في مواقع السمع . فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى جحده ، وما كانوا^(٢) أنبياء إجماعا . وكذلك خصت مريم عليها السلام بضروب من الآيات ؛ فكان زكريا صلوات الله عليه يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء ، ويقول معجبا^(٣) : « أنى لك هذا »^(٤) . وتساقط عليها الرطب الجنى^(٥) ، إلى غير ذلك من آياتها . وكذلك أم موسى عليها السلام ، ألهمت في أمره بما لا خفاء به . وجرى من الآيات في مولد الرسول عليه السلام ما لا ينكره منتم إلى الاسلام ، وكان^(٦) ذلك قبل النبوة ، والانبعاث والمعجزة لا تسبق دعوى النبوة كما قدمناه .

فإن تصف بعضهم وزعم أن الآيات التي استدللنا بها كانت معجزات لبني كل عصر ، فذلك إقتحام للجهالة^(٧) . فإننا إذا بحثنا عن المصور الخالية ، لم نلف الآيات التي تمسكنا بها مقترنة بدعوى ، بل كانت تقع من غير تحد لم تحد . فإن قالوا : إنما وقعت للأنبياء دون دعواهم فشرط^(٨) المعجزة الدعوي ، فإذا فقدت كانت خوارق

(١) م : استدل (بدون الواو)

(٣) م : متعجبا

(٥) م عبارته : وتساقط الرطب الجنى عليها

(٧) ح ٤ م : للجهالات

(٢) ح ٤ م : كان ؛ والثبت عن م

(٤) آل عمران م ٣ : ٣٧

(٦) ح ٤ م : قصا : كانت

(٨) ح ٤ م : بشرط ؛ والثبت عن م

العادات كرامة للأنبياء ، ويحصل بذلك غرضنا في إثبات الكرامات ولم يكن في وقت مولد الرسول نبى تستند^(١) إليه آياته . فقد وضحت الكرامات جوازا ووقوعا ، عقلا وسمعا .

فصل

[السحر وما يتصل به]^(٢)

[هذا الفصل]^(٣) في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزة^(٤) ونذكر فيه إثبات الجن والشياطين والرد على منكريهم . فأما السحر فتأبى ، ونحن نصفه أولا ، ثم ندل عقلا على جوازه ونتمسك بموارد السمع^(٥) على وقوعه ونذكر تمييزه عن المعجزة في خلال^(٦) الكلام . فلا يمتنع أن يترقى^(٧) الساحر في الهواء ، ويتطرق في جو السماء^(٨) ويسترق ويتوغل في [الكواء]^(٩) والخواجات^(١٠) ، إلى غير ذلك مما هو من قبيل مقدورات البشر ، إذ الحركات في الجهات من

(١) م : وينسب

(٢) عنوان الفصل في « ح » في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزات

(٣) (هذا الفصل) زدنا هذه العبارة لأن سياق الكلام يتطلبها

(٤) ح ٤ م : المعجزات

(٥) ح : الفرع

(٦) م : خلل

(٧) م : يرقى

(٨) م عبارته : ويخلق في لوح السماء

(٩) ل : الكواء ؛ وفي ح ٤ م : الكوات . وفي كتب اللغة : الكوة : بفتح الأول

ويضم الحرق في الحائط والجمع كوى وكواء بفتح الكاف وكسرها فيها

(١٠) م : الخراجات . والخوطة كوة تؤدي الضوء إلى البيت

قيل مقدورات الخلق^(١). ولا يمتنع عقلاً أن يفعل الرب تعالى عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاعتدال عليه، فإن كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله تعالى عندنا.

والدليل على جواز ذلك، كالدليل على جواز الكرامة. ووجه الميزان هنا بين السحر والمعجزة كوجه الميزان في الكرامة^(٢)، فلا وجه^(٣) إلى إعادته. وقد شهدت شواهد سمعية^(٤) على ثبوت السحر؛ منها قصة هاروت وماروت، ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودي^(٥) لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه سحره على مشط ومشاقة تحت راعوفة في بئر ذروان^(٦). وسحر ابن عمر^(٧) فتوعلت يده، وسحرت جارية عائشة رضي الله عنها.

واتفق الفقهاء على وجود^(٨) السحر واختلفوا في حكمه، وهم أهل

(١) ح: البشر م: قص: في الكرامة، وزاد ثم

(٣) ح، م: فلا حاجة

(٤) ل: قص: سمعية؛ والثابت عن ح، م (٥) م: قص: اليهودي

(٦) الشط مثله الميم آلة يمشط بها، وسلاميات ظهر القدم، ومن الكف عظم عريض. والمشاقة كثامة ما سقط من الشعر أو الكتان عند المشط، أو ما طار، أو ما خلس. وراعوفة البئر وأرعوقها صخرة تترك في أسفل البئر يجلس السقي عليها حين التنقية أو تكون على رأس البئر يقوم عليها السقي. وبئر ذروان بفتح وسكون أو ذو أروان بسكون الراء وقيل بتجريكه أمسح، بئر المدينة.

(٧) م: زاد: يده (٧) م: قص: وجود

الحل والعقد، وبهم ينعقد الإجماع، ولا عبرة مع اتفاقهم بحالة المعتزلة فقد ثبت السحر^(١) جوازا ووقوعا.

ثم اعلّموا أن السحر لا يظهر إلا على فاسق، والكرامة لا تظهر على فاسق، وليس ذلك من مقتضى العقل، ولكنه متلق من إجماع الأمة. ثم الكرامة وإن كانت لا تظهر على معطن بفسقه، فلا تشهد بالولاية على قطع، إذ لو شهدت بها لأمن صاحبها العواقب، وذلك لم يجز لولي في كرامة اتفاقا.

فإن قيل: يبنوا^(٢) مذهبهم في الجن والشياطين، قلنا: نحن قائلون بثبوتهم، وقد أنكرهم معظم المعتزلة، ودل إنكارهم إياهم على قلة مبالاتهم، وركاكة دياتهم، فليس في إثباتهم مستحيل عقلي. وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم. وحق اللبيب والمعتصم بحبل الدين، أن يثبت ما قضى العقل بجوازه، ونص الشرع على ثبوته. ولا يبقى لمن ينكر إبليس وجنوده، والشياطين المسخرين^(٣) في زمن سليمان، كما أنبأ عنهم أي من كتاب الله تعالى لا يحصيها^(٤)، مُسَكَّة في الدين، وعُلقة يتشبث بها، والله الموفق للصواب، وهذا^(٥) غرضنا من هذا الباب.

(١) م: قص: فقد ثبت السحر (٢) ل: ثبتوا؛ وما أثبتناه عن ح، م

(٣) م: المسخرين (٤) م: قص: لا يحصيها (٥) م: فهذا

باب (١)

القول (٢) في الوجه الذي منه تدل المعجزة (٣) على صدق

الرسول (٤) صلى الله عليه وسلم

اعلموا ، أرشدكم الله تعالى ، أن المعجزة لا تدل على صدق النبي ، حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها . فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه (٥) ، ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه ، وليس كذلك سبيل المعجزات .

وبيان ذلك بالمثل في الوجهين أن الحدوث لما دل على المحدث ، لم يتصور وقوعه غير دال عليه ، واتقلاب العصا حية ، لو وقع بدياً من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي ، لما كان دالاً على صدق مدع فقد خرجت المعجزات (٦) عن مضاهات دلالات القول .

فإن قيل : فما وجه دلالتها إذا ؟ قلنا : هذا مما كثرفه خبط من لا يحسن علم هذا الباب . والمرضى عندنا أن المعجزة تدل على الصدق (٧)

(١) م نقص : باب

(٢) م عبارته : الذي يدل منه المعجزة

(٣) م : لغية

(٤) م نقص : على الصدق

(٥) ح نقص : القول

(٦) ح ، م : النبي

(٧) م نقص : المعجزات

من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول ، وغرضنا يتبين (١) بفرض مثال ، فنقول :

إذا تصدر ملك للناس ، وتصدر لتلج عليه رعيته ، واحتفل الناس واحتشدوا (٢) ، وقد أرهق الناس شغل شاغل .

فلما أخذ كل مجلسه ، وترتب الناس على مراتبهم (٣) انتصب واحد من خواص الملك ، وقال (٤) : معاشر الأشهاد ! قد حل بكم (٥) أمر عظيم ، وأظلم خطب جسيم ، وأنا رسول الملك إليكم ، ومؤمنه لديكم ، ورقيبه عليكم ، ودعواى هذه بمرأى من الملك ومسمع . فإن كنت أيها الملك صادقاً في دعواى ، تخالف عادتك وجانب سجيّتك ، وانتصب في صدرك وبهوك (٦) ، ثم أقعد ، ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه (٧) ، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه وينزل (٨) الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح (٩) بالتصديق . فهذه العمدة في ضرب المثال ، وها نحن نبني عليه أسولة ونتفصى منها (١٠) ، ويندرج تحت ما نطرده أغراض يعظم خطرهما .

(١) م : بين

(٢) ح : مجالسهم

(٣) م : قد حزبك

(٤) ل : ومطابقة ما هواه ؛ والثبت عن ح ، م

(٥) ح : الصريح

(٦) م عبارته : واحتفل المجلس واحتشد

(٧) ل : وقال ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٨) ل : وبهرك والثبت عن ب ، ح ، م

(٩) م : وتنزّل

(١٠) ح ، م : عنها

فمن أم الأسئلة ما أدلى^(١) به المعتزلة، حيث قالوا: إذا جوزتم أن يضل الرب عباده، ويغويهم ويرديهم، فما^(٢) يؤمنكم من إظهار المعجزات على أيدي الكذابين لإضلال الخلائق؟ وقالوا: أضلنا في تنزيه الرب تعالى عن فعل الجور وإضلال العباد، يؤمننا بما أزمنا كونه وتدل المعجزة على الصدق، من حيث نعلم أن الرب تعالى يخصصها بالصادقين، ولا يثبتها للكاذب فيضل الخلق.

والجواب عن ذلك، أن تقول: من شهد مجلس الملك في الصورة^(٣) المفروضة، علم على الضرورة تصديق الملك من يدعي الرسالة، وإن لم يخطر لمعظم الحاضرين نظر وعبر وتفكر في أن الملك لا يغوى رعيته، ولا يطغى حاشيته، ولو كانت^(٤) دلالة المعجزة على الصدق^(٥) موقوفة على العلم بأن مظهر المعجزة لا يطغى ولا يضل، لاختصاص العلم برسالة الملك من نظر هذا النظر، واستدت^(٦) منه العبر، وليس الأمر كذلك على اضطرار^(٧)؛ والذي يكشف الحق في ذلك، أن الملك لو كان ظالماً فاشماً لا تؤمن بواذره، فالفعل المفروض بمن هذه صفته تصديق لمدعي الرسالة، وجاحد ذلك منكر للبديهة.

(١) م: أول (٢) م: زاد: الذي (٣) م: زاد: الأولى (٤) م: ولو كانت (٥) ح: م: التصديق (٦) استند الشعاع: استقام (٧) م: الاضطراب

ثم نقول للمعتزلة: ما وجه دلالة المعجزة عندكم؟ فإن قالوا: وجهها علمنا بأن الله تعالى لا يضل خلقه، قلنا: فعلمكم على زعمكم يقارن المعتاد من الأفعال، حسب مقارنته للخارق^(١) منها للعادة، فجوزوا أن يقع فعل^(٢) معتاد مع اعتقادكم علماً للنبي، فإن قالوا: لا بد من اختصاص المعجزة بوجه لأجله تدل، قلنا: ^(٣) فينبوه^(٤) تكلم عليه، فلا يزالون في عمه^(٥) وحيرة، أو يرجعوا إلى الحق. فإذا أوضحوا وجهاً، سوى ما انتحلوه من فاسد معتقدهم، فنقول: لا تظهر المعجزة على يدي^(٦) الكاذب، لأنها لو ظهرت لدلت على صدقه، وتصديق الكاذب مستحيل في قضايا العقول.

فإن قيل^(٧): هل تجوزون في المقدور وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب، أم تقولون ليس ذلك من المقدور؟ قلنا: ما نرضيه في^(٨) ذلك أن المعجزة يستحيل وقوعها على حسب دعوى الكاذب، لأنها تتضمن تصديقاً، والمستحيل خارج عن^(٩) قبيل المقدورات، ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق، كوجوب اقتران الألم

(١) م: الخارق (٢) ح: نقص: فعل (٣) ح: نقص: قلنا (٤) ح: ل: فينبوه؛ والمثبت عن م (٥) ل: غمة؛ وما أثبتناه عن ح، م، والعمة: الحيرة والتردد (٦) م: يد (٧) م: فإن قالوا (٨) ح: من (٩) ح: من

بالعلم به^(١) في بعض الأحوال ، وجنس المعجزة يقع من غير دعوى ، وإنما الممتنع وقوعه على حسب دعوى الكاذب^(٢) ، فاعلموا ذلك .

فإن قيل : إن ثبت لكم ما ادعيتموه في المثال الذي فرضتموه ، فبم تردون الغائب إلى^(٣) الشاهد ، مع علمكم بأنه لا بد من جامع بينهما ، فإن^(٤) روم الجمع من غير جامع يجر إلى الدهر والإلحاد ؟

وربما عضدوا هذا السؤال بآخر ، فقالوا : إنما علمنا رسالة مدعيها بقرائن الأحوال ، وما أحسننا منها ، وذلك مفقود غير موجود في حكم الإله .

وهذا آخر عقدة في النبوءات ، فإذا^(٥) انحلت لم يبق بعدها للطاعنين مضطرب ؛ فنقول مستعينين بالله تعالى : ما ذكرناه شاهداً بمثابة^(٦) التقريب ، وضرب الأمثلة للإيضاح ، ولم نذكره مستدلين به فإن سبيل ما ذكرناه من قبيل الضروريات ، ولا يستدل عليها ، ولكن قد^(٧) تضرب فيها الأمثال .

وها نحن نوضح مثل^(٨) ما ذكرناه شاهداً وغائباً ، فنقول :

- (١) ح قص : به ؟ و م عبارته : اقتران الألف بعلم الألف به
(٢) م : كاذب (٣) م : على
(٤) م : وإن (٥) م : وإذا
(٦) م عبارته : ما ذكرناه شاهداً ربما به التقريب ... الخ
(٧) م قص : قد (٨) م قص : مثل

المعجزة : إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادراً^(١) يفعل ما يشاء ، فيقول النبي في مخاطبة من سبق اعتقاده للآلهية : قد علمتم أن ابتعات النبي غير منكر عقلا ، وأنا رسول الله إليكم ، وآية صدقي أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتي ، وتعلمون أن الله عالم بسرنا وعلايتنا^(٢) وما نخفيه من سرائرنا ونبيديه من ظواهرنا ، وإنما أنا رسول الله إليكم^(٣) ، فإن كنت صادقاً ، فأقلب يارب هذه الخشبة حية تسعى : فإذا انقلبت كما قال ، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى فحينئذ^(٤) يعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بإبداع ما أبدع تصديقه ، كما ذكرناه شاهداً .

وما مؤهوا به من قرائن الأحوال ، لا محصول له . فإن من كان غائباً عن المجلس الموصوف ، فبلغه^(٥) ماجرى ، شارك الحاضرين في العلم بالرسالة وإن لم يحس حالا ، وكذلك لو كان الملك في بيت مستغل بنفسه ، ودونه السجف المسدولة^(٦) ، فقال مدعى الرسالة : إن كنت رسولك فحرك الحجب ، وأسل السجوف ، ففعل ذلك كان تصديقا ، وإن لم ير الملك ، فلما جرى التصديق من وراء الحجاب ، انقطعت

- (١) م عبارته : في حق من يعتقد أن له ربا قادرا
(٢) م : وعلايتنا (٣) م قص : وإنما أنا رسول الله إليكم
(٤) م قص : حينئذ (٥) م : فبلغ
(٦) ح ، م : السجوف المسدولة

هذه الأسباب ، وانحسرت الأبواب ، ووضح الحق ، والله المشكور
على كل حال .

ويعتضد ما ذكرناه ، بأن أهل المراء والشكوك تحزبوا في زمان
الأنبياء ؛ فمنهم من أنكر الإلهية ، وخامرته الشكوك في النبوءات
لذلك ؛ ومنهم من اعتقد كون النبي ساحراً ، وصار إلى أن الصادر
منه تخيل ، وما اعتقد معتقد في دهر من الدهور كون المعجزة فعلاً
للله تعالى على الإبتداء ، موافقاً للدعوى النبي ، ثم استراب في
النبوءات ^(١) وذلك شاهد ^(٢) على أن ذلك موقع ^(٣) ضرورة ، لا مجال
للكوك فيه .

فهذا قولنا في ^(٤) دلالة المعجزة على صدق الرسول ، ولا يكاد
يستتب ذلك للمعتزلة . فإن معنى ما ذكرناه على القصد إلى التصديق ،
ويعسر على المعتزلة إثبات قصد الله ^(٥) تعالى ؛ فإنهم نقوا إرادة قديعة
ومنعوا كونه مريداً لنفسه . ووضح بما قدمناه ، بطلان كونه
مريداً بإرادة حادثة ، فلا يبقى لهم متعلق في إثبات قصد إلى تصديق .

(١) م : النبوة
(٢) م : نص : شاهد
(٣) ح ، م : موضع
(٤) ح ، م : زادا : وجه
(٥) ح ، م : قصد

فصل

[لا دليل على صدق النبي غير المعجزة]

فإن قيل : هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير
المعجزة ؟ قلنا : ذلك غير ممكن ، فإن ما ^(١) يقدر دليلاً على الصدق
لا يخلو : إما أن يكون معتاداً ، وإما أن يكون خارقاً للعادة . فإن
كان معتاداً ، يستوى فيه البر والفاجر ، فيستحيل كونه دليلاً . وإن
كان خارقاً للعادة ، يستحيل ^(٢) كونه دليلاً دون أن يتعلق به دعوى
النبي ، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ^(٣) إبتداء من فعل الله
تعالى ؛ فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى ، فهو المعجزة بعينها .

فصل

[إمتناع الكذب على الله تعالى شرط في دلالة المعجزة]

فإن قيل : إن سلم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة
التصديق بالقول ، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا ^(٤) استحالة الخلف
وإمتناع الكذب في حكم الله سبحانه ^(٥) ، ولا سبيل إلى إثبات ذلك
بالسمع ، فإن مرجع الأدلة السمعية إلى قول الله تعالى ؛ فما ^(٦) لم يثبت

(١) ل : فأما ؛ والثبت عن ح ، م : فيستحيل
(٢) ل : تبنوا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م :
(٣) ح : عبارته : وإمتناع الكذب على الله تعالى
(٤) ح ، م : وقوعه
(٥) ح : فلما
(٦) ح : فلما

وجوب كونه حقا صدقا ، لا يستمر في السمع أصلا^(١) . ولا يمكن أن يحتاج في ذلك بالإجماع ؛ فإن العقل لا يدل على تصحيح الإجماع ، وإنما يتلقى صحته من كتاب الله تعالى .

ولا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا من وجهين : أحدهما أن الكذب عندكم^(٢) تحكم^(٣) لا يقبح لعينه ؛ والثاني أنه لو سلم أنه نقص ، فالمعتمد في نفي النقائص دلالة السمع . قلنا : أما الرسالة فإنها^(٤) تثبت دون ذلك في الحال ، ولا يتعلق إثباتها بأخبار تنصدي لكونها^(٥) صدقا أو كذبا . كأن^(٦) المرسل قال : جعلته رسولا ، وأنشأت ذلك فيه آفا ، ولم يقل ذلك مخبرا عما مضى^(٧) .

وسبيل ذلك كسبيل قول القائل : وكلت في أمري واستنبتك لشأني ، فهذا توكيل ناجز يستوى فيه الصادق والكاذب . ومحصل القول فيه أن صيغة التوكيل^(٨) ، وإن كانت أخبارا ، فالغرض منها أمر باتتداب لشأن وانتصاب لشغل ، والأمر لا يدخله الصدق والكذب . وآية ذلك أن الملك وإن تقم عليه كذب وخلف ، فالفعل الذي فرضناه منه يصدق الرسول ويثبت الرسالة ، قطعاً على الغيب .

(١) ح ، ل ، م : أصل [والوجه ما أفتناه] (٢) م : عندنا

(٣) ح ، م : نقصا : تحكم (٤) ح ، ل : نقصا : فإنها ؛ وللتثبت عن م

(٥) م : تنصدي لكونه (٦) م : فكان (٧) م : عن ماض (٨) م : اللفظ

من غير ريب . فهذا موقف لا يتوقف ثبوته على نفي^(١) الكذب عن الباري سبحانه وتعالى ، فاعلموه .

ولكن لا يثبت صدق النبي ، بعد ثبوت الرسالة ، فيما يؤديه وينيه ، ويشرعه من الأحكام ويشرحه من الحلال والحرام ، إلا مع القطع بتقدس الباري تعالى عن الخلف والكذب . فإن النبي يعتضد فيما يدعيه من صدق نفسه في تبليغه ، بتصديق الله إياه . وما لم يثبت وجوب كون تصديقه تعالى حقا صدقا ، لا يثبت صدق النبي في أنبائه^(٢) . وليس تصديقه فيما يبلغه تفصيلا ، بمثابة انتصابه رسولا ؛ فإن حقيقة نصبه يرجع إلى إثبات أمر ، والإخبار عن صدقه فيما يخبر به يتعرض لكونه صدقا أو كذبا .

وقد عول الأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه ، في كتابه المترجم بالجامع ، على فصل وحث على التمسك به ، فقال : الأحكام لا ترجع عندنا^(٣) إلى صفات الأفعال ، وإنما^(٤) ترجع إلى تعلق الكلام القديم بها . والشئ لا يجب لنفسه ، ولكن يقضى فيه بالوجوب ، للتوعد على تركه ووعد الثواب على فعله . والوعد والوعيد خبران ، فلم يثبتا

(١) ح زاد : معنى (٢) ح : لإثباته ، ل : أتباعه ؛ وما أفتناه عن م

(٣) م : عبارته : الأحكام عندنا لا ترجع . . . (٤) م : نقص : الواو

على حكم الصدق ، لم^(١) يوثق بهما . وإذا كان كذلك ، لم يتقرر إيجاب وحظر ، وندب إلى الطاعة وتحذير من المخالفة . ويثول قصارى ذلك إلى أن لا يتصور للبارى تعالى أمر مطاع ، وقد دلت الأدلة على كونه إلهاً قادراً عالماً ، ولا تعقل الألهية ممن^(٢) لا يتصور منه الأمر والنهي . وقال عند اختتام هذا الفصل ولو^(٣) لم يتفق في كتابنا إلا^(٤) هذا لكان بالحرى أن يقتبط به .

وقد أبنا ما فهمناه من كلام ذلك الخبر رضى الله عنه ، ولسنا نرى ذلك مقنعاً في الحجاج ، ولا سبيل إلى حسم الطلبات عما ذكرناه^(٥) ، ولا وجه لادعاء الضرورة . والذي عليه التعويل في غرض الفصل ، أنا نقول^(٦) : قد أوضحنا الطرق الموصلة إلى كون الباري سبحانه عالماً مريداً ، وقد^(٧) قدمنا ما فيه مقنع في إثبات كلام النفس . والعالم بالشئ المريد له ، لا يمتنع أن يقوم به أخبار من المعلوم المراد ، على حسب تعلق العلم والإرادة به .

وكل معنى يقبله الوجود ، فإنه لا يعرى عنه أو عن ضده ، إن كان له ضد ، كما قرر في صدر الاعتقاد . فلو لم يتصف الباري تعالى بخبر

(١) م : لا (٢) م : لمن (٣) م : قص : الواو (٤) ح : غير (٥) م : عما ذكره (٦) م : قص : قول (٧) م : قص : قد

صدق ، لوجب اتصافه بضده ؛ وإذا اتصف بضده استحال أن يقدر ذلك الصدق ذهولاً وغفلة عما قدرناه^(١) خبراً عنه . فإن الدهول كما يضاد الخبر عن الشئ ، فإنه يضاد أيضاً العلم به وإرادته . وإن كان ضد الخبر الصدق ، خبراً هو خلف وكذب واقع على خلاف الخبر ، فيجب مع تقدير ذلك الوصف بقدمه والقضاء باستحالة عدمه ، لما قدمناه من إثبات قدم الكلام .

ثم يثول منتهى ذلك إلى أنه يستحيل من الباري تعالى أن يخبر عما علمه ، على حسب تعلق العلم به . وذلك معلوم بطلانه ؛ فإننا نعلم قطعاً أن العالم بالشئ يستحيل أن يتصف ، على علمه به بصفة يستحيل عليه معها كلام نفسه ، المتعلق بمعلومه على حسب تعلق العلم به ، حتى يقال مستحيل^(٢) مع العلم به إخبار النفس عنه . فإذا امتنع إدعاء هذه الاستحالة شاهداً ، وانتسب جاحداً ما قلناه إلى دفع البدية^(٣) ، فيلزم طرده شاهداً وغائباً .

فإن قيل : كيف ادعيتم البدية في فرع أصله متنازع فيه ، فإن معظم المتكلمين صاروا إلى إنكار كلام النفس ؟ قلنا : الذي يدعى أهل الحق أن^(٤) كلام النفس لا ينكر ، وإنما التنازع في أن ما ادعيناه :

(١) م : كما قررناه (٢) م : يستحيل (٣) م : عبارة : جاحد ذلك إلى دفع ... الخ (٤) م : أنه

هل هو كلام ، أو هو إعتقاد ، أو علم . فأما هو اجس النفس^(١)
وخواطرها ، فالإتصاف بها معلوم لا يجحد .

فإن قالوا : ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس ، أن يعلم العالم كون
زيد في الدار ، ويدير في خلد نفسه مع ذلك أنه ليس في الدار^(٢) ، قلنا :
هذا تخيل ووم ، فإن ذلك الكلام الدائر أخبار^(٣) ، وليس بخبر
ناجز مثبت . والذي يحقق ذلك ، أن العالم بالشئ مع الإخبار عنه على
حسب العلم به بتا قطعا ، يدير في نفسه ما صورته السائل . وحديث
النفس على حكم الصدق مستدام ، كما كان قبل خطور هذا التقدير .
ولو كان ما ألزمه السائل^(٤) ثابتا ، لاستحال إجتماعه مع تقيضه .
وكل عالم بالشئ مخبر عنه على حقيقته ، يحد من نفسه على الضرورة
الإتصاف بكونه مخبرا عنه ، مع تقديره مخبرا^(٥) ، على حكم الخلف .
وسبيل ذلك كسبيل العلم بالشئ على ما هو به ، مع تقدير إعتقاده فيه
على خلاف ما هو به ، فلا يكون الاعتقاد المقدر مع العلم المقرر
إعتقادا محققا .

(١) م : النفوس

(٢) م نقص : ويدير في خلد نفسه مع ذلك أنه ليس في الدار ؛ وب يوافق ما أبتناه

(٣) م زاد : عن تقدير

(٤) ج ، م عبارتهما : ما ألزمه السائل خبرا يانا لاستحالة ... الخ

(٥) ل : مع تقديره مخبره ؛ والثبت عن ح ، م

فاستبان بما ذكرناه ، أن المصير إلى تقدير صفة يستحيل معها
الإتصاف بحديث النفس عن المعلوم بالعلم ، على حسب تعلق العلم به
ادعاء استحالة تأيها العقول . ويعتضد ما ذكرناه بأن العالم بالشئ ، لو
لم يتكاف إخطار خلف بقلبه ، لاستمر له حديث النفس صدقا مع العلم
بالذي^(١) يتكاف تقدير^(٢) ، وليس بصفة مضادة للحديث الصادق .
فهذا^(٣) التقدير كاف هنا^(٤) ، وهو قاض بالإتصاف الباري تعالى
بالكلام المتعلق بالمعلوم ، على حسب تعلق^(٥) العلم به . ومن ابتغى
مزيدا على ذلك ، فليأمل الشامل .

(١) ل : فالذي ؛ والثبت عن ح ، م (٢) م عبارته : فالذي يتكلفه تقدير
(٣) م : وهذا (٤) ح ، م : ها هنا (٥) م نقص : تعلق

القول^(١)

في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم^(٢)

فصل

[في النسخ]

قد قدمنا ما يتعلق بإثبات أصل النبوءات^(٣) على الجملة، وغرضنا الآن الاعتناء بإثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم^(٤).

وقد أنكر نبوته طائفتان، تمسكت إحداها بالمصير إلى منع النسخ، وتمسكت الأخرى بالممارسة في آياته ومعجزاته. وذهبت طائفة من اليهود يسمون العيسوية^(٥)، إلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب دون من عداهم.

فأما من أنكر النسخ، وإليه ذهب^(٦) معظم اليهود، فقصدنا

(١) ح، ل : فصل ؛ وما أثبتناه عن م (٢) ح نقص : في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ م عبارته : في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ؛ وب عبارته القول في نبوة محمد عليه السلام

(٣) ح عبارته : بأصل إثبات النبوءات ؛ م عبارته . بإثبات النبوءات (٤) م : سيدا (٥) فرقة تنسب إلى أبي عيسى اسحاق بن يعقوب الأصفهاني (أو الأصبهاني ، ومن ثم نسبها بالأصبهانية) . ظهر أبو عيسى هذا أيام النصور العباس واتبعه يهود كثير ، وادعوا له آيات ومعجزات ، وزعموا أنه نبي بعث ليخلص بني إسرائيل من أيدي الأئم العاصين . راجع التمهيد الثاني

فشرح الشيخ أحمد فهمي ج ٢ : ٢٢٢ - ٢٤٤ (٦) ح ، م : وإليه صار

في^(١) إبطال ما اتحلوه لا يتبين^(٢) إلا بذكر حقيقة النسخ على اختصار واقتصار على ما فيه غنية .

فالمرضى عندنا ، أن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر ، على وجه^(٣) لولاه لاستمر الحكم المنسوخ . ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق ، رفع حكم بعد ثبوته .

والمعتزلة يصيرون إلى أن النسخ لا يرفع حكما ثابتا ، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة^(٤) ، وإلى ذلك مال بعض أئمتنا ، وقالوا : النسخ تخصيص الزمان ؛ وعنوا به أن المكلفين إذا خوطبوا بشرع مطلق ، فظاهر مخاطبتهم به تأييده عليهم ، فإذا نسخ استبان أنه لم يرد باللفظ إلا الأوقات الماضية .

وهذا عندنا نفى للنسخ وإنكار لأصله ، ورد له إلى تبين معنى لفظ لم يحط به أولا وتنزيل له منزلة تخصيص صيغة عامة ، والمخصص من الصيغة العامة غير مراد بها ، ونحن نلزم المعتزلة ومن اتهم إلينا فصلين على موجب أصليين .

فقول للمعتزلة : من^(٥) أصلكم أن تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة غير سائغ ، فلو كان النسخ تبيننا له ، لما

(١) ح : من (٢) م : لا يبين (٣) م نقص : على وجه (٤) م : شرعية (٥) م نقص : من

استأخر عن اللفظ الوارد أولاً ، كما لا يستأخر التخصيص عندهم عن اللفظة العامة لو جردت عن مخصصها ^(١) ، ولا محيص لهم عن ذلك .

ونقول للمنتمين إلينا : قد علمتم مصيرنا إلى جواز نسخ العبادة المفروضة قبل مضي وقت يسعها ، ويستحيل مع المصير إلى ذلك القول بأن النسخ تبين لا تقطاع ^(٢) وقت العبادة ، إذ يستحيل أن يقدر ^(٣) للعبادة وقت لا يسعها . ثم إبراهيم صلى الله عليه وسلم ، مأمور عندنا ^(٤) وعند أصحابنا بالذبح أولاً ، ونسخ ^(٥) ذلك عنه آخراً ، وعين المأمور به هو الذبح ، ولم يكن أفعالا تمتد وتعدد ^(٦) ، حتى يصرف الأمر إلى الشيء ^(٧) ، والنسخ إلى غيره .

وإذا صرف النسخ إلى عين المأمور به ، كان رفعا للحكم على التحقيق ؛ فإذا استبان ذلك رددنا على اليهود المنكرين للنسخ ^(٨) ، وقلنا : ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ، ووجوه الاستحالة مضبوطة قرب شيء يستحيل لنفسه ، كاتقلاب الأجناس ، واجتماع الضدين ، والأمر بما نهى عنه ليس مما يستحيل لنفسه ، فإن تصويره ممكن ،

(١) م : تخصصها

(٣) م : أن يقرر

(٥) م : ثم نسخ

(٧) م : إلى شيء

(٢) م : عبارته : تبين لوقت العبادة

(٤) م : قص : عندنا

(٦) م : ولم يكن فعلا تمتد وتعدد

(٨) م : المنكرين للنسخ

لا استحالة فيه ؛ فإذا لم يستحل لنفسه ^(١) ، امتنع صرف استحالته إلى غيره ^(٢) ، إذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الإلهية عن حقيقتها ؛ فإن الحكم ليس بصفة للفعل نفسه كما قدرناه ^(٣) ، وليس في تقدير النسخ ما يفضي إلى تغير العلم والإرادة ، ولا يزال السبر يطرد حتى يستبين أن النسخ لا يستحيل لنفسه ، ولا يفضي إلى استحالة في غيره .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أنه يستحيل لإفضائه إلى اتصاف الباري تعالى بالبداء ، وهو متقدس عنه ؟ قلنا : البداء يعبر عن استفادة علم ما ^(٤) ، لم يكن ، ومن ^(٥) أحاط بما لم يكن محيطا به ، يقال بداله ، وقد يعبر به عن من يهيم بأمر ثم يندم على ما هم ^(٦) ، ولا يتقرر شيء من ذلك في النسخ ؛ فإن علم الباري سبحانه ^(٧) متعلق بالمعلومات على ما هي عليه ، ولا يتجدد له علم لم يكن ، والإرادة على أصولنا لا يعتبر بها الأمر ؛ فإن الرب سبحانه وتعالى يأمر بما لا يريد ، ويريد ما لا يأمر به ، فلم يبق لادعاء البداء وجه .

وقد تمسك نقاة النسخ بتخيل ^(٨) لا يقوم بالانفصال عنه إلا

(١) م : عبارته : فإن تصويره ممكن لا استحالة فيه ، فإذا لم يستحل بنفسه فإن تصويره ممكن لا استحالة فيه فإذا لم يستحل لنفسه امتنع صرف ... الخ (ويلاحظ التكرار في عبارته)
(٢) م : عبارته : امتنع حكم الاستحالة إلى غيره (٣) ح ، م : قدما
(٤) م : قص : ما (٥) م : فن (٦) م : ما قدم (٧) م : زاد قدما (٨) م : بتخيل

متبحر في هذا الشأن ، وذلك أنهم قالوا : ما أوجب الله تعالى فقد أخبرنا عن كونه واجبا ؛ فلو حظره وأخبر عن كونه محظورا ، لا تقلب الخبر الأول خلقا واقعا على خلاف خبره ، وذلك مستحيل .

والذي ذكره تخييل ليس له تحصيل . وذلك أن الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا ؛ والمعنى بكون الشيء واجبا أنه الذي قيل فيه « افعل » : فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء فعنايه أنه أخبر عن الأمر به ؛ فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه ؛ فليس بين الإخبار عن الأمر به تحقيقا ^(١) وبين الإخبار عن النهي عنه تناقض ، فلا ^(٢) يتصف كل ^(٣) واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقا حقا . وإنما تخيل ^(٤) هؤلاء ما قالوه ، من حيث اعتقدوا الوجوب صفة للواجب ، وقدروها بخبرا عنها ، ثم قدروا الخبر عن نفسها . وصعب موقع ذلك عندهم من حيث علموا أن النسخ رفع حكم ^(٥) ثابت وليس بأيل إلى تبين ^(٦) ما لم يثبت . ومن أحاط بما ذكرناه ، هان عليه مدرك الانفصال عن السؤال . وإذا ^(٧) ثبت جواز النسخ عقلا ، فليس تمنع ^(٨) منه دلالة سمعية .

(١) ل نقص : « فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه ، فليس بين الأخبار عن الأمر والثبت عن ب ، ح ٤ م
(٢) م : ولا
(٣) ح ، م نقصا : كل
(٤) م : يحيل
(٥) ح ، م نقصا : حكم
(٦) م نقص : تبين
(٧) م : فإذا
(٨) م : لا

وقد نبغت شريعة من اليهود وتلقنوا من ابن الراوندي ^(١) سؤالا واستدلوا به الطغام والعوام من أتباعهم ، وقالوا : النسخ جائز عند الإسلاميين ، ولكنهم قالوا بتأييد شريعتهم إلى تصرف عمر الدنيا ، فإذا استلوا الدليل على ذلك ، رجعوا إلى إخبار نبيهم إياهم بتأييد شريعته ^(٢) ، ونحن نقول قد أخبرنا موسى بتأييد شريعته ، فلتأيد ، وهو المصدق إجماعا ، وهذا الذي ذكره باطل من وجهين .

أحدهما أن ما نقلوه لو صح لكان صدقا ، ولو ثبت صدقا حقا ، لما ظهرت المعجزات على يدي ^(٣) عيسى ومحمد ^(٤) عليهما السلام ، فلما ظهرت دلت على كذب اليهود . ومهما ظهرت معجزة في شرعنا على يد ^(٥) متنبئ تنبأ ، تبين إذ ذاك كذبنا في تأييد شريعتنا ، فهذا وجه ظاهر . فإن ^(٦) عادوا إلى القدح في معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام ، لم

(١) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق الروندي أو الراوندي . وراوندي مفتاح كل من الرء والواو وسكون النون قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان . كان من مشككي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحدا زنديقا (معاهد التنصيص لعبد الرحيم العياشي ١ : ٧٦ بولاق ١٢٧٤ هـ) وقد استظهر ناشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي في الدر على ابن الراوندي وهو الدكتور نيرج Nyberge أنه مات عام ٢٩٨ هـ ، أو عام ٣٠١ هـ بعد أن ذكر قولاً آخر أنه مات حوالي عام ٢٥٠ هـ ثم نقل الاتفاق على أنه ولد فيما بين عام ٢٠٥ وعام ٢١٥ هـ . كتاب الانتصار طبع دار الكتب المصرية عام ١٩٢٥ م

(٢) م : شريعتهم
(٣) م نقص : يدي
(٤) ح نقص : ومحمد
(٥) ح نقص : يد
(٦) م : وإن

يبدوا وجهها في مرامهم ، إلا انقلب ^(١) عليهم مثله في معجزة موسى ، عليه السلام .

والوجه الثاني أن تقول لو صح ما قلموه ولقتموه ، لكان أولى ^(٢) الأعصار بإظهار ذلك عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعلوم أن الجاحدين منكم لنبوءة محمد صلى الله عليه وسلم لم يألوا جهداً في رد النبوءة ^(٣) ، وغيروا نعت محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة ، فلو كان فيها نص لا يقبل التأويل ، في تأييد شريعة موسى عليه السلام ، لأظهر وعد من أقوى العصم ^(٤) . فلما لم يظهره في زمن عيسى وعصر محمد عليهما السلام ، إذ لو أظهره لتوفرت دواعيهم على نقلهم ، فاستبان بذلك ، أن ذلك مما اخترعه نابغتهم ^(٥) ، ويأبى الله إلا أن يتم نوره .

فهذا ^(٦) غرضنا من الكلام في النسخ ، وقد حان أن نتكلم في معجزة الرسول ، بعد ما ثبت جواز النسخ بقضايا العقول .

(١) ح ، م : انعكس (٢) م : أحق (٣) م : نبوءته
(٤) يوجد بهامش « م » العبارة الآتية : « قد بينت في تفسيري أن النسخ وقع في التوراة نفسها ، فإنه تعالى أمرهم بدخول بيت المقدس فلما أغضبوه نهاهم عنه »
(٥) م : نابغتهم (٦) م : وهذا

فصل

[في معجزات محمد ^(١) صلى الله عليه وسلم]
الأولى بنا تصدير هذا الفصل بما يتعلق بالقرآن وتحقيق كونه معجزاً ، ومقاصدنا نيينا في معرض أجوبة عن أسئلة .
فإن قال قائل : ما دليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن ؟ وما يؤمنكم أن يكون ذلك مختلفاً بعده ؟ قلنا : لاحتياج في درء الضرورات ونحن باضطراب نعلم أن نيينا عليه السلام كان يدرس القرآن ويتلوه ، ويعلمه صحبه وأتباعه ، وما ثبت تواتر معلوم على الضرورة . وجحد ذلك بمثابة جحد كون محمد صلى الله عليه وسلم في الدنيا ^(٢) ، وهذا ^(٣) كجحد الدول والوقائع وأيام الماضين . ولا ^(٤) معنى للاطناب في ذلك .
فإن قيل : فإن سلم لكم ظهور ذلك منه في زمانه ^(٥) ، فما دليلكم على تحديه به وتمجيذه الأمم بالدعاء إلى معارضته ؟ قلنا : هذا أيضاً معلوم على الضرورة . فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل مدلياً بالقرآن ، مُدلاً به ، مدعي اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل عليه . ومن أنكر ادعاء استيثاره به ، وتعلقه بتخصيص الرب تعالى إياه بكتابه ، فقد جحد ما تواترت الأخبار عنه .

(١) ح ، م : نبينا (٢) م : قص : في الدنيا (٣) م : وهو
(٤) م : فلا (٥) م : زمنه

والذي يحقق ما قلناه ، أنا على البديهة نعلم أن واحدا من العرب لو أتى - تقديرا - بمثل القرآن ، لكان ذلك قادحا فيما يعهد من دعوى النبوة^(١) مزريا به حاطا من رتبته ، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره ، ولو لا تحديه به لما كان الأمر كذلك . ولا خفاء بما قلناه وقد نصت آى من القرآن على التحدى وتعجيز العرب ومنها قوله تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا »^(٢) ، إلى غيرها من الآى فى معناها .

فإن قيل : لا يبعد تقدير الاختلاف فى هذه الآى بأعيانها ، فإنها لا تبلغ مبلغ الإعجاز فيمتنع تقدير اختراعها . قلنا : ما من آية هي^(٣) من القرآن إلا ونقلها ثابت على التواتر ، إذ تلقاها قراء^(٤) الخلف عن قراء^(٥) السلف . ولم يزل الأمر كذلك ، ينقله أصاغر عن أكابر^(٦) ، حتى استند النقل إلى قراء^(٧) الصحابة رضى الله عنهم ، وما نقص عدد القراء^(٨) فى كل دهر عن عدد التواتر . والذي يوضح ما قلناه ، أنا لو

(١) م : النبي

(٢) ح ، م : « ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » والآية من سورة الإسراء ١٧ : ٨٨

(٣) م : قص : هي (٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) ، (٨) ح ، ل ، م : القراء

(وما أثبتناه أوضح فى المراد) (٦) م : عبارته : صاغر عن كابر

تشككنا فى آية بعينها لانه ذلك فى كل آية ، وذلك يسقط الثقة بنقل جملة القرآن .

فإن قيل : ما الذى يؤمنكم أن القرآن عورض ، ثم كتم ما عورض به ؟ قلنا : هذا محال ، إذ لو كان ذلك^(١) كذلك لظهر الأمر واشتهر ، والخطب العظيم لا يخفى فى مستقر المادة^(٢) ، وإدعاء ما ذكره السائل بمثابة ادعاء خليفة قائم يأمر المسلمين قبل أبى بكر رضى الله عنه ، وذلك يعلم بطلانه على الضرورة^(٣) .

والذى يعضد ما قلناه ، أن الكفرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى وقتنا^(٤) ، باذلون كنه مجهودهم فى أن ينكثوا^(٥) فى الدين بأقصى الإمكان . فلو كانت المعارضة ممكنة غير متعذرة ، لاحتمالوا فيها على كرور^(٦) الدهور وطول^(٧) العصور ، ولو خفيت معارضته لاستجد مثلها .

ثم إن كان هذا السؤال وضربه من القائلين بالنبوءات ، انعكس عليهم جميع ما أوردوه فى معجزات نبيهم . فيقال لليهود : ما يؤمنكم

(١) م : قص : ذلك

(٢) م : عبارته : فى مستقر العادات

(٣) م : قص : على الضرورة

(٤) ح : زاد : هذا ، م : عبارته : إلى زماننا هذا

(٥) م : ينكثو

(٦) ل : كور ؛ والثبت عن ح ، م

(٧) م : وطوال

أن موسى عليه السلام عارضت آياته ، ثم قواضع بنو إسرائيل على طمس الخبر عما جرى من معارضته ؟

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز ، إنما أعجزت عنه بقلّة الاكترات . قلنا : هذا ركيك من القول لا ييوح به من شدا طرفا من الآداب ، فإن العرب في تحاورها وتفاوضها ، كانت تتشمر إذا تهاجت لمعارضة الركيك من الشعر والرصين المتين منه . وباضطرار نعلم أن القرآن في اعتقادهم لم ينحط عن شعر لشاعر وثر لثائر ، حتى يحملهم الازدراء^(١) به على الانكفاف عن معارضته .

كيف ، وقد كان الرسول عليه السلام وأنصاره يقولون : لو عارضتم سورة من القرآن لألقينا إليكم السلم وآثرنا^(٢) التواجز بعد التناجز ، وأذعنا لكم . فإن تكن^(٣) الأخرى ، ألقينا^(٤) ضرام الحرب ، وأدمينا مراسها وأحكفنا أساسها ، ومددنا الأيدي إلى قتل النفوس وهتك الشجوف عن العواتق العرييات . وكيف^(٥) يخطر لماعقل ، وقد ظهرت كلمة الإسلام وخفقت على^(٦) المسلمين الرايات والأعلام أن يؤثر

(١) م : الإزراء
(٢) ح ، ل : وأشرنا ؟ والثبت عن م
(٣) م : وإن يكن
(٤) م : وألقينا
(٥) م : فكيف
(٦) ل : عن ؟ والثبت عن ح ، م

الكفار أهوالا^(١) تشيب النواصي وأحوالا تزيل الرواسي ولا يعارضوا بسورة ازدراء بها .

فقد ثبتت المعجزة والتحدى بها ، والعجز من معارضتها ، وهذا القدر مغن فيما نريده^(٢) ، والله الموفق للصواب .

فصل

[وجوه إعجاز القرآن]

فإن قيل : أوضحوا لنا^(٣) وجه الإعجاز في القرآن ، ثم بينوا القدر المعجز منه . قلنا : المرضي^(٤) عندنا أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب . فلا يستقل النظم بالإعجاز على التجريد ، ولا تستقل الجزالة أيضا .

والدليل عليه أنا لو قدرنا الجزالة المحضة معجزة^(٥) ، لم نعدم سؤالا مخيلا^(٦) . إذ لو قال قائل : إذا قوبل القرآن بخطب العرب ونثرها وأشعارها وأراجيزها ، لم ينحط كلام اللدّ البلقاء واللّسن الفصحاء عن جزالة القرآن ، انحطاطا بينا قاطعا للأوهام . وإن ادعينا الإعجاز في الأسلوب المحض ، والنظم المخالف لضروب الكلام ، فربما يتجه تقدير

(١) ل : أهوالا ؟ والثبت عن ح ، م
(٢) ح ٤ م : نقصا : لنا (٤) م : المرضي (٥) ل : نقص : معجزة ؟ وما أثبتناه عن ح ، م
(٦) ح ، ل : مخيلا ؟ وما أثبتناه عن م

نظم ركيك يضاهي نظم القرآن، كما يؤثر من ترهات مسيامة الكذاب حيث قال: القيل ما القيل، وما أدراك ما القيل، له ذنب وثيل^(١) وخرطوم طويل. فلا يعجز عن مثل ذلك، مع الرضى بالركيك والكلام المرذول الذي تمجده الأسماع. فيلزم من مجموع ما ذكرناه ربط الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة.

فإن قيل: ما وجه البلاغة في القرآن؟ وما وجه خروج نظمه^(٢) عن ضروب الكلام؟ قلنا: أما وجه البلاغة فينبه لا خفاء بها. والبلاغة التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف ذلق^(٣) رائق، منبىء عن المقصود من غير مزيد؛ فهذا الكلام الجزل، والمنطق الفصل. ثم البليغ من الكلام تتفنن أقسامه.

فمن جوامع الكلم الدلالة على المعاني الكثيرة بالعبارات الوجيزة، وهذا الضرب لا يعد في القرآن كثرة.

فنه إنباء الله تعالى عن قصص الأولين، ومآل المسرفين وعواقب المهلكين، في شطر من آية، وذلك قوله عز وجل: «فنه من أرسلنا خاصباً، ومنهم من أخذته الصيحة، ومنهم من خسفتنا به الأرض،

(١) م: طويل.

(٢) ل: نقطة وما أثبتناه عن ح، م.

(٣) م نقص: ذلق.

ومنهم من أغرقنا، وما كان الله ليظلمهم، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون^(١)»

وقال^(٢) الرب على مفتتح أهل السفينة^(٣) وإجرائها وإهلاك الكفرة، واستقرار السفينة واستوائها، وتوجه أوامر التسخير إلى^(٤) الأرض والسماء، بقوله تعالى: «وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسها»^(٥)، إلى قوله: «وقيل بعداً للقوم الظالمين»^(٦).

وأنبأ عن الموت وحسرة القوت، والدار الآخرة وثوابها وعقابها وفوز الفائزين، وتردى المجرمين^(٧)، والتحذير من التفرير بالدنيا، ووصفها بالقلّة بالإضافة إلى دار البقاء: بقوله تعالى: «كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة»^(٨) الآية.

ومن أقسام الكلام البليغ قص القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل، ومعظم البلاء يعلو كلامهم ما شهبوا، فإذا لا بسوا لحكايات الأحوال جاءوا بالكلام الرث والقول المستغث، وإن حاولوا

(١) ح، م: لم يذكرنا من الآية لإقوله تعالى «فنه من أرسلنا عليه خاصباً» والآية

من سورة التكبوت ك ٢٩: ٤٠

(٢) ح، م: ودل

(٣) ح: أمر السفينة

(٤) م: على

(٥) م نقص: «باسم الله مجريها ومرسها» (٦) هود ك ١١: ٤١ - ٤٤

(٧) ح: الظالمين؛ م: الخاسرين

(٨) ح نقص: «يوم القيامة» والآية من سورة آل عمران م ٣: ١٨٥

كلاماً جزلاً ، لم يدرك^(١) الكلام مقصده من المعنى .

وهذه قصة يوصف صلى الله عليه وسلم ، مع اشتغالها على الأمور المختلفة والمؤتلفة مسرودة ، على أحسن^(٢) نظام وأبلغ كلام^(٣) متناسقة الأطراف ، متلائمة الأكناف ، كأن آياتها أخذ بعضها برقاب بعض . ثم القصص لا تخلو عن التردد والتكرار^(٤) سيما إذا اتحدت المعاني ، ومالنا نكلف أنفسنا في هذا المعتقد نرف بحر لا ينقص^(٥) !

ومن صدق الآيات على بلاغة القرآن اعتراف العرب قاطبة بها ، صريحاً وضمناً ؛ فمنهم من اعترف وأفصح ، ومنهم من سكت وصمت^(٦) ولو كان في القرآن ما يجانب الجزالة ، لكان أحق الناس بالتعريض لنسبته إلى الركافة أهل اللسان .

فإن قيل : هل في القرآن وجه من الإعجاز غير^(٧) النظم والبلاغة ؟ قلنا : أجل فيه وجهان معجزان :

أحدهما الإنباء عن قصص الأولين على حسب ما ألقى في كتب الله تعالى^(٨) المنزلة ، ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن عانى تعلماً ومارس تلقف كتاب . وكان ينشأ بين ظهرائي العرب ، ولم تعهده

(١) م : لم يدرك (٢) ح : ل : حسن ؛ والمثبت عن م (٣) ح : م : قصص : أبلغ كلام (٤) م : عبارته : ثم القصص تخلو على الرد والتكرار (٥) م : يتكش (٦) م : عبارته : صمت وسكت (٧) م : سوى (٨) م : في كتب الأولين

خبرات يتوقع فيها تلقف علم ودراسة كتاب ، وكان في ذلك أصدق آية على صدقه .

واشتمل القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال والإخبار عن الغيب ، قد يوافق كرامة أو كرتين ، فإذا توالت الأخبار كانت خارقة للعادات . فمن غيوب القرآن قوله تعالى : « قل لنن اجتماعت الإنس والجن » الآية^(١) ، وقوله تعالى : « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا »^(٢) وقوله تعالى : « لتدخلن المسجد الحرام »^(٣) ، وقوله تعالى « ألم غلبت الروم »^(٤) وقوله تعالى : « وعدكم الله مغنم كثيرة »^(٥) ، إلى غير ذلك مما يطول تعداداه .

فصل

[آيات للرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن]

للرسول صلى الله عليه وسلم آيات لا تخص سوى القرآن ؛ كانشقاق القمر ، وإنطاق العجماء ، ونبع الماء من خلل الأصابع ، وتسبيح الحصى ، وتكثير الطعام القليل . والمرضى عندنا ، أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواتراً ، لكن

(١) الإسراء ك ١٧ : ٨٨ (٢) ح : ل : « وإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » والصواب « فإن لم... » والآية من سورة البقرة ٢٤ : ٢٥ (٣) الفتح م ٤٨ : ٤٧ (٤) الروم ك ٣٠ : ٢ (٥) الفتح م ٤٨ : ٢٠ (م — ٢٣)

مجموعها يفيد العلم قطعاً باختصاصه^(١) بخوارق العادات ، كما أن آحاد
البذل من حاتم لا تثبت تواتراً ، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة
بسخائه ، وكذلك^(٢) القول في جسارة أمير المؤمنين « على » رضي الله
عنه ، وشجاعته . وأما انشقاق القمر ، فقد أنبأت عنه آية من كتاب الله
ثبت ثقلها تواتراً ، فهذا القدر^(٣) بالغ كاف فيما نرومه .

باب^(١)
[أحكام الأنبياء عامة]^(٢)

القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين^(٣) .
إعلموا أن أحق ما يفتح به الباب ، معنى النبوة ؛ فليست
النبوة راجعة إلى جسم النبي ، ولا إلى عرض من أعراضه ، ويبطل
صرفها إلى علمه بربه إذ ذلك يثبت من غير تقدير النبوة . وباطل أيضاً
صرف النبوة إلى علم النبي بكونه نبياً ، فإن المعلوم ما لم يتقرر فلا يتقرر
المعلم به . فإن كان النبي عالماً بنبوءته فما نبوءته؟ وفيها السؤال .
فالنبوة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه : « أنت رسولي » .
وهذا بمثابة الأحكام ، فإنها ترجع إلى قول الله تعالى . ولا تؤول إلى
صفات الأفعال ، فليس للفعل الواجب صفة لوجوبه نفسية . بل الفعل
المقول فيه : « افعل » ، واجب بالقول ، وذلك بمثابة المذكور الذي
لا يكتسب من الذكر صفة في نفسه .

(١) م قص : باب ؛ ل عنون : فصل
(٢) ح عنون : باب في السميات ، م : عنون : القول في أحكام الأنبياء
(٣) م قص : القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

(٢) م : كذلك (بدون الواو)

(١) م : باختصاصه
(٣) ح ، م قصا : القدر

فصل (١)

[في عصمة الأنبياء]

فإن قيل : بينوا (٢) لنا عصمة الأنبياء وما يجب لهم . قلنا : تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة ، وهذا مما نعلمه عقلا ، ومدلول المعجزة صدقهم فيما يلقون . فإن قيل : هل تجب عصمتهم عن المعاصي ؟ قلنا : أما (٣) الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة ، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعا .

ولا يشهد لذلك العقل ، وإنما يشهد العقل لوجوب (٤) العصمة عما يناقض مدلول المعجزة . وأما الذنوب المحدودة من الصغائر ، على تفصيل سيأتي الشرح عليه ، فلا تنفيها العقول . ولم يبق عندي دليل قاطع سمعي على نفيها ، ولا على إثباتها . إذ القواطع نصوص أو إجماع ، ولا إجماع إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء . والنصوص التي تثبت أصولها قطعا ، ولا يقبل خواها التأويل ، غير موجودة .

فإن قيل : إذا (٥) كانت المسألة مظنونة ، فما الأغلب على الظن عندكم ؟ قلنا : الأغلب على الظن عندنا (٦) جوازها ، وقد شهدت

(١) م نقص : فصل (٢) ح ، ل : ثبتوا ؛ وما أثبتناه عن م
(٣) ح ، ل : نقصا : أما ؛ وما أثبتناه عن م (٤) م : بوجوب
(٥) م : وإذا (٦) ح ، م : نقصا : على الظن عندنا

أقاصيص الأنبياء في آي من كتاب الله تعالى على ذلك . فالله أعلم بالصواب .

فإن قيل : قد استوعبتم ما يليق بالمتقيد في النبوءات ، وأضربتم عن الرد على العيسوية . قلنا : إنما فعلنا ذلك لوضوح تناقض قولهم ، بأنهم التزموا شريعته (١) ثم كذبوه ، وقد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه مبتعثا إلى الثقلين وأرسل دعائه إلى الأكاسرة وملوك العجم . فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم (٢) ونجز به (٣) مالا يسوغ (٤) جهله في النبوءات .

(١) ح ، م : شرعه (٢) ل : نقص : سقوط مذهبهم ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٣) م : ونجز به مالا يسع (٤) ح : عبارته : ونحن نذكر مالا يسع جهله

إعلموا، وفقكم الله تعالى، أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلا، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعا؟ وإلى ما يدرك سمعا^(٢)، ولا يتقدر إدراكه عقلا؛ وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا.

فأما ما لا يدرك إلا عقلا^(٣)، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب إتصافه بكونه صدقا؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى؛ وما يسبق ثبوته في الترتيب^(٤) ثبوت الكلام وجوبا، فيستحيل^(٥) أن يكون مدركه السمع.

وأما ما لا يدرك إلا سمعا، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع. ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التقييح والتحسين^(٦) والإيجاب والحظر، والندب والإباحة.

(١) ل عنون : فصل ، القول في السمعيات ؛ ح نقص : القول في السمعيات والعنوان الذي أئقناه عن م . ولم نر ما يدعو إلى ذكر كلمة « فصل » كما فعل ح ، ل لأن بحث السمعيات قائم بنفسه
(٢) ح نقص : وإلى ما يدرك سمعا
(٣) ل : نقص : « وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا ؛ فأما ما لا يدرك إلا عقلا »
(٤) م : الرتبة
(٥) ح ، ل : وجوب يستحيل ؛ والمثبت عن م
(٦) م : التحسين والتقييح

وأما ما يجوز إدراكه عقلا وسمعا ، فهو الذي تدل عليه شواهد القول ، ويتصور^(١) ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما عليه . فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل . ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية ، وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع ، وما ضاهاهما بما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه . فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق .

فإذا ثبتت هذه المقدمة ، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله^(٢) أن ينظر فيما تعلق به الأدلة السمعية ، فإن صادفه غير مستحيل في العقل ، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها ، لا مجال للاحتال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها — فما هذا سبيله^(٣) — فلا وجه إلا القطع به .

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل ، وثبتت^(٤) أصولها قطعا^(٥)، ولكن طريق التأويل يحول فيها^(٦)، فلا سبيل إلى القطع؛ ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل^(٧) الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعا، وإن

(١) ح ، ل : يتصور ، بدون الواو ؛ والمثبت عن م (٢) م : بقدة
(٢) ل : فاهذه سبيلها . والمثبت عن ح ، م (٤) م : أثبتت (٥) م : نقص : قطعا
(٦) م : عبارته : ولكن طرق التأويل تحوّل فيها (٧) ح ، م : ماظهر

كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل ، فهو مردود قطعاً بأن^(١) الشرع لا يخالف العقل ، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ، ولا خفاء به .

فهذه مقدمات السمعيات ، لا بد من الإحاطة بها ، ونحن الآن نسرد أبوابها تترى ، مستغنين بالله ، ونذكر في كل باب ما يليق به من فصول معقودة إن شاء الله .

باب الآجال^(١)

الآجال يعبر بها عن الأوقات ، فأجل كل شيء وقته ، وأجل الحياة وقتها المقارن لها ، وكذلك أجل الوفاة . فالأوقات في موجب الإطلاقات يعبر بها كثيراً عن حركات الفلك ، وولوج الليل على النهار ، والنهار على الليل .

وتحقيق القول في الأوقات أنها لا تخصص بأجناس من الموجودات ، تخصيص^(٢) الجواهر والعلوم ونحوها ، ولكن كل واقع ابْتِنَى أن يُقرن بمتجدد ، فذلك المتجدد الذي قرن به الحادث وقت له^(٣) وذلك إلى قصد المؤقت وإرادته . فإذا قال قائل^(٤) : قدم زيد عند طلوع الشمس ، فقد جعل الطلوع وقتاً للقُدوم ، وإن^(٥) قال : طلعت الشمس عند قدوم زيد ، فقد جعل القدوم وقتاً للطلوع .

والأصل في التوقيت ، أن يقدر المؤقت متجدداً معلوماً ، ويفرض فيما يؤقته^(٦) استنباهاً ، فيزيل الاستنباه الموهوم بضم ذكره إلى ذكر ما فرض معلوماً ، ثم يجوز أن يقدر موجود متجدد وقتاً ، ويجوز أن يقدر عدم وقتاً ، إذا تحقق التجدد فيه في مثل قول القائل : تحرك الجوهر عند زوال السواد عنه .

(١) ح عنوان : باب في الآجال (٢) م تخصص (٣) م نفس : وقت له (٤) م نفس : قائل (٥) م : وإذا (٦) ح : ويفرض ما يؤقته ؛ م زاد على عبارة ل : له

وذهب بعض القدماء إلى أن كل موجود مفتقر إلى زمان، وقضوا لذلك بثبوت أوقات لا نهاية لها ولا مفتتح، وزعموا أن الباري لم يزل موجوداً في أوقات غير متناهية؛ وهذا لا يتحصل، ولا معنى للزمان إلا قرن حادث بمتجدد، أو قرن متجدد بمتجدد.

وقد أقمنا الدليل الواضح على قدم الباري تعالى، وأوضحنا استحالة حوادث لا أول لها، ومقتضى هذين الأصلين يقضى بفساد ما قال هؤلاء، ولو افتقر كل موجود إلى وقت، لافتقرت الأوقات إلى أوقات، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى جهالة، لم يلتزمها أحد من العقلاء.

والغرض من الباب أن نعلم أن كل^(١) من يقتل فقد مات بأجله. والمعنى بذلك أن الذي قتل قد علم الله تعالى في أزله مآل أمره، وما علم أنه كائن فلا بد أن يكون. فإن قيل: لو قدر عدم القتل فيه، فما قولكم في تقدير موته وبقائه؟

قلنا: ذهب كثير من المعتزلة إلى أنه لو قدر عدم القتل فيه لبقى مدة، والقاتل قاطع بذلك^(٢) أجله. وذهب آخرون إلى أنه لو لم يقتل تقديرًا، لمات حتف أنفه في الوقت الذي يقدر القتل فيه، وذلك كله^(٣) خبط لا محصول له.

(١) م نقص: كل (٢) م عبارته: فما قولكم في تقدير بقاءه؟
(٣) ح، م: والقاتل قاطع بقتله أجله (٤) م: وكل ذلك

والوجه القطع بأن من علم الله تعالى أنه يقتل، فإنه يقتل لا محالة، فإن^(١) قدر مقدر عدم القتل، وقدر معه أن يكون المعلوم أنه^(٢) لا يقتل فلا يمكن مع هذا^(٣) التقدير القطع بامتداد العمر، ولا القطع بالموت في وقت القتل بدلا منه، بل كل جائز ممكن عقلا لا يمتنع تقديره، فهذا مالا يسوغ غيره، وقد شهدت آي من كتاب الله تعالى على أن كل هالك مستوف أجله، منها قوله تعالى: «فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»^(٤).

فإن قيل: ما المعنى بقوله تعالى: «وما يُعمرُّ من مُعمرٍ ولا ينقصُ من عُمره إلا في كتاب»^(٥)؟

قلنا: المراد بهذه الآية وجهان من التأويل: أحدهما أن يكون المراد بها، وما ينقص من عمر شخص من أعمار أضرابه ومبالغ مدة أمثاله، وليس المراد ينقص^(٦) عمره الواقع في معلوم الله، وكيف يسوغ ذلك، وفيه تقدير علم الله تعالى! والوجه الثاني^(٧)، أن تحمل الزيادة والنقصان على الحو والإثبات المعتورين على صف الملائكة، وقد ثبت شيء في صحيفتهم مطلقاً، وهو مقيد في معلوم الله تعالى، وعلى ذلك حمل المحققون قول الله تعالى: «يحيو الله ما يشاء ويثبت»^(٨).

(١) م: وإن (٢) م: أن (بدون الهاء) (٣) ح، م: تقص: هذا؛ وما أثبتناه عن م
(٤) النحل ك: ١٦: ٦١ (٥) فاطر ك: ٣٥: ١١ (٦) م: لهذه
(٧) م: تقييس (٨) ح، م: زادا: في التأويل (٩) الرعد م: ١٣: ٣٩

باب الرزق^(١)

والرزق^(٢) يتعلق برزوق ، تعلق النعمة بمنعم عليه ، والذي صح عندنا في معنى الرزق ، أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه ، فلا^(٣) فرق بين أن يكون متعديا بانتفاعه ، وبين أن لا يكون متعديا به .

وذهب بعض المعتزلة إلى أن الرزق هو الملك ، ورزق^(٤) كل موجود ملكه ، وقد ألزم هؤلاء أن يكون ملك الباري تعالى رزقا له ، من حيث كان ملكا له ، فلم يجدوا عن ذلك انفصالا .

وزاد المتأخرون ، فقالوا : رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء تحرزوا عن ملك الباري تعالى لما قيدوا الملك بالإنتفاع ، والرب تعالى متقدس عنه ، ويلزمهم مع هذا التقييد ، أن يقولوا : لا يدرّ على البهائم رزق الله تعالى ؛ فإنها لا تتصف بالملك وإن اتصفت بالإنتفاع ، وقد قال الله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها »^(٥) . فإذا بطل ما قالوه ، لم يبق إلا صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك .

فإن قالوا : هذا الأصل يلزم أن يكون الغصب رزقا للغاصب إذا

(١) ح عنوان : باب في الرزق ؛ م عنوان : باب الأرزاق

(٢) م : الرزق (بدون الواو) (٣) م : ولا (٤) م : فرزق

(٥) هودك ١١ : ٦

انتفع به ، ثم لا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى ، وتوجيه الأئمة^(١) عليه فيه ؛ وهذا^(٢) الذي استنكروه نص مذهبنا ؛ فكل منتفع بشيء مرزوق به .

ثم الرزق ينقسم إلى المحظور والمباح ، وما ذكرناه من أن المرزوق لا يدفع عن رزقه ، ممنوع غير مسلم ، وظاهر تشغيبهم يعارضه قولهم : إن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر ، فالكافر إذاً عندهم مئان من جهة الله تعالى على كفره^(٣) ؛ فإن^(٤) لم يبعد أن يكون المعاقب بكفره معانا على كفره ، لم يبعد ما ذكرناه^(٥) .

ثم الذي التزموه يجر إلى شناعة لا ييؤء بها ذودين . وذلك أن من اغتذى بالحرام طول عمره ، وانصرفت انتفاعاته إلى الجهات المحظورة من كل وجه ، فيلزم أن يقال : لم يدرّ عليه من الله رزق ، وما رزقه الله قط ؛ وذلك عظيمة لا ينتحلها متدين .

ثم الرزق عندنا ينطلق على ما ينتفع به ، إذا تقرر الانتفاع به ؛ فهذا مقتضى الإطلاق . ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به ، يقال له : لم

(١) ح ، ل ؛ الأئمة ؛ والثبت عن م (٢) م : فهذا

(٣) م عبارته : معان على كفره من جهة الله تعالى

(٤) ح : وإذا ؛ م : فإذا (٥) م : ما ذكرناه أيضا

يجعل الله ما خوله رزقاً له ، ويتعذر ^(١) صرف الرزق إلى محض الانتفاع
في إطلاق اللسان .

فآل ^(٢) الكلام إلى أن الرزق هو المنتفع به ، وإن سمي الانتفاع
رزقاً ، فالمراد به المنتفع به ؛ إذ لو جعلنا ^(٣) نفس الانتفاع رزقاً ، لأخرجنا
الأطعمة والأشربة والأقوات عن كونها أرزاقاً ، وذلك خروج عن
موجب اللسان ؛ والقول في هذا الباب ، وفي الذي تقدم عليه ، يتعلق
بمحض العبارة ^(٤) والتناقض فيها .

(١) م : ويعد (٢) ح ، ل : مآل ؛ والمثبت عن م
(٣) ح ، ل : حملنا ؛ والمثبت عن م (٤) م : العبادة (بالدال)

باب ^(١)

في الأسعار

الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى ، وهي اثبات اقدار أبدال
الأشياء ؛ إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه : من عزة الوجود
والرخاء ، وصرف الهمم والدواعي ، وتكثير الرغبات وتقليلها ، وما
يتعلق فيها باختيار العباد ، فهو أيضاً فعل الله تعالى ؛ إذ لا مخترع سواه .
وأطلقت المعتزلة القول بأن السعر ^(٢) من أفعال العباد ، وفيما
قدمناه في خلق الأعمال مقنع في الرد عليهم .

(١) ل ، م : فصل ؛ والمثبت عن ح
(٢) م : التسعير

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قد جرى رسم المتكلمين بذكر هذا الباب في الأصول، وهو بمجال الفقهاء أجدر. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالإجماع على الجملة؛ ولا يكثر بقول من قال من الروافض: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، موقوفان على ظهور الإمام. فقد أجمع المسلمون، قبل أن ينبغ هؤلاء، على التواصي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١)، وتويسخ تاركه مع الاقتدار عليه. ولعلنا نذكر لمعاً كافية في تقض نصوص^(٢) الإمامية، إن شاء الله.

فإذا ثبت ما قلنا أصلاً، فلا يتخصص بالأمر بالمعروف والولاء، بل ذلك ثابت لأحاد المسلمين. والدليل عليه الإجماع أيضاً. فإن غير الولاية من المسلمين في الصدر الأول، والعصر الذي يليه، كانوا يأمرن الولاية بالمعروف، وينهونهم عن المنكر، مع تقرير المسلمين بإمام، وترك تويسخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف من غير تقلد ولاية.

ثم حكم الشرع ينقسم إلى ما يستوى في إدراكه الخاص والعام،

(١) م تقص: والنهي عن المنكر

(٢) م: أصول الإمامية

بما لا غير احتياج إلى اجتهاد، وإلى ما يحتاج فيه إلى اجتهاد^(١). فأما^(٢) لا حاجة فيه إلى الاجتهاد، فللعالم وغير العالم الأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر. وأما ما اختص مدركه بالاجتهاد، فليس للعوام فيه أمر ولا نهى^(٣)، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد.

ثم ليس للمجتهد أن يتعرض بالردع والزجر^(٤) على مجتهد آخر، في موضع^(٥) الخلاف، إذ كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا. ومن قال إن المصيب واحد، فهو غير متعين عنده، فيمتنع زجر أحد المجتهدين الآخر^(٦) على المذهبين.

ثم الذي يتعاطى الأمر بالمعروف لو لم يكن ورعاً، لم^(٧) ينقسم عنه الأمر بالمعروف؛ إذ ما يتعين عليه في نفسه، فرض متميز عما يتعين عليه الأمر به في غيره، ولا تعلق لأحد الفرضين بالآخر. ثم الأمر بالمعروف فرض على الكفاية؛ فإذا قام به في كل صقع من فيه غناء، سقط الفرض عن^(٨) الباقيين.

وللأمر بالمعروف أن يصد مرتكب الكبيرة بفعله، إن لم

(١) م: إلى الاجتهاد (٢) م عبارته: فأما لا حاجة، بترك «ما»

(٣) م: أمر ونهي بقص «لا»

(٤) م عبارته: أن يتعرض بالزجر والردع (٥) م: في موقع

(٦) م: للآخر (٧) م: لا

(٨) ح، ل: على الباقيين؛ وما أفتناه عن م

يندفع عنها بقوله : ويسوغ لأحد الرعية ذلك ، ما لم ينته الأمر إلى نصب ، قتال وشهر سلاح ؛ فإن انتهى الأمر إلى ذلك ، رُبط ذلك الأمر بالسلطان ، فاستغنى به ^(١) . وإذا جار وإلى الوقت ، وظهر ظلمه وغشمه ، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعه بالقول ، فلا أهل الحبل والعقد التواطؤ على درئه ، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب .

وليس للأمر بالمعروف والبحث والتقدير ^(٢) والتجسس ، واقتحام الدور بالظنون ، بل إن عثر على منكر غيره جهده .

فهذه عقود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ^(٣) ، ولا يشذ منها عقد ، وتفصيلها الشرع من مُفتحة إلى مُختمة .

باب الإعادة

مقصود هذا الباب يحصره فصلان : أحدهما في تثبيت جواز الإعادة ، والثاني في وقوعها .

فأما جواز الإعادة فالعقل يدل عليه ، ويدل عليه السمع أيضا ، كما ذكرنا ^(١) في صدر السمعيات . وكل حادث عدم ، فإعادته جائزة ، ولا فصل بين أن يكون جوهرًا أو عرضًا ^(٢) .

وذهب بعض أصحابنا إلى أن الأعراض لا تعاد ، بناء على أن ^(٣) المعاد معاد لمعنى ، فلو أعيد العرض لقام به معنى . وهذا لا أصل له عند المحققين ؛ فإن الإعادة ^(٤) بمثابة النشأة الأولى ، وليس المعاد معادًا لمعنى .

وجوزت المعتزلة إعادة الجواهر إذا عدمت ، وقسموا الأعراض إلى ما يبق وإلى ما لا يبق ، وقالوا : ما لا يبق منها كالأصوات والإرادات ^(٥) فلا يجوز إعادتها ، وكل عرض يستحيل بقاءه يختص ^(٦) عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه ، ولا تقدير استخاره عنه . وأما الباقي من

(١) م : كما ذكرناه (بزيادة الهاء) .

(٢) م عبارته : ولا فصل بين أن يكون جوهرًا وبين أن يكون عرضًا

(٣) ح ، ل قصا : أن ؛ والمثبت عن م

(٤) م : فإعادة

(٥) ح ، ل : والإرادة ؛ والمثبت عن م

(٦) م : مختص

(١) ح ، م : واستعين به

(٢) ل : والتقدير ؛ والمثبت عن ح ، م

(٣) م قص : والنهي عن المنكر

الأعراض ، فنقسم إلى ما كان مقدورا للعبد ، وإلى ما لم يكن مقدورا له ؛ فأما ما كان مقدورا للعبد ، فلا يجوز من العبد إعادته ، ولا يصح من القديم أيضاً إعادته عندهم . وأما ما لم يتعلق به قدرة العبد ، وهو باق من الأعراض ، فتجوز إعادته .

فإن سئلنا الدليل على جواز الإعادة استثنائه^(١) من نص الكتاب ، ونحو الخطاب ، وشبهنا الإعادة بالنشأة الأولى ، كما قال تعالى رداً على منكري البعث : « قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم »^(٢) .

ووجه تحرير الدليل أنا لا تقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة ، ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجوزها ، فإن ما جاز وجوده^(٣) جاز مثله ، إذ من حكم المثليين أن يتساويا في الواجب والجائز . وهذا توسع في الكلام ، فإن الإعادة هي المعاد ، والمعاد هو بعينه المخلوق أولاً ، فكيف يقدر الشيء خلافاً لنفسه ! والدلالة تعضد بأن الأوقات التي هي مقارنة موجودات لموجودات لا أثر لها . فافرض وجوده في وقت لم يمتنع تقديره في غيره .

(١) ل : استثنائه ؛ والمثبت عن ح ، م

(٢) م نقص : من الآية : « وهو بكل خلق عليم » وهي من سورة يس ك ٣٦ : ٧٨ ، ٧٩

(٣) م نقص : وجوده

وهذا لا يستقيم للمعتزلة مع خرمهم أصل الإعادة بمنعها^(١) فيما لا يبقى من الأعراض ، بأن قالوا : إنما منعنا إعادة ما لا يبقى من الأعراض^(٢) ؛ لأنه لو عاد ، وقد سبق له الوجود ، لكان موجوداً في وقتين ؛ ولو جاز وجوده ، في وقتين يتخللهما عدم ، لجاز وجوده في وقتين متوالين . وهذا الذي ذكره اقتصار على الدعوى المحضة ، وهم بالجمع بينهما مطالبون .

ثم لو استمر الوجود في وقتين ، لاتصف العرض بكونه باقياً ، ولو بقي العرض كذلك لاستحال عدمه ، وليس كذلك إذا وجد العرض في وقتين بينهما عدم^(٣) . فإن في كل وقت حادث غير مستمر ، وهو مقدور عندنا في حالتي الخلق والإعادة ، وإن كان يمتنع كون الباري مقدوراً . ثم يلزمهم إعادة مقدور العبد ، فلا^(٤) يجدون في الانفصال وجهاً مغنياً ، كما ذكرناه في خلق الأعمال ، فهذا كلام في جواز الإعادة .

فأما وقوعها فستدرك بالأدلة السمعية ، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر ، والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب .

(١) م : لمنعها .

(٢) ح نقص : « بأن قالوا إنما منعنا إعادة ما لا يبقى من الأعراض »

(٣) م عبارته : وليس كذلك إذا وجد وقتان بينهما عدم (٤) م : ولا

فإن قيل : هل تقدم الجواهر ، ثم تعاد ؛ أم تبقى وتزول أعراضها
المعروفة ، ثم تعاد بنيتها ^(١) ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلا ، ولم يدل
قاطع سمعي على تعيين ^(٢) أحدهما ، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على
صفة أجسام التراب ، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل . ولا نحيل أن
يعدم منها شيء ، ثم يعاد ، والله أعلم بعواقبها ومآلها .

باب ^(١)

جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

فمنها إثبات عذاب القبر ، ومسألة منكر ونكير . والذي صار
إليه أهل الحق إثبات ذلك ، فإنه من مجوزات العقول ، والله مقتدر على
إحياء الميت ، وأمر الملوكين بسؤاله عن ربه ورسوله . وكل ما جوزه
العقل ، وشهدت له شواهد السمع ، لزم الحكم بقبوله ، وقد تواترت
الأخبار باستعاذة رسول الله صلى الله عليه وسلم بربه من عذاب القبر ،
ونقل آحاد من الأخبار في ذلك تكلف ، ثم لم يزل ذلك مستفيضاً في
السلف الصالحين ، قبل ظهور أهل البدع والأهواء .

ومن الشواهد لذلك من كتاب الله تعالى ، قوله في قصة فرعون
وآله : « وحاق بآل فرعون سوء العذاب . النار يعرضون عليها غدواً
وعشيا » ^(٢) . وهذا نص في إثبات عذاب القبر ^(٣) عليهم قبل الحشر ^(٤)
فإنه عز من قائل ذكر ذلك ، ثم قال : « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل
فرعون أشد العذاب » ^(٥) .

(١) ح زاد : في

(٢) غافر ك ٤٠ : ٤٦

(٣) ل ٤ م نقصا : القبر ؛ والثبت عن ح (٤) ح ، م : الحشر

(٥) ح نقص من الآية : « ويوم تقوم الساعة » ؛ وهذه تنمة الآية السابقة (٤٦)
من سورة غافر

(٢) م : على تعيين

(١) م : ثم تعاد بنيتها

فإن تمسك نفاة عذاب القبر بمسالك الملحدة المستهزئين^(١) بالشرع، وقالوا: نحن نرى الميت الذي ندفنه على حاله، ونعلم على الضرورة كونه ميتا، ولو تركناه صاحيا^(٢) دهرأ لما حال عما عهدناه عليه. وهذا من قائله ملزم بعدم الطمأنينة إلى الإيمان، والركون إلى الإيقان، وهو^(٣) بمثابة استبعاد نشر العظام البالية، وتأليف الأجزاء المفترقة، في أجواف السباع، وحواصل الطيور، وأقاصى التخوم، ومدارج^(٤) الرياح، إلى غير ذلك.

ثم اعلّموا أن المرضى عندنا أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى، من القلب أو غيره فيحييها الرب تعالى، فيتوجه السؤال عليها^(٥) وذلك غير مستحيل عقلا، وقد شهدت قواطع السمع به، وما ذكرناه من الإنكار والإكبار بمثابة إنكار الجاحدين رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم الملائكة مع جلوسه بين أظهرهم.

(١) ل: التهاونين؛ والمثبت عن ح، م

(٢) م: صاحيا (بالضاد المعجمة)

(٤) م: ل مدرج؛ والمثبت عن م

(٣) ل: وهذا؛ والمثبت عن م

(٥) م: عبارته: ويوجه السؤال عليه

فصل^(١)

[في الروح ومعناه]

فإن قيل: بينوا^(٢) الروح ومعناه، فقد ظهر الاختلاف فيه. قلنا: الأظهر عندنا، أن الروح أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة.

ثم الروح من المؤمن يرج به، ويرفع^(٣) في حواصل طيور خضر إلى^(٤) الجنة، ويهبط به إلى سحيق^(٥) من الكفرة، كما وردت به الآثار. والحياة عرض تحيا به الجواهر، والروح يحيا بالحياة أيضا، إن قامت به الحياة. فهذا قولنا في الروح.

فصل

في الجنة والنار^(٦)

الجنة والنار مخلوقتان، إذ لا يحيل العقل خلقهما، وقد شهدت بذلك آي من كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: «وجنة عرضها

(٢) ل: بينوا؛ والمثبت عن ح، م

(٤) م: في الجنة

(١) ح، م: قصا: فصل

(٣) م: ويرفع

(٥) م: سحيق

(٦) ح: عنوان: باب الجنة والنار؛ م: قصص: في الجنة والنار.

السموات والأرض أعدت للمتقين»^(١) والإعداد يصرح^(٢) بثبوت الشيء وتحققه. وقال تعالى: «ولقد رآه نزلة أخرى. عند سدرة المنتهى. عندها جنة المأوى»^(٣). وتواترت الأخبار في قصة آدم عليه السلام، عن الجنة وإدخال آدم إليها، وبدور الزلزلة^(٤) منه فيها، وإخراجه عنها، ووعدته الرد إليها. وكل ذلك ثابت قطعا، متلقى من خوى الآيات المستفيض من ثقل الأثبات والثقة.

وقد أنكرت طوائف^(٥) من المعتزلة خلق الجنة والنار، وزعموا أن لافائدة في خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب، وحملوا مانصت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الدنيا؛ وهذا تلاعب بالدين، وانسلاخ عن إجماع المسلمين. وما هذوا به، من قولهم لا فائدة في خلق الجنة والنار في وقتنا، ساقط لامحصول له. فإن أفعال^(٦) البارئ تعالى لا تحمل على الأغراض على أصول أهل الحق، وهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

ثم، بم ينكرون على من يقول لهم: علم الله تعالى أن خلق الجنة والنار لطف في الإيمان والأحكام العقلية، وذلك غير بعيد على موجب قياسهم في اللطف والصالح والأصلح؟

(١) آل عمران م: ٣ : ١٣٣
(٢) ل: مصرح؛ والثبت عن م
(٣) النجم ك: ٥٣ : ١٣، ١٤، ١٥
(٤) م: الزلزلة
(٥) م: الطوائف
(٦) ل: فعال؛ والثبت عن ح، م

فصل

في الصراط (والميزان والحوض والصحف)^(١)

والصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث، وهو جسر ممدود على متن جهنم، يرده الأولون والآخرون. وإذا توافوا إليه قيل للملائكة: «وقفوا عنهم مسئولون»^(٢).

والميزان حق، وكذلك الحوض والكتب التي يحاسب عليها الخلائق، ولا تحيل العقول شيئا من ذلك. ودلالة السمع ثابتة على قطع في جميع ما ذكرناه.

فإن أبدوا مرء في الصراط، وقالوا^(٣): في الحديث المشتمل عليه إنه أدق من الشعر وأحد من السيف، وخطور الخلائق على ما هذا وصفه^(٤) غير ممكن. وربما يحددون الميزان، مضيرا إلى أن الأعمال هي التي يتعلق الثواب والعقاب بها، وهي أعراض لا يتحقق وزنها.

فأما ما ذكروه في الصراط فلا خفاء بسقوطه؛ فإنه لا يستحيل

(١) ح: عنون: باب في الصراط؛ م: قصص: في الصراط
(٢) الصافات ك: ٣٧ : ٢٤
(٣) م: فقالوا
(٤) ح: ما هذه صفته.

الخطور في الهواء، والمشى على الماء . وكيف ينكر ذلك من يلزمه الدين
رغما الاعتراف بقلب العصا حية^(١) وفلق البحر، وإحياء الموتي في دار الدنيا.
والموزون الصحف المشتملة على الأعمال، والرب تعالى يزنها^(٢) على أقدار
أجور الأعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها . فهذا القدر كاف في
إرشادكم إلى طريق إثبات السمعيات .

باب

في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج
والمرجئة^(١) في الوعد والوعيد

الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما
هو فضل من الله تعالى . والعقاب لا يجب أيضا، والواقع منه هو عدل
من الله . وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب، فقوله
الحق ووعد الصدق . وكل ما دللنا به^(٢) على أنه^(٣) لا واجب على الله
تعالى، فإنه يطرد هاهنا .

وذهبت المعتزلة إلى أن الثواب حتم على الله تعالى، والعقاب
واجب على مقترف الكبيرة إذا لم يتب عنها . ولا يجب العقاب عند
الأكثرين وجوب الثواب ؛ لأن^(٤) الثواب لا يجوز حبطه^(٥) والعقاب
يجوز إسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين ؛ ولكن المعنى
بكونه مستحقا عندهم أن يحسن لوقوعه مستحقا، ولو لم يكن كذلك لما
حسن العقاب على التأييد، فهذا حقيقة أصلهم .

(١) طائفة من أهل الكلام معروفة . والاسم يرجع إلى الإرجاء بمعنى التأخير، أو إلى
إعطاء الرجاء . والأصل : أنهم كانوا يرجئون الحكم على صاحب الكبيرة إلى الله يوم الدين
خلافا للمعتزلة وأهل السنة . كما كانوا يقولون بأنه لا يضر مع الإيمان معصية .

(٢) ح ، ل ، ن ، ق ، ص : به ؛ وما أثبتناه عن م (٣) م : على أن

(٤) م : فيأت (٥) م : حطه

(١) ح ، م ، ن ، ق ، ص : حية

(٢) م : عبارته : والله تعالى يزنها

فإن ساعدناهم على التقييس والتحسين عقلا ، ألزمنهم على موجب أصلهم^(١) أمثلة لأقبل لهم بها . منها ، أن السيد إذا كان يقوم بمؤن عبده وإزاحة عله ، والعبد يخدمه غير مستفرغ جهده ، بل كان مودعا معظم أفعاله^(٢) فلا يستحق العبد على سيده شيئا على مقابل^(٣) الخدمة المستحقة عليه . وكذلك المعظم في عشيرته ، إذا كان يكرم ولده ويقيم أوده ، والولد يكرمه^(٤) ، ويرعاه ويطلب مرضاته ويتوخاها ، فلا يستوجب بإزاء خدمته مزيدا على ما يناله من الإحسان الدار^(٥) عليه .

فإذا كان هذا سبيل من يخدم مثله ؛ فالعبد الذي لو قبلت عبادته بنعماء الله تعالى عليه في لحظة^(٦) ، لأبرت^(٧) نعماء^(٨) الله تعالى وأربت^(٩) على جميع قرباته . والرب تعالى يستحق^(١٠) لأن يعبد ، والنعم منه على العباد تترى ، ولو حاول العبد عدّها لم يحصها . فكيف يستوجب العبد بالنظر اليسير من أعماله ، وهو العريق في أنعم الله تعالى ، مزيد ثواب لو لا فضله العظيم^(١١) !

- (١) م : أصولهم
(٢) ح ، م : مقابلة
(٣) م : مقابلة
(٤) م : نعم
(٥) ل ، ح : لأبرت ؛ والمثبت عن م ؛ وأبرت : أى زادت كالأبرت
(٦) ح ، م : نعم
(٧) م : مستحق
(٨) ح ، م : أوقات
(٩) م : يخدمه
(١٠) ح : زاد : واحدة
(١١) ح : زاد : عليه
(١٢) ح ، م : العيم

ثم عبادة العبد شكر للنعم ، وليس من حكم العقل في مستقر العوائد الاستيجاب عوض على بذل واجب هو عوض . ولو استحق العبد بشكره عوضا ، لاستحق الرب تعالى على ما يوليه^(١) من الثواب عوضا ، ولا محيص عن ذلك .

فصل

[في الثواب على التأيد]

يقال^(٢) للمعتزلة : إن سلم لكم استحقاق الثواب ، فلم زعمتم أنه يثبت على التأيد ؟ والعبادات الصادرة من المكلفين متناهية ، فما بال أعواضها تثبت مع انتفاء النهاية عنها ؟

فإن قالوا : إنما كان ذلك ، لأن الثواب هو النعم الهنيئ الخلق عما ينكده ، الصنى عن رفق يكدره ، ولو كان الثواب عرضة للزوال لما تهنى^(٣) به مثاب ، مع علمه بتعرضه للزوال . قلنا لم قلتم إن الثواب يجب على الرتبة العليا في التهنى والتخلي عن كل شوب ، فعن هذا سئلتم^(٤) ؟

ثم النعم التي يجب على العباد شكرها في دار الدنيا ، مشوبة بالمحن والهموم^(٥) ، وهى على حقائق النعم مع استحقاق شكرها ، فلا يبعد

- (١) م : ما يوليه
(٢) ح : ويقال
(٣) ح ، ل : تهنأ ؛ وما أثبتناه عن م
(٤) ح : سئلتم
(٥) م : والهموم

ذلك في الثواب أيضا ، ثم الرب تعالى مقتدر على أن يلهي المتأبين عن ذكر الزوال والتفكير ^(١) في الانتقال ، إلى أن يستوفوا مدتهم ؛ فما المانع من ثبوت الثواب مؤقتا مع ما ذكرناه ؟

ثم نقول : إن كان هذا قولكم في الثواب ، فما قولكم في العقاب ؟ فهلا ^(٢) ثبت على التأقبت ^(٣) ، وإذا رد الأمر إلى المهود ^(٤) شاهدا ، فباضطراب تعلم أن من بدرت منه بادرة واحدة ، ثم قدر له استمرار البقاء ، فلا يحسن معاقبته عليها أبدا سرمد ، فما وجه حسن ذلك من أرحم الراحمين ، وأكرم الأكرمين ؟

فإن قالوا : إنما يخلد الله تعالى في النار من علم أنه لو رُدَّ لعاد لما نهى عنه ، قلنا : هذا لا يخصكم عما ^(٥) ألزمناكموه ، ولنا أن تقول بتأقت العقاب ^(٦) ، ثم عييت الله تعالى من علم أنه لو رُدَّ لعاد لما نهى عنه ، أو يسلبه عقله ^(٧) بعد توفى العقاب عليه ^(٨) ، وهذا القدر كاف في غرضنا .

ومما يطالبون به ، أن الثواب عندهم لا يقع منه شيء في دار الدنيا ،

- (١) م : والفكر (٢) م : وهلا (٣) م : التأقت
(٤) ل زاد : فيما عتبت ؛ ولم يذكرها ح ، م (٥) م : مما
(٦) ح ، م زادا : المستحق (٧) م : رده
(٨) ح زاد : وينعمه (٩) م عبارته : أو يسلبه عقله وينعمه بعد توفى العقاب عليه

ولكن يستأخر إلى انقضاء أمد الدنيا ، وإلى تصرم اليوم الثقيل يوم القيامة ، وليس من حكم العقل فينا تأخير المستحق وحبسه عن مستحقه ، مع التمكن من أدائه وإيفائه ، ومطل الغنى ظلم على لسان صاحب الشرع . وتعتضد هذه الطلبة ، بأن العقاب قد يتنجز منه شيء في دار الدنيا ، إذ الحدود المقامة على مستحقها عقاب لهم إجماعا . فإذا لم يبعد تنجز شيء من العقاب ، فما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب ، وإن تنجزت في ^(١) الدنيا ؟

فصل

[في إحباط الأعمال والوعيد]

ذهبت الخوارج إلى أن من قارف ذنبا واحدا ، ولم يوفق للتوبة ، حبط عمله ومات مستوجبا للخلود في العذاب ^(٢) الأليم . وصاروا إلى أنه يتصف بكونه كافرا ، إذا اجترم ذنبا واحدا . وصارت الأباضية ^(٣) منهم إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ ^(٤) من كفران النعم ، ولا يتصف بالكفر الذي هو الشرك .

- (١) م زاد : دار (٢) ل : العقاب ؛ والثبت عن ح ، م
(٣) فرقة من الخوارج أجمعت على إمامة عبد الله بن إياض التميمي ، وافترقوا فرقا يجمعها القول بكفر مخالفيهم من هذه الأمة .
(٤) م : بالكفر أخذا .

وذهبت الأزارقة^(١) منهم إلى أن العاصي كافر بالله تعالى كفر شرك. والمعزلة وافقوا الخوارج في المصير إلى استحقاق الخلود، على ما انفصل مذهبهم. ولكنهم فارقوا الخوارج من وجهين: أحدهما أنهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر، ولم يصفوه أيضا بالإيمان، وزعموا أنه على منزلة بين المنزلتين، ورسموه^(٢) فيها بكونه فاسقا. وفارقوهم من وجه آخر، فقالوا^(٣): استحقاق الخلود في العقاب يختص بالكبار، وجملة الذنوب كبائر عند الخوارج، والمعزلة قسموا الذنوب إلى الصغائر والكبائر على ما سنعقد فيه فصلا.

وغرضنا الآن الرد على أصحاب الوعيد، فنقول: من أصلكم أن الوعيد على التأيد يستحق بزلة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات؛ وذلك، مع تسليم فاسد أصولكم، في العقول مستحيل، فإن مرجع العقول ومداركها إلى أمثلة الشاهد. ونحن نعلم أن من خدم غيره وبلغ جهده داعيا في رعاية حقه مائة سنة فصاعدا، ثم بدرت منه بادرة واحدة، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة، وإن كان الثواب والعقاب متنافيين، فليس الثواب بأن يحبط ويحبط

(١) أتباع قانع بن الأزرق الخنقي الحروري الخارجي. ولم يكن في الخوارج أحد ولا أكثر عددا من هذه الفرقة. وكانوا يرون أن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون.
(٢) ل، ح: وسموه؛ وما أثبتناه عن م
(٣) م: وقالوا

بأولى^(١) من العقاب، بأن يسقط، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات؛ فإحباط العقاب أحق، وقد قال الله تعالى: «إن الحسنات يذهبن السيئات»^(٢).

ثم الطاعات ثابتة على حقائقها، صحيح أداؤها، والإصرار على الكبيرة لو كان بدراً ثواب الطاعات، لكان ينافي صحتها؛ كالردة، ومفارقة السنة، فإنها لما كانت محبطة كانت منافية لصحة العبادات. ثم الثواب يستحق على الطاعات^(٣) عند حسن لحسنها ووقوعها طاعات^(٤) وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة بتحقيقه دونها.

فإن قالوا: مرتكب الكبيرة فاسق مخالف، والجمع بين الثواب وبين سمة الفسوق متناقض؛ فإن الثواب يؤذن بالولاية، والفسوق ينافيها. قلنا: لا خلاف أنه موصوف بكونه مطيعا بطاعته^(٥) موقفاً موحداً وكل ما ذكرناه من سمات الأولياء. ثم إنما يتناقض اجتماع سمة المشاقة^(٦) والموافقة في الوقت^(٧) الواحد، ولا بُعد في المخالفة في

(١) م: أولى
(٢) ح نقص: من قوله «الحسنات» فإحباط العقاب أحق... إلى... يذهبن السيئات... والآية من سورة هود ك ١١: ١١٤
(٣) م: الطاعة.
(٤) ح، ل: طاعات؛ وما أثبتناه عن م
(٥) م عبارته: مطيعا بطاعته عارفا موقفاً موحداً
(٦) ح، ل: المشاقة؛ وما أثبتناه عن م
(٧) م: في الشيء

الشيء^(١) والموافقة في غيره. ثم إن لم يكن من الإيجاب والإسقاط بُدَّ
فهلّا أحببتم العقاب وغلبتم الثواب كما قررناه!

وربما استدل أصحاب الوعيد بظاهر من الكتاب، ونحن
نذكر أغمضها فترشد^(٢) إلى طريق الكلام عليه. فما تمسكوا به قوله
تعالى: «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها»^(٣)،
وهذا في ظنهم نص على الوعيد والخلود. وقد كثر كلام المفسرين في^(٤)
الآية، وليس من غرضنا استيعاب جميع ما قيل، ولكننا نذكر ما يقع.
وقد قال ابن عباس في تأويل الآية: «ومن يقتل مؤمناً» مستحلاً
قتله، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل؛ فأما من يعتقد أن
القتل من أعظم الكبائر فيجرئه^(٥) هواه ويزعه اعتقاده، فلا^(٦)
يقدم على الأمر إلا خائفاً وجلالاً. وآية ذلك أن الرب تعالى لما ذكر
القصاص ووجوبه، لم يقرنه بالوعيد والخلود؛ وحيث ذكر الخلود^(٧)
لم يتعرض لوجوب القصاص، وذلك أصدق دلالة على أن التوعد
بالخلود للكافر المستحل، الذي لا تجرى عليه ظواهر الأحكام. فإن

(١) م: بشيء.

(٢) م: ونرشد.

(٣) النساء م ٤: ٩٣.

(٤) ح ٤ م: على.

(٥) ح ٤ ل: فيجرئه (بالزاي المعجمة)؛ وما أثبتناه عن م.

(٦) م: ولا.

(٧) ل: وحيث لم يذكر الخلود؛ وما أثبتناه عن ح ٤ م.

الجري، الذي لم يلتزم أحكامنا، إذا قتل لم يقض عليه بوجوب القصاص.
ثم إن^(١) الخلود، وإن كان ظاهراً في التأيد، فليس هو نصاً فيه،
وقد يطلق، والمراد به امتداد مدة^(٢) وتطاول أمد، وعلى هذا التأويل
يحياً الملوك بتخليد الملك. وأصحاب الوعيد قاطعون بمعتقدهم، والظاهر
المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع.

ثم يعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى: «إن الله لا يغفر
أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»^(٣)، وهذا نص في موضع
النزاع، ولا سبيل لهم إلى حمل الآية على التوبة، من وجهين: أحدهما
أن قبول التوبة حتم عندهم، فلا يفيد تعلق^(٤) المغفرة بالمشيئة؛ والثاني
أنه تعالى فرق بين الشرك وبين ما دونه، والتوبة عند الشرك تحبطه
وتجبه^(٥)، كما أن التوبة عن المعاصي تسقط أوزارها. ويتسع مجال
الكلام على الظواهر، وهذا القدر كاف.

فصل

[إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة]

جماهير المعتزلة صاروا إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب

(١) م قص: إن.

(٢) م: مدد.

(٣) النساء م ٤: ٤٨.

(٤) م: تعليق.

(٥) ح ٤ ل: وتجبه (بالتون)؛ وما أثبتناه عن م.

الطاعات وإن كثرت ؛ وذهب الجبائي وابنه إلى أن الزلات إنما تحبط ثواب الطاعات إذا أرُبت عليها ، وإن أرُبت الطاعات دَرأت السيئات وأحبطتها . ثم لا ينظرون إلى أعداد الطاعات والزلات ؛ وإنما ينظرون إلى مقادير الأجور والأوزار ، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة العدد^(١) ؛ ثم لا سبيل إلى ضبط مبالغ الأقدار^(٢) ، بل هو مو كول إلى علم الله تعالى ، واضطربوا في استواء الحسنات والسيئات ولم يثبت لهم في ذلك قدم ؛ وقال ابن الجبائي^(٣) : لا يجوز وقوع ذلك إذ ليس للمكلفين إلا الجنة أو النار ، وإذا تساوت أقدار الأعمال ، اقتضى تساويها رتبة أخرى .

وكل ما ذكره خبط لا تحصيل له ؛ إذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يرَبو وزرها على أجرها ، والأشياء تعرف بأضدادها ، فيعلم أجر المعرفة بوزر ضدها ؛ فكان من حقهم أن يدروا الزلات بالمعرفة ؛ فإذا لم يفعلوا ذلك ، بطل هديانهم بتغالب الأعمال وسقوط أفلها بأكثرها . ثم لا يبعد في العقل أن تكثر طاعات عبد ، وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها زمنا ثم يرده إلى كرامته ، وإن كانت زلاته أقل ، وكل ما ذكره تحم لا محمول له .

(١) م : بالعدد

(٢) م : الأوزار

(٣) ح نقص : ابن

ثم التوبة ندم على ما نصفها ، ومن سعى في الأرض بالفساد عمره ، وثابر على انتهاك^(١) الحرمات دهره ؛ فالندم الواحد عليها يحبطها^(٢) ، وإن كان لا يبلغ مبلغها في التعب والنصب ؛ فبطل كل ما قالوه^(٣) .

فصل

الفرق بين الصغيرة والكبيرة

فإن قيل : قد^(٤) ردّدتم ذكر الصغائر والكبائر ؛ فيزوا أحد القبيلين عن الثاني . قلنا : المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة ، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصية بها ؛ فرب شيء يعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران ، ولو صور في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب . والرب تعالى أعظم من عُصى ، وأحق من قصد^(٥) بالعبادة ، وكل ذنب بالإضافة إلى مخالفة الباري عظيم^(٦) ، ولكن الذنوب وإن عظمت بما^(٧) ذكرناه ، فهي متفاوتة على^(٨) رتبها ، فبعضها أعظم من بعض . وهذا حكمنا للأنبياء بالفضيلة وعلو المرتبة ، وبعضهم أعلى من بعض ؛ فهذا ما نرتضيه .

(٣) م : ما قلتم

(٢) م : يحبطها

(١) م : انتهاك

(٤) ل : هل ؛ والثبت عن ح م

(٥) م : عبيد

(٦) ح م : عبارتهما : بالإضافة إلى مخالفة عظيم

(٨) م : في

(٧) م : مما

فإن قيل : من الذنوب ما لا يحط العدالة ، ولا يوجب درء الشهادة ؛ ومنها ما يدرؤها ؛ فيزوا ما يتنافى العدالة عما لا يتنافى في أحكام الدنيا . قلنا : ليس ذلك الآن من غرضنا ؛ والكلام في الجرح والتعديل من مجال الفقهاء .

ثم نوجز قولاً ، فنقول : كل جريمة تؤذن بقلة اكرثات مرتكبها بالدين ورقة الديانة ، فهي التي تحط العدالة ، وكل جريمة لا تؤذن بذلك بل تبقى حسن الظن ظاهراً لصاحبه ، فهي التي لا تحط العدالة ؛ وهذا أحسن ما يتميز به أحد الضريين عن الآخر .

فصل

[فيمن مات مصراً على المعصية]

من مات من المؤمنين على إصراره على المعاصي ، فلا يقطع عليه بعقاب ، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى ، فإن عاقبه فذلك بعدله ، وإن تجاوز عنه ، فذلك بفضله ورحمته ، فلا يستنكر ذلك عقلاً وشرعاً ، وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين . وذهب كثير من معتزلة بغداد ، إلى أن العفو غير جائز ، وحتم على الله أن يعاقب كل مصراً على الأبد ، وهذا الذي قالوه مراغمة للعقل ، فلا يخفى حسن الغفران ، والتجاوز عن المسيء ، وقد نطق الشرع بذلك وحث عليه .

فإذا ^(١) حسن من الواحد منا الصفح ، مع تلذذه بالانتقام ، والتشفي ، وتعرضه للمضار لو كظم غيظه ، فلأن يحسن العفو من الرب تعالى ، يلتزمه عن الحاجة المنعوت بالنفي حقاً ، أولى وأحرى ، وما ذكرناه إبطال لفضل الله ورحمته ؛ فإنهم أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا ، وحتموا ما يجري من أحكام العقبي ، ولا تبقى مسكة من الدين مع من ينتحل هذا المذهب .

فصل

[في الشفاعة]

إذا ثبت جواز الغفران ، وقد شهدت له شواهد من الكتاب والسنة ؛ لم تذكرها لشهرتها ، فيترتب على ذلك تشفيح الشفعاء وحط أوزار المجرمين بشفاعتهم .

فذهب أهل الحق أن الشفاعة حق ، وقد أنكرها منكرو الغفران . ومن جوز الصفح والعفو بدءاً من الله تعالى ، فلا يمنع الشفاعة ، ومنهم ^(٢) من يمنعها على مصيره إلى تجويز الغفران ؛ وذلك نهاية في الجهل ، لا يلتزمها ذو تحصيل ^(٣) .

(١) م : وإذا (٢) م : وفيهم (٣) م : ذو حصافة

وسبيلنا أن نبين أن تشفيع الشفعاء من مجوزات العقول بالطرق التي قدمناها . فإن رددنا الأمر إلى محض الحق ، ولم نقل بالتحسين والتقبيح ، فالرب تعالى يفعل ما يشاء ؛ وإن جاريناهم ، وقفونا فاسد معتقدهم ^(١) ، فرجعهم إلى شواهد الشاهد ؛ ولا يقبح عند العقلاء أن يشفع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذهب استحق عقابا ، ولا ينكر ذلك إلا متعنت ^(٢) .

فإذا ثبت جواز التشفيع عقلا ، فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة ، فمن ^(٣) رامها ألفاها منقولة ، ثم هي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبار ، إذ ^(٤) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « شفاعتي لأهل الكبار من أمتي » ^(٥) ؛ وقال في الشفاعة : « لا تحسبوها للمتقين ، وإنما هي للخطائين ^(٦) المتلوثين » ؛ وقال : « خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة ، فاخترت الشفاعة ، فإنها أشقى » ^(٧) . وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع ^(٨) ، على الرغبة إلى الله

(١) ح ، م : عقدهم (٢) م : متصف (٣) م : ومن

(٤) م زاد : قد (٥) رواه الترمذي والبيهقي عن أنس مرفوعا

(٦) م عبارته : « وإنما للخطائين » .

(٧) لم يرد البخاري ولا مسلم ، وورد بحسند أحمد هكذا : عن عبد الله بن عمر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خيرت بين الشفاعة أو يدخل نصف أمتي الجنة ، فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى . أترونها للمتقين ؟ لا ، ولكننا للمتلوثين الخطاءون » . قال زياد بن خيثمة أما إنها لحن ، ولكن هكذا حدثني الذي حدثنا .

(٨) ح عبارته : قبل ظهور أهل البدع والأهواء

تعالى في أن يرزقهم الشفاعة ، وذلك مجمع عليه في العصور الماضية لا ينكر على مبدئه .

فإذا شهد العقل بالجواز ، وعضدته شواهد السمع ، فلا يبقى بعد ذلك إلا نكار مضطرب ، وفيما ذكرناه رد على فئة صاروا إلى أن الشفاعة ترفع الدرجات ولا تحط السيئات ^(١) ؛ فإن الأخبار الماثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب ^(٢) الكبار ، وكذلك الرغبات في التشفيع لم ترل تصدر من المتقين ومن الخطائين ^(٣) ، ولا يبدو نكير على مبتهل إلى الله تعالى في تشفيع نبي فيه .

(١) م عبارته : لرفع الدرجات ، لا لحط السيئات

(٢) م : بأهل (٣) م : الخطائين

باب (١)

في الأسماء والأحكام

فصل

[في معنى الإيمان]

إعلموا أن غرضنا في (٢) هذا الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان ، وهذا مما اختلفت (٣) فيه مذاهب الإسلاميين . فذهبت الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة ، ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة ، واختلفت مذاهبهم في تسمية النوافل إيمانا . وصار أصحاب (٤) الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان ، وإقرار باللسان ، وعمل (٥) بالأركان . وذهب بعض القدماء إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار بها . وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب . ومضمر الكفر إذا أظهر الإيمان مؤمن حقا عندهم ، غير أنه يستوجب الخلود في النار . ولو أضمر الإيمان ولم يتفق منه إظهاره (٦) ، فهو ليس (٧) بمؤمن ، وله الخلود في الجنة .

(١) ل ، م : فصل ؛ وما أثبتناه عن ح
(٢) م : من (٣) م : تباينت
(٤) ح ، ل : وأعمال ؛ وما أثبتناه عن م
(٥) ح : فليس

(٤) ح : أهل
(٦) م : إظهار

والمرضى عندنا ، أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى ، فالمؤمن بالله من صدقه . ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ، ولكن لا يثبت إلا مع العلم (١) ، فإننا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد . والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية ، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته . وفي التنزيل : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » (٢) ، معناه وما أنت بمصدق لنا . ثم الغرض من هذا الفصل ، أن من مذهب أهل الحق (٣) وصف الفاسق (٤) بكونه مؤمنا ، والدليل على تسميته مؤمنا من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق . وآية ذلك في الشرع أن الأحكام الشرعية ، المقيدة بخطاب المؤمنين ، تتوجه على الفسقة توجُّها على الأتقياء إجماعا ، والفاسق يجري مجرى المؤمن في أحكامه ؛ فيسهم له من المغنم ، ويصرف إليه سهم المصالح (٥) ، ويذب عنه ، ويدفن في مقابر المسلمين ، ويصلى عليه ، وكل ذلك يقطع بكونه منهم .

ثم إن لم يبعد تسميته عارفا بالله تعالى مطيعا له بطاعاته (٦) مصدقا

(١) م عبارته : ولا يثبت كلام النفس كذلك إلا مع العلم
(٢) يوسف ك ١٢ : ١٧ (٣) ح قص : من مذهب أهل الحق
(٤) م عبارته : أن من خالف أهل الحق لم يصف الفاسق ... الخ ؛ ح عبارته : وصف المؤمنين الفاسق ... الخ
(٥) م عبارته : فيصرف له سهم المصالح ... الخ
(٦) ح ، ل : فطاعته ؛ وما أثبتناه عن م

إياه ، فلا بعد في تسميته مؤمنا ، ويبعد جدا أن يقال : هذا عارف بالله غير مؤمن به . والكلام في هذا الفصل يتعلق بالتسميات ^(١) ، وليأبه الوعيد والخلود ، وقد سبق ما فيه مقنع .

وقد ^(٢) يشهد لما ذكرناه إجماع العلماء على افتقار الصلوات ونحوها من العبادات ، إلى تقديم الإيعان ، فلو كانت أجزاء من الإيعان لا تمتنع إطلاق ذلك ، فإن استدلل من سمي الطاعات ^(٣) إيمانا بقوله ^(٤) تعالى : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » ^(٥) ؛ قالوا : المراد بذلك ، أى بالإيعان ^(٦) الصلوات المؤداة ^(٧) إلى بيت المقدس .

وربما يستدلون بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(٨) : « الإيعان بضع وتسعون خصلة » ^(٩) ، أولها شهادة ^(١٠) لا إله إلا الله ، وآخرها إمطة الأذى عن الطريق ^(١١) . قلنا : أما الإيعان في الآية التي استروحتم إليها ، فهو ^(١٢) محمول على التصديق ، والمراد : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم ^(١٣) فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين .

(١) م : بتسميات

(٢) ح : ومما

(٣) م : الطاعة

(٤) البقرة م ٢ : ١٤٣

(٥) ح ، م عبارتهما : المراد بالإيعان ... الخ

(٦) ح : المودة

(٧) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا

(٨) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا

(٩) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا

(١٠) م : زاد : أن

(١١) رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن أبي الدنيا عن أبي هريرة كما في كشف الخفاء للعجلوني

(١٢) م : بنبيكم

(١٣) م : قص : هو

وأما الحديث ، فهو من ^(١) الآحاد ، ثم هو مؤول ؛ والعرب ^(٢) تسمى الشيء باسم الشيء إذا دل عليه ، أو كان منه بسبب .

فصل

[زيادة الإيعان وتقصانه]

فإن قيل : فما ^(٣) قولكم في زيادة الإيعان وتقصانه ؟ قلنا : إذا حملنا الإيعان على التصديق ، فلا يفضل تصديق ^(٤) تصديقا ، كما لا يفضل علم علما ؛ ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا ^(٥) ؛ وقد مال إليه القلانسي ^(٦) ، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيعان يريد بالطاعة ، وينقص بالمعصية ، وهذا مما لا نؤثره .

فإن قيل : أصلكم يلزمكم أن يكون إيعان منكم في فسقه ؛ كما إيعان النبي صلى الله عليه وسلم .

قلنا : النبي عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه ، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك ، واختلاج الريب . والتصديق عرض لا يبق ، وهو متوال ^(٧) للنبي عليه الصلاة والسلام ،

(١) م : فن

(٢) م : زاد : قد

(٣) م : ما

(٤) م : نقص : تصديق (٥) ل : وعلنا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٦) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي ، توفي في الثالث الأول من القرن الرابع ، أى في حدود سنة ٣٣٥ هـ . انظر التبيين لابن عساكر ص ٣٩٨ أصل وهامش .

(٧) ح ، ل : متأول ؛ وما أثبتناه عن م

ثابت لغيره في بعض الأوقات ، زائل عنه في أوقات الفترات . فيثبت للنبي ^(١) عليه الصلاة والسلام أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها ، فيكون إيمانه بذلك ^(٢) أكثر . فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان ، وأريد بذلك ما ذكرناه ، لكان مستقيماً ، فاعلموه .

فإن قيل : قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة ، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال إنه ^(٣) مؤمن إن شاء الله ، فما محصول ذلك ؟ قلنا : الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه . ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ، إيمان الموافاة ؛ فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ، ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الناجز .

(١) ل : ثبت للنبي ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) م : لذلك (٣) م : لما

باب التوبة

التوبة في حقيقة اللغة الرجوع ، يقال : تاب وتاب وأتاب ^(١) إذا رجع . وإذا أضيفت التوبة إلى العبد ، أريد بها رجوعه من ^(٢) الزلات إلى الندم عليها ، على ما سنجد التوبة في اصطلاح المتكلمين وإذا أضيفت التوبة إلى أفعال الله تعالى ، فالمراد رجوع نعمه والآله إلى عبادهم .

فإن قيل : حرروا عبارة في حقيقة التوبة على اصطلاحكم . قلنا : التوبة هي الندم على المعصية ، لأجل ما يجب الندم له ، ثم الندم تلازمه صفات ليست منه عموماً ، وتلازمه صفات في بعض الأحوال دون بعض . فأما الصفات التي تلازم التوبة أبداً ، فمنها الحزن والغم على ما تقدم من الإخلال بحق الله تعالى ؛ إذ من المحال أن يثبت الندم دون ذلك ، والفرح للسرور بما فرط منه لا يندم عليه . ومما يقارنه تمنى عدم ما كان فيما مضى وكل نادم على فعل يجب ^(٣) اتصافه بتمنى عدمه فيما مضى .

ومما يقارن ^(٤) التوبة في بعض الأحوال ، العزم على ترك معاودة ما ندم المكلف عليه ، وذلك لا يطرد في كل حال ؛ إذ إنما يصح العزم من متمكن من فعل ^(٥) ما قدمه ؛ ولا يصح من المجبوب العزم على

(١) م عبارته : تاب وأتاب وأتاب
(٢) ح : عن (٣) م : فيجب
(٤) م : وأما ما يقارن (٥) ح : من مثل ... الخ
(٦) م : (٢٥)

ترك الزنا ، ولا من الأخرس العزم على ترك قذف المحصنات . فإن صدر الندم من متمكن من مثل ما ندم عليه ، فلا بد أن ^(١) يقارن ندمه العزم على ترك معاودته . إذ من المستحيل أن يكون موطننا نفسه على معاودة ماندم على تقديعه رعاية لحق الله تعالى .

فإن قيل : لم قلتم إن التوبة هي الندم ؟ قلنا : لأنه الثابت الذي لا يزول في التوبة ، وماعداه يتزايد ويختلف ، ومنه ما ثبت تارة وينتفي أخرى . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الندم توبة » ^(٢) فلزمنا ذلك لمساوقة الخبر ^(٣) وموافقته الأثر . فإن قيل : لم لا يجوز أن يسمى ترك المعصية توبة ، من غير ندم ؟ قلنا : هذا مما ياباه الشرع . فإن الماجن إذا ملّ مجونه ، واستروح إلى بعض المباحات ، غير نادم على فارط الزلات ، وكان على عزم معاودتها ، فهذا يسمى تاركا للزلة ، ولا يسمى تابئا عنها .

فهذه حقيقة التوبة وصفها ، وذكر ما يلزمها من الصفات عموما وما يلزمها في بعض الأحوال . فإن قيل : ما معنى قولكم : التوبة ندم لأجل ما وجب له ؟ قلنا : هذا التقييد لا بد منه . فإن من قارف سيئة ،

(١) م : وأن

(٢) رواه ابن ماجه في سننه والطبراني في معجمه الكبير وأبو نعيم في الحلية .

(٣) م : للخبر

وندم عليها لإضرارها به ، واتمها كلها ^(١) قواه ، فهو نادم غير تائب وإنما ^(٢) التوبة الشرعية الندم على ما فات من رعاية حقوق ^(٣) الله تعالى .

فصل

[في قبول التوبة]

لا يجب على الله تعالى قبول التوبة عقلا ، وقد أطبقت المعتزلة على أن قبول التوبة حتم على الله ، تعالى ^(٤) عن قولهم ، وقد سبق الدليل العام في نفي الوجوب على الله تعالى . ثم لورجعنا ^(٥) إلى الشاهد لم يشهد لوجوب قبول التوبة ؛ فإن من أساء مع غيره ، واهتضم حرمة ^(٦) وأبلغ في عداوته ^(٧) ، ثم جاء معتذرا ، فلا يتحتم في حكم العقل ^(٨) قبول توبته ، بل الخيرة إلى من اهتضم ولم يرع حقه ؛ فإن شاء صفح ، وإن شاء أضرب عنه ، ولا شك فيما قلناه .

والذي يشهد لذلك ^(٩) من السمع ، إجماع الأمة على الرغبة إلى الله

(١) م : وإبها بها

(٢) م : فإنما

(٣) م : حق

(٤) م : حتم عليه تعالى

(٥) م : راجعنا

(٦) م : واهتكت حرمانه

(٧) م : عداوته

(٨) ح : العقل

(٩) ل ، ح : على ذلك ؛ والثبت عن م

تعالى في قبول التوبة، والخضوع له في الابهال إليه رجاء قبولها^(١)؛ فلو^(٢) كان قبول التوبة حتماً، لما كان للرغبات والإلحاح في الدعوات معنى. فإن قيل: هذا قولكم في العقل وموجبه، فما قولكم في قبول التوبة سمعاً، هل ثبت قطعاً أم لا؟ قلنا: لم يثبت ذلك عندنا قطعاً؛ بل هو مرجوٌّ مظنون؛ ولم يثبت ظن قاطع لا يقبل^(٣) التأويل في ذلك، فقطعنا بنفي وجوب القبول عقلاً، ولم تقطع بالقبول سمعاً ووعداً، بل نظنه ظناً. ويغلب ذلك على الظنون، إذا توفرت على التوبة شرائطها.

فصل

[وجوب التوبة]

التوبة واجبة على العبد، ولا يدل على وجوبها عليه^(٤) عقل؛ إذ لا يثبت شيء من الأحكام الشرعية بالعقل. ولكن الدليل^(٥) عليه إجماع المسلمين على وجوب ترك الزلات والندم على ما تقدم منها. ثم التوبة تنقسم: فمنها ما يتعلق بحق الله تعالى على التمحض، ومنها ما يتعلق بحقوق الآدميين.

(١) م: بقبولها، ونقص: رجاء (٢) م ولو
(٣) م: لا يحتل (٤) م نقص: عليه

(٥) م: الدال

فأما ما يتعلق بحق الله على التمحض، فيصح دون مراعاة غيره؛ وأما ما يتعلق بحقوق الآدميين^(١) فينقسم: فمنه ما لا يصح دون الخروج عن حق الآدميين^(٢)، ومنه ما يصح دونه. فأما ما يصح دونه فهو كل ما يتصور فيه حقيقة الندم مع دوام وجوب حق الآدميين^(٣). ونظير ذلك، القتل الموجب للقتل، فيصح الندم عليه، من غير تسليم القاتل نفسه ليستقاد منه. فإذا ندم صحت توبته في حق الله تعالى، وكان منعه من القصاص من مستحقه معصيه متجددة لا تقدح في التوبة، بل تستدعي في نفسها خروجاً عنها، وتوبة منها. وربما تتعلق التوبة بحق الآدميين^(٤)، ولا تصح دون الخروج منها، وذلك كإغتصاب شيء من مال الغير، فلا يصح الندم عليه، مع إدامة شد^(٥) اليد عليه، فلا تمسكوا بالصور، وارعوا الندم لحق الله تعالى نقياً وإثباتاً.

فصل

[في التوبة عن البعض دون البعض]

من احتجب أوزاراً وقارف ذنباً صحت توبته عن بعضها، مع الإصرار على بعضها، وذهب أبو هاشم ومتبعوه إلى أن التوبة لا تصح

(١) م: بحق الآدمي (٢) م: (٣)، (٤) م: الآدمي
(٥) م: نقص: شد

دون الانكفاف عن جميع الذنوب . وهذا الذي ذكره خروج عن المعقول وموجب الشرع المنقول^(١) . فإن من بدرت منه بواذر وصدرت منه عظام ، فيصح في مجرى العادات منه التَّنَصُّلُ عن جماهيرها ، والاعتذار عنها مع الإصرار على شيء منها .

وضرب الأئمة لذلك مثالا ، فقالوا : من غصب^(٢) أموالا لرجل واستولى على جرائم ، وانتسب إلى انتهاك حرمت ، وكسر له في تضاعيف ما اجترمه قلما . ثم غرم له ما ألتف ، واستسلم لحكمه ، وأذعن لأمره ، ولكنه لم يعتذر عن كسر القلم ؛ فيصح اعتذاره عن العظام التي ندم عليها ، وذلك غير مجهود^(٣) عند ذوى العقول .

والذي يحقق ما قلناه ، إجماع الأمة على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره ، صحت توبته ، وإن استدام زلة واحدة . ومذهب أبي هاشم أنه لا تصح توبته ، وهو بعد إسلامه ، والتزام أحكامه ، ملتزم لوزر كفره ، وهذا خروج عن إجماع المسلمين . فإن قال من نصر^(٤) مذهبه إنما يجب التوبة عن الذنب لقبحه ، وذلك يعم كل ذنب ، فلا يصح ندم على قبيح مع الإصرار على قبيح ، وهذا الذي ذكره يبطل من أوجه ، يطول تتبعها ، ولا يحتمل هذا المعتقد ذكرها .

(١) ح ، م : قصا : المنقول
(٢) م : اغتصب
(٣) ل : مجود ؛ وما أثبتناه عن م ، م : قصر ؛ وما أثبتناه عن م

ولكن مما يقرب في إبطال ما قال^(١) ، أن الطاعة تثبت لحسنها ، فينبغي أن لا تصح طاعة مع ترك طاعة ؛ وليس الأمر كذلك عنده ، وكذلك القبيح يترك لقبحه ، فينبغي أن لا يتصور ترك قبيح مع مقارفة^(٢) قبيح ومثابرة . فبطل ما قالوه^(٣) من كل وجه . ثم التوبة ندم ، ويتصور الندم على ضرب ، مع غلبة الهوي على^(٤) ضرب .

فصل

[في تجديد الندم]

من ندم على سيئة ووقع الندم توبة على شرائطها ؛ ثم ذكر السيئة ، فقد قال القاضي^(٥) رضى الله عنه يجب عليه تجديد الندم عليها ، كلما ذكرها . إذ لو لم يندم عليها ، لكان مستهينا^(٦) بها أو فرحا ، وذلك يردّه إلى إصراره ويحل عروة الندم .

وهذا ما قاله ، ولى فيه نظر . إذ لا يبعد أن يندم ، ثم إذا ذكر أضرب عنه ولم يفرح^(٧) به مبتهجا ولم يجدد عليه ندما ؛ ولا خلاف أنه لا يجب عليه استدامة الندم ، واستصحاب ذكره دهره^(٨) جهده^(٩) ؛ وهذا مما نستخير الله فيه .

(١) ل : ما قل ؛ وما أثبتناه عن ح ، م : ل م : مزاوله ؛ وما أثبتناه عن ح
(٢) م : ما قاله
(٣) م : في
(٤) م : في
(٥) (هو أبو بكر الباقلاني)
(٦) ح : مشتيا ؛ وما أثبتناه عن م
(٧) ل : يصرخ ؛ ح : يقدح ؛ وما أثبتناه عن م
(٨) م : قص : دهره
(٩) ح : قص : جهده

فإن قيل : لو أطاع العبد ثم ندم على الطاعة ، فما قولكم فيه ؟ قلنا : لا يتصور من العارف بالله تعالى أن يندم على طاعته ؛ فإن ندم على أمر يرجع إلى نفسه من مضرة لحقته فلا بُد فيه ^(١) ؛ وإنما الذي قلناه ^(٢) الندم على الطاعة من حيث كانت طاعة .

وغرضنا بهذه المقدمة أن القاضي رحمه الله أوجب تجديد الندم كما تقدم . ثم قال : إن لم يجد ندمًا ، كان ذلك معصية جديدة ؛ والتوبة الأولى مضت على صحتها ، إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد تصرمها . ثم قال : يجب تجديد ندم على تلك السيئة ، ويجب ندم على ترك الندم وقت حكمنا بوجوبه ، فهذا قوله .

وعندى أن ذلك من مسائل الاحتمال ، والتوبة من العبادات . ولا يجب أن يكون جميع الكلام فيه قطعياً ، بل لا يبعد أن يقع فيه مجتهد فيه .

فصل

[هل إيمان الكافر توبة ؟]

الكافر إذا آمن بالله تعالى ، فليس إيمانه توبة عن كفره ، وإنما ندم على كفره . فإن قيل : ^(٣) فلو آمن ولم يندم على كفره ؟ قلنا : ذلك

(١) م قص : فيه (٢) م زاد : في (٣) م : قالوا

عندنا ^(١) غير ممكن ، بل يجب مقارنة الإيمان الندم على الكفر . ثم وزر الكفر ينحط بالإيمان والندم على الكفر إجماعاً ، وهذا موضع قطع ؛ وما عداه ، من ضروب التوبة ، فقبوله مظنون غير مقطوع به كما ذكرناه .

فصل

[في توبة العائد للذنوب]

من تاب وصحت توبته ، ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة ، والغرض مما ذكرناه أن تعلموا أن التوبة ^(٢) عبادة من العبادات يقضى بصحتها وفسادها . فإذا سبقت ^(٣) على شرائطها ، لم يقدح في صحتها ما يقع بعد مضيها ، وعلى معاود الذنب تجديد التوبة ؛ ثم هذه التوبة عبادة أخرى سوى التي ذكرناها ^(٤) .

فهذه أصول التوبة ذكرناها ولا يشذ منها مقصد يليق بالمعتقدات .

(١) ح ٤ م قصا : عندنا (٢) م : الندم (٣) م : انسقت (٤) م : سبقت

القول

في الإمامة (١)

الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يُرَبَّى على الخطر على من يجهل أصله ويعتوره نوعان محظوران عند ذوى الحجاج، أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدى حد الحق، والثاني من المجتهدين المحتملات (٢) التي لا مجال للقطعيات فيها. وقد عسف القاضي وغيره من أئمتنا، رضى الله عنه وعنهم، كتباً مبسوبة في الإمامة، وفيها مقنع للمستبصر، وإرشاد بالغ لمن يروم الغاية ودرك النهاية.

وغرضنا في هذا المعتقد، أن ننص على أصول الباب، فنذكر القواطع منها، ونميز المجتهدين عن القطعيات، مستعينين بالله تعالى. والترتيب يقضى تقديم طرف من الكلام في الأخبار ومنازلها، فإنها مبنى الإمامة.

(١) ل: باب القول في الإمامة؛ وما أثبتناه عن ح، م

(٢) م نقص: المحتملات

باب

في تفاصيل الأخبار

فإن قيل: اذكروا حقيقة الخبر أولاً، ثم فصلوه. قلنا: الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب، وهذا يميزه مما عده من الكلام، ويميزه عن (١) أقسام الكلام أيضاً. فإن الأمر، والنهي، والتلief، والاستخبار ونحوها، لا يوصف شيء منها بالصدق ولا بالكذب.

ثم الخبر ينقسم: فنه ما يعلم صدقه قطعاً، ومنه ما يعلم كونه كذباً قطعاً، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب، فأما الخبر الصدق قطعاً، فما وافق خبره المعلوم قطعاً، بضرورة أو دليل قاطع، كالخبر عن المحسوسات على ما هي عليه، والخبر عن كل ما يعلم ضرورة. ويتصل بذلك الخبر عما يعلم نظراً إذا وافق خبره المعلوم. وما علم كونه كذباً قطعاً فهو ما يخالف خبره المعلوم ضرورة ونظراً (٢) فهو كالإخبار عن المحسوسات على خلاف حكم تعلق الحواس بها، وكالإخبار عن قدم العالم مع قيام الأدلة القاطعة على حدثه. وما يتردد من الأخبار، فهو ما يتعلق بجائز لا يستحيل فيه تقدير النفي ولا تقدير الإثبات.

(١) م: من (٢) ل: عبارته: إذا وافق خبره المعلوم عما يخالف خبره المعلوم ضرورة أو نظراً فأما ما يعلم كونه كذباً فهو كالإخبار... الخ؛ وما أثبتناه عن ح، م

ثم ينقسم الخبر بعد ذلك انقساماً هو غرضنا ، فمنه ما لا يترتب عليه العلم بالخبر عنه ، ومنه ما يترتب عليه العلم بالخبر عنه . فأما ما يعقب علماً بمخبره ^(١) ، فهو الخبر المتواتر ؛ فإذا توافرت شرائطه وتكاملت صفاته ، استعقب العلم بالخبر عنه على الضرورة . وبه نعلم البلاد النائية التي لم نشهدها ، والوقائع والدول التي لم تقع في عصرنا ، وبه تتميز في حق الإنسان والدته عن غيرها من النساء . وجاحد العلم بذلك جاحد للضرورة ومتشكك في المعلوم على البدئية .

ثم الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالخبر عنه لعينه ، وإنما سبيل إفضائه إلى العلم بالخبر عنه استمرار العادات . ومن جائزات العقول أن يحرق الله العادة ، فلا يخلق العلم بالخبر عنه ، وإن تواترت الأخبار عنه ، وكذلك يجوز على خلاف العوائد أن يخلق العلم الضروري على أثر أخبار الواحد ، ولكن العادات مستمرة على حسب ما ذكرناه .

فإن رام مُتَمَسِّفٌ قدحاً ، وقال : كل واحد من المخبرين ، لو انقرد بإخباره لم يفد علماً ، وانضمام خبر غيره إلى خبره لا يحيل حكم خبره ؛ فيلزم أن لا يفيد مجموع الأخبار ما لم يفده الخبر الواحد . وهذا الذي ذكره لا تحصيل له ؛ فإننا أوضحنا أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم

(١) ح عبارته : علماً في نفسه ، م عبارته : علماً بنفسه

بالخبر عنه ، وإنما يعقبه العلم مع استمرار العادة ما ثبتت مستمرة ^(١) ، وإنما استمرت العادة ، كما ^(٢) ذكرناه عند إخبار عدد التواتر . ونظير ذلك من مستمر ^(٣) العادة أنه لا يبعد قيام شخص واحد في وقت معين ؛ ولو قيل قام في هذا الوقت عدد كثير وجم غفير لا يحصون من غير تواطؤ منهم ، ولا مستهم ^(٤) حاجة ، ودعتهم ^(٥) داعية إلى القيام عامة ؛ فيعلم أن هذا الخبر خلف ؛ فإنه على خلاف العادة ، وهو بمثابة الخبر عن انقلاب الجبال ذهباً إلى غير ذلك .

ثم إنما يثبت التواتر بشرائط : فمنها أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة ؛ مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بدئية بجهة أخرى ، سوى درك الحواس . ولو أخبروا عما علموه ، نظراً واستدلالاً ، لم توجب أخبارهم علماً ؛ فإن المخبرين عن حدث العالم زائدون عن عدد التواتر ، وليس يوجب خبرهم علماً ، والمخبرون تواتراً عن بلدة لم نرها مصدقون على الضرورة ، وليس ذلك مما نحاول فيه تعليلاً ، أو نظراً ^(٦) ، أو فرقاً ، أو دليلاً ^(٧) ، ولسكنا بينا أن مأخذ العلم بالمخبر عنه استمرار العادة . وقد رأينا العادة مستمرة ^(٨) على ما ذكرناه

(١) م عبارته : وإنما أمره على استمرار العادة ما بقيت مستمرة

(٢) م : بما (٣) م : مستقر (٤) م : ميسر (٥) م : وقيام

(٦) م : قص : أو نظراً (٧) م : ودليلاً (٨) م : تستمر

في المخبر عنه على الضرورة، دون المخبر عنه نظرا، فجزينا على موجب العادة في النفي والإثبات.

والشرط الثاني للمخبر المتواتر أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر، ولو تواطؤوا مثلا لظهر على طول الدهر تواطؤهم. ولسنا نضبط في ذلك عددا هو الأقل، ولكننا نعلم أن كل عدد شرط في شهادة شرعية، فعدد التواتر يُرَبَّى عليه. ونهاية العدد في الشهادة الشرعية أربعة، فنعلم^(٢) قطعا أن إخبار الأربعة لا يعقب العلم الضروري بالمخبر عنه، إذ لو كان يعقبه، لكان يضطر الحاكم عند شهادة الشهود^(٣) إلى العلم بصدقهم، وليس الأمر كذلك.

ثم الذي أرتضيه أنه لا يحصل العلم^(٤) بإخبار خمسة أيضا، فإن الشهود في مجلس القاضي لو استظهروا بشهادة خامس، أو سادس، لم يحصل العلم الضروري بما أخبروا عنه. ولسنا نحدد^(٥) حدا في الأقل؛ إذ الشرع، كما ورد بتحديد الشهود؛ فكذلك ورد بالاستكثار^(٦) من زيادة الشهود.

(١) ل: يرا؛ وما أثبتناه عن ح: م
(٢) م: يعلم
(٣) ح: م: عند صدق الشهود
(٤) ل: نقص: العلم؛ وما أثبتناه عن ح: م
(٥) م: نجد
(٦) م: زاد: والاستظهار

وإن رام ذو تحصيل في ذلك ضبطا، فليفرض خبر واحد^(١) عن محسوس، ثم خبر اثنين، ثم كذلك، فزايذا صاعدا؛ وهو في ذلك كله يعلم ما بطرقه من الرّيب وغلبات الظنون حتى ينتهي الأمر إلى العلم الضروري. فإذا أدركه، وانتفى عنه كل ريب، ضبط العدة^(٢) في المخبرين، وقدر^(٣) أقل عدد التواتر، ثم تفرض^(٤) ما ذكرناه في صادقين مخبرين عما علموه ضرورة؛ فإن اتفق مثل هذا^(٥) العدد^(٦) غير موجب للعلم، فذلك لتخلل كاذبين يحط أقل عدد التواتر، وفي ذلك مجال رحب للكلام لا سبيل للخوض فيه هاهنا.

ثم إن كان المخبرون أنبأوا عما شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة، فالكلام كما ذكرناه، وإن تقلوا ما أنبأوا عنه عن آخرين وتقل أولئك عن متقدمين، وتناسخت الأعصار، وتواترت الأخبار؛ فلا يحصل العلم الضروري^(٧) بالمقصود من الخبر إلا عند استواء طرفي المخبرين وواسطتهم، والمعنى بذلك: أن يكون المخبرون عن المقصود أولا على عدد التواتر، وكذلك المخبرون عنهم، إلى أن يتصل الخبر بنا، فلو انحرم شرط من شرائط التواتر في الأول، أو في الآخر؛ أو في الوسائط، لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر.

(١) ح: ل: فلنفرض خبرا واحدا؛ والثبت عن م
(٢) م: وقدره
(٣) م: نقص: هذا
(٤) م: نقص: الضروري
(٥) م: نقص: هذا
(٦) م: نقص: الضروري

ولا يشترط عدالة المخبرين على التواتر، ولا إيمانهم. فإن الأخبار إذا تواترت من الكفار في بلدهم بأن ملكهم قد قتل فنضطر إلى صدقهم وإذا أخبروا عن ذلك في أقصى ديارهم، علمنا صدقهم عند شرائط التواتر ولا يشترط أن يكون المخبرون على تنائي الديار. فإن أهل البلدة الواحدة إذا أخبرونا، وهم الجم الغفير، علمنا صدقهم، وإن كانت البلدة جامعة لهم. وبمثل ذلك لا يشترط أن يشتمل^(١) المخبرون على أهل الملل فإن أهل بغداد مثلاً لو أخرجوا من بين أظهرهم كل ذمي، ثم أخبروا عن واقعة جرت، فإننا نصدقهم مع تمسكهم بالملة الواحدة، وبمثل ذلك يعلم أن المخبرين يجوز أن^(٢) يكونوا تحت ذمة^(٣).

وقصدنا بما أشرنا إليه من نفي هذه الشرائط، الرد على اليهود، فإنهم ربما يشترطون هذه الشروط، ويحاولون بها القدح فيما نروم إثباته من معجزات رسولنا صلى الله عليه وسلم، فهذا القدر غرضنا من خبر التواتر.

وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علماً بنفسه، إلا أن يقرن به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلاً عقلياً، أو تؤيده^(٤) معجزة، أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه^(٥). وكذلك إذا تلقى الأمة خبراً بالقبول،

(١) ح : يكون (٢) م زاد : لا (٣) م : ذلة (٤) م : مقتضى (٥) م : تصديقه

وأجمعوا^(١) على صدقه. فعلم صدقه. فإن فقد ما ذكرناه، ولم يكن الخبر متواتراً، فهو المسمى، خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين؛ وإن نقله^(٢) جمع.

ومما تترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع؛ وهذا ما^(٣) لا مطمع في تقريره هاهنا، وقد ذكرناه في كتاب التاخيص في أصول الفقه ما يدل على صحة الإجماع؛ ولكننا نعضد هذا المعتقد بقاطع في صحة إثبات الإجماع، جرياً على ما التزمناه من إيراد القواطع، في كل ركن فنقول:

إذا أجمع^(٤) علماء الأمصار^(٥) على حكم شرعي، وقطعوا به، فلا يخلو ذلك الحكم^(٦) إما أن يكون مضموناً لا يتوصل إلى العلم به، وإما أن يكون مقطوعاً به؛ فإن كان مقطوعاً به على حسب اتفاقهم، فهو المقصود؛ وإن كان مضموناً لا سبيل إلى العلم به، فيستحيل في مستقر العادة أن يحسب العلماء بطرق الظنون^(٧) والعلوم الظن علماً مطبقين عليه، من غير أن يحتج لطائفة شك أو يخامرهم ريب، وتقدير ذلك خرق للعادة^(٨).

(١) ح : واجتمعوا (٢) م نقص : نقله (٣) م نقص : ما (٤) ح : ل : أجمعوا ؛ وما أثبتناه عن م (٥) ح : م : العصر (٦) م عبارته : وذلك الحكم لا يخلو (٧) ح : ل عبارتهما : أن يحسب العلماء طرق الظنون ... الخ ؛ وما أثبتناه عن م (٨) ح : ل : العادة ؛ وما أثبتناه عن م

فإن قيل : إذا تحزب العلماء حزبين ، فخلل حزب وحرّم حزب ، وكل حزب زائدون على عدد التواتر ، وهم مصممون على اعتقادهم . قلنا : إذا كانت المسألة ^(١) مختلفا فيها ، فكل حزب معترفون بأن معتقدهم مظنون ، وإنما كلامنا في إجماع العلماء على قطع في مظنون ، وهذا خرق للعادة لاشك فيه .

فإن قيل : فاجعلوا إجماع العقلاء دليلا على صدقهم بمثل ما ذكرتموه . قلنا قد كلفنا في الشرع أن نسند العقود إلى الأدلة العقلية ، والإجماع وإن قدر مؤديا إلى العلم بمسلك العادات واستقرارها ، فهي متعرضة للانحراف في مجوزات العقول ، فلزم التزام ما كلفناه من المباحثة على الأدلة العقلية . ثم هي شتى لا يضبط مأخذها إلا خبر مبرز ^(٢) وتعارضها شبه كثيرة مخيلة لا يفصل عنها إلا موفق ^(٣) والقاطع السمع لا تتعدد ^(٤) جهاته ، وإنما هو نص ثبت أصله وفخواه قطعا ، ولا يتلقى القطع من غيره . فإذا صادفناهم مجمعين على القطع ، مع اتحاد وجه القطع ، قطعنا بصدقهم .

والذي عندي أن إجماع علماء سائر الأمم ^(٥) في الأحكام على موجب ما طردناه يوجب العلم جريا على مستقر العادة وهذا أحسن بالغ ، وسنبسطة في كتاب الشامل إن شاء الله تعالى ، ونذكر طرقا مستحسنة في الإجماع إن شاء الله عز وجل ، وقد حان أن نخوض في الإمامة .

(١) م : المسألة (٢) م : خبر ، وقص : مبرز (٣) م : عبارته : ويعارضها شبه مخيلة لا يتسلل عنها إلا موفق ... (٤) ل : تقدر ، والثبت عن ح ، م (٥) م : عبارته : إجماع العلماء سائر الأمم

باب

في إبطال النص وإثبات الاختيار

ذهبت الإمامية إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على تولية علي عليه السلام ^(١) على الإمامة بعده ، وأن من تولاهما ظالمه وكان مسائرا بحقه ^(٢) .

فنقول لهؤلاء : أتعلمون أن النص عليه ثابت ^(٣) ، أم تجوزونه ؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه ؟ والعقل لا يقضي تنصيصا ^(٤) على شخص معين . فإن ردوا ما ادعوه من العلم إلى الخبر ، قيل لهم : الخبر ينقسم إلى ما يتواتر ، وإلى ما يعد من الآحاد ؛ وليس معكم نص منقول على التواتر ، وخبر الواحد لا يعقب العلم . فمن أي وجه ادعيتم العلم بالنص ؟ وقد أطبقت ^(٥) الإمامية على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل ، فضلا عن العلم . فإن تعسف متعسف ، وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص على علي رضي الله عنه ، فذلك بهت ، وهو دأب الروافض . فيجب ^(٦) أن يقاتلوا على الفور بنقيض ^(٧) دعواهم في النص على أبي بكر رضي الله عنه . ثم لا شك في تصميم من عدا الإمامية على نفي النص ، والعلم الضروري

(١) م : في (٢) م : ومستأثر بحقه (٣) م : عبارته : أتعلمون النص عليه أم تجوزونه ... الخ (٤) م : بتنصيص (٥) ح ، ل : طبقت ؛ والثبت عن م (٦) م : وينبغي (٧) ح ، ل : قبيض ؛ والثبت عن م

لا يجمع^(١) على نفيه من ينحط عن^(٢) معشار أعداد مخالفى الإمامية . ولو جاز رد الضرورى فى ذلك ، لجاز أن ينكر طائفة بغداد والبصرة والصين الأقصى وغيرها ، وذلك يعنى بوضوحه عن كشفه .

فإن قيل : قد أبدىتم قاطعاً فى منع الإمامية من ادعاء النص ، فهل تعلمون عدم النص على على عليه السلام ؛ أم تستريون فيه ؟ قلنا : إن ادعى الإمامية نصاً جلياً على على عليه السلام فى مشهد^(٣) من الصحابة ومحفل عظيم ، فنعلم قطعاً بطلان هذه الدعوى . فإن مثل هذا الأمر العظيم لا ينكم فى مستقر العادة ، كما لم ينكم تولية رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً اليمن ، وزيداً وأسامة بن زيد ، وعقد الولاية لهم ، وتقويض^(٤) الجيوش إليهم ، واجتباء الأخرجة إلى بعضهم . وكما لم يخف تولية أبى بكر عمر ، وجعل عمر الأمر شورى بينهم^(٥) ، ولو جوزنا انكتم هذه الأمور الظاهرة ، لم نأمن من أن يكون^(٦) القرآن عورض ثم كتبت معارضته ، وكل أصل فى الإمامة يكر على إبطال النبوة فهو حرى بالإبطال .

فهذا إن ادعوا نصاً شائماً لا اعتلال فيه ، فيضطر إلى استحالة

كتمانهم وترك اللبج به ، سيما فى عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقرب العهد بالنص المدعى ، والاختلاف فى عين الإمام يوم السقيفة .

وإن ادعوا نصاً خفياً غير مظهر ، فنعلم أنه لا سبيل إلى علمه ، ثم نعلم بطلانه بالإجماع على خلافه ؛ مع ثبوت الإجماع مقطوعاً به ، وبذلك ندرأ سؤال من قال : خبر الواحد إن لم يوجب العلم فهو موجب للعمل ، فاعملوا بما نقلناه . قلنا : ما نقلتموه لاستجيز قبوله ، وأحسن أحوالكم عندنا الضلالة^(١) ، ومعظمكم مكفرون ، فكيف تسوموننا قبول أخباركم ؛ ولا نستريب^(٢) فى أنكم لا تقبلون خبرنا ! ثم الإجماع أحق أن يعمل به ، وقد انعقد على خلاف ما ادعىتم فى عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن الإمامية من استشعر^(٣) الخزى وأيس^(٤) من ادعاء^(٥) النص القاطع الذى لا يحتمل التأويل ، وتشبث بأخبار نقلها آحاد غير أثبات^(٦) منها ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، ومن كنت مولاه فعلى مولاه »^(٧) . قلنا : هذا من أخبار

(١) م : الضلال (٢) ح ، ل : يستريب ؛ وما أثبتناه عن م

(٣) ل : استشعر ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٤) ح : نقص : وأيس ، ل : أورد بدلها : وأيسر ؛ وما أثبتناه عن م (٥) ح ، ل : ادعى

(٦) م : عبارته : نقلها أثبات آحاد ، ح : نقص : غير أثبات (٧) رواه الطبرانى وأحمد

بشئ من الاختلاف ، كما فى العجولنى الذى ذكر أن الحديث متواتر مشهور

(٢) ح ، ل : على ؛ والثبت عن م

(٤) ح ، م : زادا : جر

(٦) م : نقص : يكون

(١) م : لا يجمع

(٣) ح : مجلس

(٥) م : نقص : بينهم

الآحاد، ثم هو منكر^(١) للاحتالات؛ إذ المولى من الأسماء المشتركة، فقد يراد به المولى، وقد يراد به الناصر، وهو أظهر معانيه. وقد يراد به المعتق، والمعنى^(٢) بالحديث من كنت ناصره فعلى ناصره. والدليل عليه أنه لم يخص ذلك بما بعده وفاته؛ بل قضى بما قاله ناجزا؛ ولا شك أنه لم يكن وإلى الأمر في حياة النبي صلى الله عليه وسلم. وقد كثر كلام الناس على هذا الحديث، ومعظمه حشو، وفيما ذكرناه مقنع.

وربما يستروحون إلى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال لعليّ: «أنت منى بمنزلة هارون من موسى»^(٣). ولا حجة لهم في ذلك؛ فإنه وارد على سبب مخصوص، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نهض لغزوة تبوك، استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة، وشق عليه تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فقال له الرسول ما قال، وأنزله^(٤) منزلة هارون من موسى في الاستخلاف إذ مر موسى^(٥) لبيقاته ثم لم يل هارون أمرا بعد وفاة موسى بل مات قبله في التيه.

ثم نعارض ما ذكره بأخبار تداني^(٦) النصوص في حق أبي بكر

(١) م نقص : منكر

(٢) م : فالمعنى (٣) روى البخارى هذا الحديث في باب مناقب على بن أبى طالب رضي الله عنه من الكتاب رقم ٦٢ هكذا : عن سعد بن أبي وقاص قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم لعليّ أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى .

(٤) م : ونزله (٥) ل : لموسى ؛ وما أثبتناه عن ح ٦ م (٦) ح ، م : زادا : رتب

وعمر رضي الله عنهما؛ منها أنه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر على الصلاة^(١)، ثم قال : «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر»^(٢) قاله ثلاثا؛ وقال : «اقتدوا بالذين من بعدى : أبى بكر وعمر»^(٣). وليس من غرضنا نقل الأحاديث^(٤)، فستلقونها في الكتب.

ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار، والدليل عليه الإجماع، فإن الاختيار جرى في أعصار، ولم يبد نكير من عالم على أصل الاختيار.

(١) م : في إمامة الصلاة : ح ٦ م زادا كلمة : الحديث (٢) روى مسلم في كتاب رقم ٤٤ في فضائل الصحابة أن عائشة قالت : «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه ادعى لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتابا فإني أخاف أن يمتن وتمن ويقول قائل أنا أولى وأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» . (٣) رواه احمد والترمذى وابن ماجه عن حذيفة . وللحديث روايات اخرى بالفاظ اخرى ذكرها المجولونى . (٤) م عبارته : ليس من غرضى نقل تلك الأحاديث .

في الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به

إعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع ، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها ^(١) . والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين ^(٢) ولم يتأن لا تشار الأخبار إلى من نأي من الصحابة في الأقطار ، ولم ينكر عليه منكر ، ولم يحمله على التريث حامل . فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة ، لم يثبت عدد محدود ، ولا حد محدود ، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد ، من أهل الحل والعقد .

ثم قال بعض أصحابنا : لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود ؛ فإنه لو لم يشترط ذلك ، لم نأمن أن يدعى مدع عقدا سرا متقدما على الحق المظهر المعلن . وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح ، وقد شرط فيه الإعلان ، ولا يبلغ القطع ، إذ ليس يشهد له عقل ، ولا يدل عليه قاطع سمعي ، وسبيله سبيل سائر المجتهدات .

(١) ح ، م عبارتهما : وإن لم يجمع أهل العقد والحل على عقدها
(٢) م : الإسلام

[في عقد الإمامة لشخصين]

ذهب ^(١) أصحابنا إلى منع عقد الامامة لشخصين في طرفي العالم . ثم قالوا : لو اتفق عقد عاقدى الامامة لشخصين لنزل ذلك منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين ، من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر . ثم التفصيل فيه من فن الفقه . والذي عندي فيه أن عقد الامامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف ^(٢) غير جائز ، وقد حصل الإجماع عليه . وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الامامين شسوع النوي ^(٣) فلا احتمال في ذلك مجال ، وهو خارج عن القواطع ^(٤) .

[في خلع الامام]

من انقذت له الامامة بعقد واحد فقد لزمت ، ولا يجوز خلعها من غير حدث ^(٥) وتغير أمر ، وهذا مجمع عليه . فأما إذا فسق وفجر ، وخرج عن سمت الامامة ^(٦) بفسقه ، فأنخلعه من غير خلع ممكن ، وإن لم يحكم

(١) ح زاد : بعض
(٢) م : والمخالف . وكلاهما جمع بخلاف بكسر الأول ، أى الناحية
(٣) الشاسع والشسوع البعيد
(٤) ح : القطع
(٥) ح زاد : واجترام
(٦) م : الأئمة

بأنخلعه، وجواز خلعه، وامتناع ذلك، وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلا، وكل ذلك من المجتهدين عندنا فاعلموه.

وخلع الامام نفسه من غير سبب محتمل أيضا. وما روى من خلع الحسن عليه السلام نفسه فذلك ممكن حملة^(١) على استشعاره عجزا من نفسه، ويمكن حملة على غير ذلك.

فصل (٢)

في شرائط الإمامة^(٣)

من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث وهذا^(٤) متفق عليه. ومن شرائط الإمامة أيضا أن يكون الإمام متصديا^(٥) إلى مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور، وذا رأى حصيف في النظر للمسلمين. لا ترعه هوادة نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل بمستوجب^(٦) الحدود. ويجمع ما ذكرناه الكفاية، وهي مشروطة إجماعا.

ومن شرائطها عند أصحابنا، أن يكون الإمام من قريش إذ قال

(١) م عبارته: وإن روى خلع الحسن نفسه فيمكن حملة... الخ

(٢) ل، م: باب؛ وما اثبتاه عن ح

(٣) م: الأئمة

(٤) ل: فهذا؛ والثبت عن م

(٥) م: متبديا

(٦) م: مستوجب

رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش»^(١)، وقال: «قدموا قريشاً ولا تقدموها»^(٢). وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، والاحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب.

ولا خفاء باشتراط حرية الامام وإسلامه. وأجمعوا^(٣) أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه.

(١) م قص: من قوله: إذ قال رسول الله... الخ نهاية الحديث. والحديث رواه احمد في المسند

(٢) رواه الطبراني وأبو نعيم مرفوعا

(٣) م: زاد: على

باب (١)

القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى

رضي الله عنهم أجمعين

أما إمامة أبي بكر رضي الله عنه فقد ثبتت بإجماع الصحابة فإنهم أطبقوا على بذل الطاعة والالتحاق بحكمه، واستوي في ذلك من يعتزى^(١) الروافض إلى التكذيب^(٢) عليه وغيرهم؛ فإن أبا ذر، وعماراً، وصهيباً، وغيرهم، من الذين كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم، اندرجوا تحت الطاعة^(٣) على بكرة أبيهم. وكان على رضي الله عنه مطيعاً له، سامعاً لأمره، ناهضاً إلى غزوة بني حنيفة، متسرياً بالجارية المغنومة من مغنمهم^(٤).

وما تخرص به الروافض، من إبداء على شراساً وشماساً^(٥) في عقد البيعة له، كذب صريح^(٦). نعم لم يكن رضي الله عنه في السقيفة؛ وكان مستخلياً بنفسه، قد استفزه الحزن على رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم دخل فيما دخل الناس فيه، وبايع أبا بكر على ملائمة الإشراف.

فإن قيل: دلُّوا على كونه مستجمعاً لشرائط الإمامة. قلنا: في ذلك

(١) م: نفس: باب

(٢) ح، ل: يعتزى؛ والثابت عن م. (٣) م: التكذيب (٤) م: تحت طاعة

(٥) م: مغنمهم (٦) الشراس العدة في العاملة والشماس الامتناع (٧) م: صراح

مسلكان: أحدهما الاجتزاء بالإجماع على إمامة

لما أجمعوا على اتصافه بها؛ ثم إن فصلنا، و

من شرائط الإمامة عند أقوام كون الإمام

عنه من صميمها. ومن شرائطها العلم ونحن على اضطراب

أخبار^(١) الصحابة ومفتيهم، لا^(٢) ينكر عليه أحد في تصديه للتحليل

والتحريم. وأما الورع فنقطع به في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ويعلم

دوامه، إذ لم يثبت قادح فيه مقطوع به، وإجماع الصحابة على إمامته

مع تسميرهم^(٣) للبحث عن الدين أصدق آية على ورعه؛ وورعه نقل إلينا

نقل جود حاتم^(٤)، وشجاعة عمرو بن معدى كرب^(٥)، وغيرهما^(٦)، فلا

معنى للماراة فيه؛ وأما شهادته وكفايته، فقد شهدت بها عليه آثاره،

ودلت عليها^(٧) سيرته^(٨).

وأما عمر وعثمان وعلى، رضوان الله عليهم؛ فسبيل إثبات إمامتهم

واستجماعهم لشرائط الإمامة كسبيل إثبات إمامة أبي بكر، ومرجع

(١) م: أخبار

(٢) م: ولا

(٣) م: تسميرهم

(٤) م: كرام العرب المشاهير، عاش في أواخر العهد الجاهلي. وأسلم ابنه عدى

على يدي الرسول صلى الله عليه وسلم (٥) ب: ل، م: ابن عبدود بضم الأول وتشديد

الثاني؛ والثابت عن ح. وهو أبو ثور عمرو بن معدى يكرب الزبيدي فارس البجليين واحد

الشعراء المعروفين والشجعان المشاهير. وقد وفد على الرسول سنة تسع من الهجرة وأسلم، وأدرك

القادسية وشهدها. ومات عام ٢١ هـ على خلاف في ذلك (٦) ح: وغيره

(٧) م: عليه (٨) ل: سيره؛ والثابت عن ح: م

كل قاطع في الإمامة إلى (١) الخبر المتواتر والإجماع؛ وغرضنا الآن (٢)
الإيجاز، ولو تدبر العاقل لا كتفى بما ذكرناه، واستيقن أن فيه
أكمل غنية.

وتولية أبي بكر عمر رضي الله عنهما، وجعله إياه ولي عهده، وجعل
عمر الأمر بينهم (٣) شوري من غير إنكار عليهما، إجماع على تصحيح
ذلك في سائر الأعصار، ولا أكثر من يقول من يقول لم يحصل إجماع
على إمامة علي (٤) رضي الله عنه، فإن الإمامة لم تجحد له، وإنما هاجت
الفتن لأمر آخر.

فصل

[في إمامة المفضل والتفاضل بين الصحابة]

فإن قيل: هل تفضلون بعض الصحابة على بعض، أم تضربون
عن (٥) التفضيل؟ قلنا: الغرض من ذلك يبنى على منع إمامة المفضل.
والذي صار إليه معظم أهل السنة أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر
إلا أن يكون في نصبه هرج وهيجان فتن، فيجوز نصب المفضل إذ
ذاك إذا كان مستحقاً للإمامة، وهذه المسألة لأراها قطعية، ولا معتصم

(١) م قص: إلى (٢) م قص: الآن (٣) م قص: بينهم
(٤) ح زاد: ابن أبي طالب (٥) ح، ل: علي؛ وما أثبتناه عن م

لمن يمنع إمامة المفضل إلا أخبار آحاد في غير الإمامة التي نتكلم فيها،
كقوله صلى الله عليه وسلم: «يؤمكم أقرؤكم» (١). ولا يفرض هذا
وأمثاله إلى القطع، كيف ولو تقدم المفضل في إمامة الصلاة لصحت
الإمامة وإن ترك الأولى! فهذا قولنا في إمامة المفضل.

ثم لم يبق عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ
العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لا يمكن
تلقي التفضيل من منع إمامة المفضل. ولكن الغالب على الظن أن
أبا بكر رضي الله عنه أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم،
ثم عمر بعده أفضلهم، وتعارض الظنون في عثمان وعلي، وقد روى عن
علي رضي الله عنه أنه قال: خير الناس بعد نبيهم (٢) أبو بكر، ثم عمر،
ثم الله أعلم بخيرهم بعدها. فهذا هو قوله أبديناه مجانباً للتقليد، جارياً
على الحق الواضح.

فصل

[في قتل عثمان مظلوماً]

قتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ظالماً، إذ كان إماماً، وموجبات

(١) الذي رواه أحمد ومسلم وغيرهما هو: يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله « بزيادة أخرى
(٢) م: نبيها

القتل مضبوطة^(١) عند العلماء ، ولم يجر عليه^(٢) منها ما يوجب قتله .
ثم تولى قتله ، هيج ، ورعاع ، وأشابة من كل أوب ، وأخفاف من سفلة
الأطراف^(٣) كالتجبي^(٤) ، والأشتر النخمي^(٥) ، وأراذلة من خزاعة ،
ومن يستحق القتل ، فليس إلى هؤلاء قتله^(٦) ، فلا يشك^(٧) فيه أنه
قتل مظلوماً .

فصل

[في الطعن على الصحابة]

قد كثرت المطاعن على^(٨) أئمة الصحابة ، وعظم افتراء الرافضة ،
وتخرصهم . والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه^(٩) ، أن يعلم أن جلة
الصحابة كانوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمحل المغبوط والمكان

(١) ل ، ح : مظلونة ؛ والثبت عن م

(٢) ح ، ل : عليهم ؛ والثبت عن م (٣) الرعاع ، بفتح الأول السفلة من الناس .
والأشابة بالضم الأخلاط . والناس أخفاف أى مختلفون .(٤) في القاموس : ١ : تجيب بضم ويفتح بطن من كندة منهم كنانة بن بصر التجبي
قاتل عثمان رضي الله عنه . (٥) هو مالك بن الحارث الشاعر التابعي . ولاء على
رضي الله عنه مصر . ولكنه لم يصل اليها إذ دس عليه معاوية من سمه في شربة عسل فمات
كما ذكر ابن الأثير في حوادث سنة ٣٨ هـ .وبهامش م ملاحظة تقول بأن الأشتر ما كان بالمدينة حين قتل عثمان رضي الله عنه ،
بل كان بالسكوفة ؛ فلم يشارك إذن في قتله .

(٦) م عبارته : ومن استحق قتلا إلى هؤلاء قتله

(٧) م : شك

(٨) ل زاد : خلة ؛ ولم نجد لها في ب أو ح و م

(٩) م : يلزمه

المحوظ . وما منهم إلا وهو منه^(١) ملحوظ محظوظ . وقد شهدت نصوص
الكتاب على عدالتهم والرضا عن جملتهم بالبيعة^(٢) بيعة الرضوان ونص
القرآن على حسن الشاء على المهاجرين والأنصار .

فحقيق على المتدين^(٣) ، أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر
الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن تقلت هناة فليتدبر النقل وطريقه ، فإن
ضعف رده ؛ وإن ظهر وكان آحادا ، لم يقدح فيما علم تواتر منه وشهدت
له النصوص . ثم ينبغي أن لا يألوا جهدا في حمل كل ما ينقل على وجه الخبر ،
ولا يكاد ذو دين يعدم ذلك . فهذا هو الأصل المغنى عن التفصيل والتطويل .

فصل

[في حكم قتال علي رضي الله عنه]

علي بن أبي طالب كان إماما حقا في توليته^(٤) ، ومقاتلوه بغاة ، وحسن
الظن بهم يقتضى أن يظن بهم قصدا خيرا وإن أخطأوه . وعائشة رضي الله
عنها قصدت بالمسير إلى البصرة تسكين الشائنة وتطفئة نار الفتنة ، وقد
أشرأت للاضطرام ، فكان من الأمر ما كان .

ولا يعصم واحد من الصحابة عن زلل ، والله وليّ التجاوز عنه
وفضله . وكيف يشترط العصمة لأحاد الناس ، وهي غير مشروطة لإمام !

(١) ح ، ل : منهم ؛ والثبت عن م

(٢) م : بالمتدين

(٣) م : جملتهم في البيعة

(٤) م : توليته

(٢٨)

ولا يكثر بقول من يشترط العصمة للأئمة من الإمامية، فإن العقل لا يقضى باشتراطها. وكل ما يحاولون به إثبات عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته وقضاته وجبانه^(١) للأخرجة.

فهذه رحمكم الله وأصلح بالكم، قواطع في قواعد العقائد، يستقل بها المبتدئ، ويتشوق بها^(٢) المنتهى إلى جلة المصنفات. وقد تصرمت بعون الله وتأييده^(٣) والحمد لله المشكور على إفضاله، وصلى الله على محمد وآله النبيين وإمام المرسلين وعلى آله الطيبين وصحبه الأكرمين وسلم تسليماً^(٤).

تم بحمد الله تعالى كتاب الإرشاد، إلى قواطع الأدلة، في أصول الاعتقاد، إملاء الشيخ الإمام ركن الإسلام: «أبي المعالي عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف الجويني» رضي الله عنه.

(١) م نقص: وجبانه

(٢) ح، م: لها

(٣) م نقص: وتأيده

(٤) وجد في آخر نسخة (م) ما يأتي: والحمد لله المشكور على إفضاله، والصلاة على محمد وآله. وقد فرغ من تحريره العبد الضعيف المفتقر إلى رحمة ربه عبد الخالق بن أبي القاسم بن حمد الأموي في اليوم العشرين من شعبان سنة اثنين وسنين وخمسةائة حامداً قتيلاً وصلوا على نبيه عليه السلام. أما (ح) فقد أكل نسخته هكذا: كمل كتاب الإرشاد بحمد الله وحسن عونه

فهرس تحليلي للأعلام والآراء

١ - ٥ = هامش .

٢ - وضعنا العلم في موضعة على ما هو مشهور به، نغني وإن كان مبدوءاً بأب أو ابن أو نحو ذلك.

٣ - أشرنا إلى أرقام صفحات المقدمة بالحروف الأبجدية

(١)

الاباضية - فرقة من الخوارج ، زعيمها عبد الله بن إباح التيمي ، ويرون لكفار مخالفهم من هذه الأمة : ٣٨٥ ؛ لا ترى اتصاف من قارف ذنبا كافرا كفر شرك ، بل كافرا من كفران النعم : ٣٨٥ .

الابترية - فرقة من الزيدية إحدى فرق الشيعة : ١٠٠ هـ .

ابراهيم عليه السلام - دعوته وابنه اسماعيل الله بقولها ربنا واجعلنا مسلمين لك ، الآية ، وقوله « واجتنبني وبنى » أن تعبد الأصنام : ١٩٦ ؛ زعم المعتزلة أنه تخيل أنه مأمور بدمج ولده فحسبه أمرا حقيقة : ٢٤٦ ؛ الحق أنه كان أمرا حقا ، بدليل ما جاء في القصة من الابتلاء والفداء : ٢٤٧ .

ابن أبي أصيبعة - كتابه « طبقات الأطباء » : ز .

ابن الأثير (المؤرخ) - روايته حادث سم الأشر النخعي وهو في طريقه إلى مصر : ٤٣٢ هـ .

ابن الجبائي (أبو هاشم) - هو عبد السلام بن محمد ، وأتباعه يسمون البهشية وبالذمية أيضا : ٣٤ ، معنى « كون الله سميعا بصيرا » أنه حي لا آفة به ٧٢ ، أحكام صفات الله ثابتة لذاته : ٧٩ ، ربما يثبت كلام النفس ويسميه الخواطر : ١٠٤ ، نفيه أن يدرك المدرك بإدراك ، بل المدرك هو الحى الذى لا آفة به : ١٦٦ ، « تناقضه يجعله » الحال ، هي المدركة دون الذات : ١٧٧ - ١٧٨ ، تأويل آيات الحتم والطبع ونحوها تأويلا بشعا : ٢١٤ ، يرى وأبوه أن الزلات تحبط ثواب الطاعات إذا أربت عليها : ٣٩٠ ، رأيه فيمن أسلم واستدام زلة واحدة أنه لا نصح توبته : ٤٠٦ .

ابن حنبل - ورود حديث الشفاعة بمسنده : ٣٩٤ .

ابن الخطيب (الحافظ البغدادي) - قيمة كتابه تاريخ بغداد في تاريخ الفسك في الاسلام : ز .

ابن خلدون - سبب خلط الفلاسفة بعلم الكلام : ف ، تعريفه لعلم الكلام : ق .

ابن خلكان - ترجمته لامام الحرمين : ل ، يذكر أن سفيان الثوري كان أحد الأئمة المجتهدين : ٤١ هـ .

ابن الراوندى - كان من متسكلى المعتزلة ثم صار ملحدا زنديقا ، استلهم اليهود إياه في مسألة النسخ : ٣٤٣ .

ابن السبكي (صاحب الطبقات) - ترجمته لامام الحرمين : ل - م .

ابن سينا (الفيلسوف) - احتاؤه بنوح بن نصر الساماني : ز .

ابن عباس - تفسيره « الحصور » بالحليم : ١٥٤ ، تأويله لآية « ومن يقتل مؤمنا » الخ ، أى مستحلا : ٣٨٨ .

ابن العباد (المؤرخ) - كتابه « شذرات الذهب » : ح هـ ، ذكره فتنة عظيمة بين أهل السنة والشيعة : ي ، ترجمته لامام الحرمين : م .

ابن المعلم المفيد الرافضى - تعريف به : ط .

ابن كلاب (عبد الله بن سعيد) - أحد أئمة المتكلمين من أهل السنة : ١١٩ هـ ، الكلام الأزلى لا يتصف بكونه أمرا أو نهيًا أو خيرا أو شرا عند وجود المخاطبين : ١١٩ .

ابن المرأة (أبو إسحاق) - من شراح كتاب الارشاد : ق .

ابن النديم - كتابه الفهرست : و .

أبو بكر (الصديق) - كان الامام زيد بن علي زين العابدين من أبعد الناس عن رفضه : ١٠٠ ، وانظر ايضا صفحة ٣٤٧ ، النص على امامته بعد الرسول : ٤١٩ ، ثبوت امامته بالاجماع : ٤٢٨ ، هو أفضل الناس بعد الرسول : ٤٣١ .

أبو الحسن الباهلي - شيخ أبي إسحاق الاسفراينى : ل .

أبو داود (صاحب السنن) — روايته حديثاً في استحسان الثغنى
بالقرآن : ١٢٥ .

أبو ذر (الصحابي المعروف) — مبايعته مع عمار وصيب لأبي
بكر : ٤٢٨ .

أبو القاسم سلمان الأنصاري — من شراح كتاب الارشاد . ق
أبو لهب : أمر الله إياه أن يصدق النبي ، ومن ضمن ما جاء به أنه
لا يؤمن به : ٢٢٨ .

أبو المحاسن — ترجمته لامام الحرمين في كتابه النجوم الزاهرة : م
أبو هريرة — روايته حديثاً في استحسان الثغنى بالقرآن : ١٢٥ ، روايته
حديثاً في الايمان بضع وتسعون خصلة ، الخ : ٣٩٨ .

آدم عليه السلام — ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق
بالميدين ، بل أتباعاً لأمر الله : ١٥٦ .

أحمد بن الملا الحلبي — ترجمته لامام الحرمين في كتاب المستقى : م
الأخطل الشاعر — بيته المشهور : إن الكلام لفي الفؤاد ، الخ : ١٠٨
الارشاد (كتاب) — كان والشامل لامام الحرمين بداية عصر جديد

في علم الكلام : ع ، تعريف به وبقيته وشروحه : ص - ق
الازارقة — أتباع نافع بن الأزرق الحنفي الخارجي ، هي أشد فرق

الخوارج وأكثرها عدداً ، ترى أن العاصي بالله كافر كفر شرك : ٣٨٦
الأزهر — واجبه في مقاومة الاتحاد : ر

أسامة بن زيد — تولية رسول الله إياه معروف : ٤٢٠
إسفرين — بلدة بناحية نيسابور خرج منها كثير من العلماء : ط

الاسفرائيني (أبو إسحاق) — تعريف به : ط ، هو شيخ أبي القاسم
الاسفرائيني : ل ، المتخرج على أبي الحسن الباهلي : ل ، هو صاحب كتاب

الجامع : ٣٣٣ .

الاسفرائيني (أبو القاسم) : شيخ إمام الحرمين في علم الكلام : ل وتلميذ
أبي إسحاق الاسفرائيني : ل و ٣٢ هـ .

الاسفرائيني (أبو المظفر) — تعريف به : ٢٩ ، صاحب كتاب التصير ،
ويذكر أن أصل بن عطاء الغزال هو رأس المعتزلة : ٦ هـ

إسماعيل عليه السلام — دعوته وأبوه إبراهيم الله بقولها : ربنا واجعلنا
مسلمين لك ، الآية : ١٩٦ .

إسماعيل بن جعفر الصادق — نسبة الطائفة الاسماعيلية له ، وهي إحدى
فرق الشيعة : ١٠٠ .

إسماعيل بن عباد — وزير آل بويه ، دعوته إلى مذهب أبي هاشم
الجبائي : ٣٤

الاسماعيلية — تشكيل ابن سبكتكين بها : ي ، فرقة من الباطنية ليست
من الاسلام في شيء : ٣٧ هـ

أشاعرة = (أهل السنة) — هم القوام على دين الله وتأيدته : ح ؛ ظهور
التعصب بينهم وبين المعتزلة أيام إمام الحرمين : ل .

الاشتر النخعي (مالك بين الحارث) — اشتراكه في قتل عثمان ، توليته
مصر وموته قبل الوصول إليها : ٤٣٢

الأشعري (أبو الحسن) — زعيم المذهب وشيخ أبي الحسن الباهلي :
ل و ٣ هـ ؛ إمام أهل السنة : ٣٢ هـ

أصحاب الحديث — الإيمان عندهم معرفة بالجنان ، وإقرار باللسان ،
وعمل بالأركان : ٣٩٦ .

أب أرسلان — استقرار الأحوال في عهده بين الأشاعرة والمعتزلة : ل
إمام الحرمين (الجويني) — من رجال القرن الخامس في الدولة العباسية :

هـ ؛ ترجمته : ك وما بعدها ، مؤلفاته : س و ع .

الإمامية — فرقة من الشيعة تنقسم إلى فرق كثيرة : ١٠٠ ؛ ترى أن الرسول نص على تولية علي بعده : ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١
أهرمن - جعل المجوس الشر من خلقه : ٢٥٦ ، الآلام بحملتها صادرة عنه عند الثنوية دون يزدان : ٢٧٤

أهل الحق = (أهل السنة) - الله حي ، عالم قادر ، مريد ، وكل هذه صفات قديمة : ٧٩ ، القراءة أصوات القراء ، فهي أكسابهم : ١٣٠ ، المدرك شاهد مدرك بإدراك ، كما أن العالم شاهدا عالم بعلم : ١٦٦ ، كل موجود يحوز أن يرى : ١٧٤ ، البارئ سبحانه يحوز أن يرى : ١٧٦ ، الله خالق كل شيء ، ومن ذلك أفعال العباد : ١٨٧ ، ١٩٠ ، وانظر أيضا : ٢٠٩ ، إبطال مذاهب مخالفهم في الهدى والضلال بآي من القرآن : ٢١٠ ، استدلالهم لإبطال التولد : ٢٣١ ، اللطف خلق القدرة على الطاعة : ٣٠٠ ، تجويزهم انخراق العادات في حق الأولياء : ٣١٦ ، الثواب فضل والعقاب ليس واجبا : ٣٨١ ، الشفاعة حق : ٣٩٣
أهل السنة = (أهل الحق) - يرى معظمهم أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر : ٤٣٠

(ب)

الباطنية - ترى أن لكل ظاهر باطنا ولكل شرع تأويلا ، ليست من الاسلام في شيء : ٣٧٥
الباقلاني (القاضي أبو بكر) - تعريف به : ح ؛ من أنصار مذهب الأشعري : ع ؛ يرى وجوب الندم من التائب كلما ذكر سيئة كان قارفها : ٤٠٧ .
الباهلي (أبو الحسن) - تخرج على الأشعري ، وتتلذذ عليه أبو إسحاق الاسفرايني : ٣٢٢
البخاري - صاحب الجامع الصحيح : ١٦٢ ، رواية في صحيحه أن الرسول قال لعلي أنت مني بمنزلة هارون من موسى : ٤٢٢

البراهمة - فرقة من الهنود تنسب إلى إبراهيم الإله الأعلى : ٢٦٢ هـ ، توافق المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين : ٢٦٣ ، إنكارها النبوات ، وأحالتها بعث الله رسولا : ٣٠٢ ، بناء ذلك على تحسين العقول وتقييحها : ٣٠٣ ، خرق العوائد لا ينضبط ، وبالتكرار يصير معتادا لا معجزة : ٣١٠ ، ٣١١ .

بروتا جوارس : سوفسطائي يوناني شهير توفي عام ٤١١ ق . م : ٣ هـ
بشر بن المعتمر - من أعلام معتزلة بغداد : ٢٣ هـ
البغدادى (الامام عبد القاهر) - صاحب كتاب الفرق بين الفرق : ٢٢٣ هـ
البكرية - رأيها في أن البهائم والأطفال لا تألم أصلا : ٢٧٤ ، ٢٧٩
بكر بن أخت عبيد الواحد - زعيم البكرية ، وقد انفرد بضلالات كفر بها : ٢٧٤ هـ

(ت)

التجبي (كثانة بن بشر) - قاتل عثمان رضى الله عنه : ٤٢٢ .
التناسخية - التعريف بالمذهب : ٢٧٦ هـ ، إنكار الغلاة منهم الحشر والآخرة : ٢٧٦ هـ ، مذهبيهم في الإيلام والأعواض : ٢٧٩ - ٢٨٠ ، الرد عليهم : ٢٨٠ .

(ث)

ثمame بن أشرس - من أعلام معتزلة بغداد : ٢٣ هـ
الثنوية - قولهم بإثبات أصليين ومدبرين للعالم : ٢٧٤ هـ ، بطلان قولهم بأن الآلم ظلم قبيح لعينه : ٢٨٧

(ج)

الجارودية - فرقة من الشيعة الزيدية : ١٠٠
الجاحظ (عمرو بن بحر) - انقسام المعتزلة بعد وفاته عام ٢٥٥ هـ إلى فرع البصرة وفرع بغداد : ٢٣ .

الجبائي (أبو علي) - من أعلام معتزلة البصرة : ٢٣ ، معنى كون الله سمياً بصيراً أنه حتى لا آفة به : ٧٢ ، كلام الله يوجد مع قراءة كل قارى : ١٢٢ - ١٢٣ ، مصيره إلى قيام كلام الله بمحل الأسطر : ١٣٣ ، تأويله آيات الختم والطبع ونحوها تأويلاً بشعاً : ٢١٤ ، يرى وابنه أن الزلات تحيط ثواب الطاعات إن أربت عليها : ٣٩٠ .

جبريل عليه السلام - أدرك كلام الله وهو في مقامه فوق سبع سموات : ١٣٥ . جعفر الصادق - زعم الإسماعيلية أن الإمامة انتقلت منه إلى ابنه اسماعيل : ١٠٠ هـ .

جهم بن صفوان - إثباته علوماً حادثة للرب تعالى ، هذا المذهب خروج عن الدين : ٩٦ .

الجهمية = (الجبرية) - تنكيل ابن سبكتكين بها : ي .
الجهمية - أتباع جهم بن صفوان ، قولها بنى القدرة مطلقاً عن العبد : ٢١٥ .
جورجياس - سوفسطائي يوناني شهير ، توفي عام ٣٨٠ ق م : ٥٣ هـ .
جوين - ناجية كبيرة من نواحي نيسابور : ك هـ .
الجويني (الأب) - تفقه ابنه إمام الحرمين عليه : ل .

(ج)

الحافظ بن عساكر - ترجمته في التبيين لإمام الحرمين : م .
حرقوص بن زهير البجلي - من زعماء الخوارج : ١٠٠ هـ .
حسان بن ثابت - مدحه عثمان بعد استشهاده : ١٢٥ .
حسين والي (الشيخ) سبب خلط الفلسفة بعلم الكلام : ف .
الحشوية - تعريف بها ، تجسيمياً : ٣٩ هـ ، كلام الله قديم وهو حروف وأصوات ، والمسموع من القراء عين كلام الله تعالى : ١٢٨ ، تمسكها بحديث « إن الله خلق آدم على صورته : ١٦٣ ، الرد على ذلك : ١٦٤ .

حنابلة - غلوهم في التشديد في الدين : ح ، ي .

(خ)

الخليل بن أحمد - إمام البصريين في النحو واللغة ، وفاته في القرن الأول : ١٤٧ .

الخوارج - تعريف بها : ١٠٠ ، الرد عليها في الوعد والوعيد : ٣٨١ ، ترى أن من لم يتب ، ولو من ذنب واحد ، حبط عمله واستوجب الخلود : ٣٨٥ : ٣٨٦ ، الإيمان هو الطاعة : ٣٩٦ .

الخياط (أبو الحسين) - من أعلام معتزلة بغداد : ٢٣ هـ ، أخذ عنه الاعتزال أبو القاسم الكعبي مؤسس الفرقة الكعبية : ٢٤ هـ .

(د)

الدروز - من فرق الإسماعيلية ، ليسوا من الإسلام وإن اتسوا له : ٣٧ هـ .

(ذ)

الذمية - تسمى البهشية أيضاً لأن مؤسسها هو أبو هاشم ابن الجبائي ، سميت ذمية لتجوزها استحقاق العبد للذم والعقاب على ما لم يفعل : ٣٤ هـ .

(ر)

الرافضة - تنكيل ابن سبكتكين بهم : ي ، فرقة من الباطنية ليست من الإسلام : ٣٧ هـ ، قول بعض غلاتها بالتناسخ : ٢٧٤ ، ترى أن النص على إمامة علي متواتر : ٤١٩ ، لاصحة لقولهم بأن علياً أبدي شراساً في عقد البيعة لأبي بكر : ٤٢٨ .

رشاد عبد المطلب (الأستاذ) - ترجمة ابن الملا الحلبي لإمام الحرمين : ١١٣ هـ .
الروم - ظهور مليكا مؤسس الفرقة المسيحية المليكائية بالروم ، معظم

الروم ملكانية : ٤٨ هـ ، الرد على الروم في اختلاط الكلمة بالمسيح بمثابة الرد على أصحاب الحلول : ٥٠ .

(ز)

الزجاج (ابراهيم بن السري) - الإمام المشهور في النحو واللغة : ١٥٢
زيد بن حارثة - تعارف تولية الرسول إياه : ٤٢٠
زيد بن زين العابدين - إليه تنسب الفرقة الزيدية : ١٠٠ هـ .
الزيدية - فرقة من الشيعة ، لا صحة لعددها من الروافض ، أهل اليمن
اليوم زيدية : ١٠٠ هـ

(س)

سفيان الثوري - الإمام في الحديث ، أحد الأئمة المجتهدين : ٤١ هـ
السليمانية - إحدى الفرق الزيدية الثلاث ، والآخران هما الجارودية
والأبترية : ١٠٠

السوفسطانيون - من أشهر رجالهم پروتا جوراس المتوفى عام
٤١١ ق م : ٣٠ هـ

سيف الدولة الحمداني - رعايته للفارابي : ز

(ش)

الشامل - كان والإرشاد لإمام الحرمين بداية عصر جديد في علم الكلام : ع
الشيخان - روايتهما حديثاً في استحسان التغني بالقرآن : ١٢٥
شيعة - دعوتها لإمام مستور : ح .

(ص)

صالح بن مسرح النيمي - خارجي معتزلي ، أتباعه يسمون الصالحية : ٢٣ هـ

الصالحية - فرقة من الخوارج المعتزلة ، ذهابها إلى جواز خلو الجواهر
عن الأعراض ابتداء : ٢٣

صهيب (الصحابي المعروف) - مبايعته وأبو ذر وعمار لأبي بكر : ٤٢٨
(ط)

الطباييون - قولهم بالطبيعة ، لا بفاعل مختار موجد للعالم : ٢٨ ، ٢٩ .
(ع)

عائشة أم المؤمنين - سارت إلى البصرة لتسكين الثائرة وإطفاء الفتن : ٤٣٣
عباد الصيمري - معتزلي بصري وتلميذ هشام الفوطي ، قوله بحسن الآلام
يمحض الاعتبار من غير تقرير عوض عليها : ٢٧٧ .

عبد الجبار المعتزلي (القاضي) تعريف به : ط
عبد الرازق الرسعني - هو صاحب كتاب مختصر الفرق بين الفرق للبغدادى :
٢٣ ، ذكره ان الباطنية ليست في شيء من الإسلام : ٣٧

عبد الله بن عمر - روايته حديث الشفاعة : ٣٩٤
عبد الله بن وهب الراسبي - من زعماء الخوارج : ١٠٠ هـ

عثمان بن عفان - تكفير الخوارج إياه : ١٠٠ ، مدح حسان بن ثابت له
بعد استشهاد : ١٢٥ ، إمامته ثابتة بالإجماع والتواتر : ٤٢٩ - ٤٣٠ ، قتله
مظلوماً : ٤٣١ ، الخلاف في الأفضلية بينه وبين علي رضي الله عنهما : ٤٣١ ،
كان الأشتر النخعي بالمدينة حين قتل في بعض الأقوال : ٤٣٢

العجلوني - صاحب كتاب « كشف الخفاء » : ١٢٥
العلاف (أبو الهذيل) - من أعلام معتزلة البصرة : ٢٣ هـ ، رئيس الفرقة
الهذلية ، وقد صنف بعض المعتزلة كتاباً في تكفيره : ٩٣ .

علي بن أبي طالب - خروج الخوارج عليه بعد التحكيم : ١٠٠ هـ ، ترى
الإمامية أن إمامته بعد الرسول ثابتة بالنص منه : ٤١٩ ؛ ليس صحيحاً زعم
الرافضة أنه امتنع أولاً عن بيعه أبي بكر : ٤٢٨ ؛ ثبوت إمامته بعد عثمان

بالإجماع والتواتر : ٤٢٩ - ٤٣٠ ، الخلاف في الأفضلية بينه وبين عثمان
رضي الله عنهما : ٤٣١ ؛ كان مقاتلوه بغاة : ٤٢٣

عمار بن إسر - مبايعته وأبو ذر وصيب لأبي بكر : ٤٢٨
عمر بن الخطاب - كان رأس الناس في زمانه : ٤١ هـ ، كان الامام زيد بن
علي زين العابدين من أبعد الناس عن رفضه : ١٠٠ هـ ؛ توليته بنص من أبي
بكر وتعارف ذلك : ٤٣٠ ، ثبوت إمامته بالاجماع والتواتر : ٤٢٩ -
٤٣٠ ؛ هو أفضل الناس بعد الرسول وأبي بكر : ٤٣١ .

الغيسوية - طائفة من اليهود ترى أن نبوة محمد كانت للعرب وحدهم : ٣٣٨ هـ ؛
مؤسسها هو أبو عيسى الأصفهاني الذي ظهر أيام المنصور العباسي : ٣٣٨ .

(غ)

الغزالي (حجة الاسلام) - رده على الباطنية : ٤١ ، التلبيذ الأشهر لامام
الحرمين : ٤١ ، إفادته من مؤلفات إمام الحرمين في الرد على الفلاسفة : ٤١

(ف)

الفارابي (الفيلسوف) - احتماؤه بسيف الدولة الحمداني : ٤١ .
الفلاسفة - ذهابهم إلى أن السكون والفساد من آثار الطبائع والقوى : ٢٣٤

(ق)

القادر بالله العباسي - أمره بالتسكيل بخصوم أهل السنة : ٤١
القدرية - اتفاق أهل الملل على ذمها ولعنها : ٢٥٥ ، محاولتهم دفع هذا
اللقب عنهم : ٢٥٦ .

القشيري (صاحب الرسالة) - نقله الثناء الكامل على الجويني : ٤١ .

القنطري (جمال الدين) - كتابه تاريخ الحكماء : ٤١ - و - ز
القلاسي (أبو العباس) - قوله بأن الإيمان هو الطاعة سرأ وعلنا ،
ولذلك يزيد وينقص : ٣٩٩ .

(ك)

كارادي فو (المستشرق) - كتابه ابن سينا ، مرجع في الفلسفة الإسلامية : ٤١
الكرامية - فرقة غالية في التجسيم ، زعيمها محمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥
أو سنة ٢٥٦ هـ : ٣٩ ؛ تسميتهم الله تعالى جسما : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ؛ تناقضها
في إثباتها قولاً حاداً مع نفي اتصاف الباري به : ٤٥ ، مصيرها للقول بقيام
حوادث بذات الله تعالى : ٩٧ ، الإيمان هو فقط الإقرار باللسان : ٣٩٦ .
الكعبي (أبو القاسم) - الباري لا يتصف بكونه مريداً على الحقيقة : ٦٣ ،
بعض تعسفات أتباعه : ٦٦ ، وانظر أيضاً صفحة ٦٨ ؛ تسميته الباري سميماً
بصيراً ، معناه كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها : ٧٢ ، الله لا يرى ولا يرى
نفسه ولا غيره : ١٧٦ .

الكندري (أبو نصر) - الوزير ببغداد أيام إمام الحرمين والفتنة بين
الاشاعرة والمعتزلة : ٤١ .

الكوثري (الشيخ العلامة) نشره للعقيدة النظامية ، لإمام الحرمين :
٤١ هـ ، رأيه في أن كتابي الشامل والإرشاد يؤرخان بداية عصر جديد
في علم الكلام : ٤١

(م)

المتكلمون - اصطلاحهم على أن الجوهر هو المتحيز : ٤١ ، وانظر
صفحة ٦٠ ، ٦٢

المشوك على الله (الخليفة العباسي) - نهيته عن النظر وحججه على أرباب المقالات : ٤١
محمد عليه الصلاة والسلام - وصف قریش له بالشؤم حين قحط أوزلزلوا :
٢٥٣ ؛ القول في إثبات نبوته : ٣٣٨ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ؛ معجزاته : ٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ؛
آيات له غير القرآن : ٣٥٣ .

محمد بن الحسين الباقر - إليه تنسب الفرقة الباقية إحدى فرق الإمامية ،
وفاته سنة ١١٤ هـ : ١٠٠ هـ

محمد بن كرام السجستاني - مؤسس الفرقة الكرامية : ٣٩ .

محمود بن سبكتكين - تنكيه بخصوم أهل السنة : ي

المدرسة النظامية - إنشاؤها ببغداد : ل

المرجئة - الرد عليها في الوعد والوعيد : ٣٨١

مسلم (المحدث المشهور) - روايته حديث جاء فيه : ويأبى الله والمسلمون

إلا أبا بكر : ٤٣٣

المسيح عليه السلام - مذاهب النصارى في اتحاد أو حلول الكلمة بالمسيح

٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ؛ بطلان قدح اليهود في معجزاته : ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

المشبهة - تنكيل ابن سبكتكين بها : ي

معاذ بن جبل - شهرة تولية الرسول إياه النبي : ٤٢٠

معاوية (الخليفة) - دسه على الأشتر النخعي من سمه وهو في طريقه إلى

مصر والياً عليها من قبل علي : ٤٣٢ هـ

معتزلة - تمجيدها العقل ورفض التقليد : ح ؛ تنكيل ابن سبكتكين

بها : ي ، ظهور التعصب بينها وبين الأشاعرة أيام إمام الحرمين : ل ، نشأتها

وأسمائها : ٦ هـ ، وجوب النظر عقلاً : ٨ ، تعريفها العلم : ١٣ ، خلو الجواهر

عن الأعراض : ٢٣ ، ٢٤ ، ٤٥ ؛ تفرعها إلى فرعين : ٢٣ هـ ، للمعدوم صفات

الإثبات : ٣١ ، تعريفها المثليين : ٣٤ ، إثباتها لله إرادة حادثة : ٣٥ ،

إضراب شيوخها عن دلالة النافع : ٥٥ ، بعض معتزلة البصرة يثبتون لله

إرادة حادثة ثابتة لافي محل : ٦٤ ، ٦٨ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ؛ معتزلة بصرة

ينقضون أحياناً دلالة الأحكام في الشاهد على الغائب : ٦٦ ، بطلان محاولتها

منع كون الله مريداً لنفسه : ٦٧ ، كلامها في وصف الله بالسمع والبصر : ٧٢

وما بعدها ، اتفاقها في نفي الصفات : ٧٩ ، أساس مذهبهم في ذلك : ٨٤ ،

الحادث غير مقدور حال حدوثه : ٨٦ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ؛ تعلق العلين بالمعلوم

الواحد يوجب تماثلها : ٩٠ ، يعتقدون إرادات حادثة ثابتة لله تعالى في غير

محال : ٩٦ ، كلام الله حادث : ١٠٠ ، ١٠١ ؛ تحبطهم في حقيقة الكلام :

١٠٢ ، إنكارهم الكلام القائم بالنفس : ١٠٤ ، كون المتكلم متكلماً من صفات

الأفعال : ١٠٩ ، ١١٤ ، صدمهم عن إثبات المعجزات : ١١٣ ، ١١٤ ؛ الخلاف

غير حقيقي في صفة الكلام : ١١٦ ، ١١٧ ؛ المعدوم مأمور به : ١٢١ ، نفي

كون البقاء صفة زائدة عن الوجود : ١٤٠ ، تنويعهم بين الاسم والتسمية

والوصف والصفة : ١٤١ ، صار معظمهم إلى أن المدرك شاهد بمدرك يادرك

١٦٦ ، الإدراك بالرؤية يكون بشعاع ينبعث من الرائي البرئي : ١٦٩ ، الموانع

من الإدراك بالرؤية : ١٧٥ ، اختلافهم في رؤية الله نفسه ورؤية الغير له :

١٧٦ ، بطلان استدلالهم بآية : لن تراني ، على منع الرؤية : ١٨٣ ، اعتقاد

بعضهم أن موسى كان يعتقد جواز الرؤية غلطاً : ١٨٤ ، إجماعهم على أن

العباد خالقون لأفعالهم : ١٨٧ ، القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في

العقل إعادته على الجملة : ١٩٤ ، عصمها وشبهها في خلق العبد لأفعاله : ٢٠٠ ،

الرد على بعض هذه الشبه : ٢٠٣ ، ٢٠٤ ؛ الخلق على أصولهم لا يتضمن

إثبات ذات بخلاف الاختراع : ٢٠٦ ، رأيهم في الهدى والضلال : ٢١٢ ،

٢١٣ ؛ الحادث في حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث :

٢١٩ ، ٢٢١ ؛ القدرة تتعلق بالمختلفات والمضارعات : ٢٢٣ ، الرد على هذا :

٢٢٤ ، القول بالتولد وبطلانه : ٢٣٠ ، ٢٣٢ ؛ الرب مريد لما هو خير من

أفعال العباد ، لا المحظورات : ٢٤٠ ، القول بذلك قضاء على الله بالقصور :

٢٤١ ، الأمر بالشئ يتضمن كونه مراد للأمر : ٢٤٣ ، إبراهيم عليه السلام

لم يؤمر بذبح ولده ، بل تخيل ذلك حالماً : ٢٤٦ ، الإرادة تسكنب صفة

المراد بها : ٢٤٩ ، استدلالهم على أن الله لا يريد ما نعتبره شراً : ٢٥٠ ،

العموم إذا دخله التخصيص صار مجملاً : ٢٥١ ، الخير والشر من أفعال العباد

وخارجان عن مقدورات الله تعالى : ٢٥٣ ، توفيق الله خالق لطف يعلم به أن العبد يؤمن عنده : ٢٥٤ ، ٣٠٠ : التحسين والتقبيح من مدارك العقول : ٢٥٨ ، من الحسن والقبح ما يدرك بالبدية ومنها ما يدرك بالنظر العقلي : ٢٥٩ ، الرد عليهم في ذلك كله : ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ : الآلام تحس لأوجه ، حتى آلام الأطفال والبهائم : ٢٧٦ ، أصولهم في إيلاهم والبهائم والأطفال : ٢٧٧ ، مادعا التناسخين إلى بدعتهم أمر يلزم المعتزلة : ٢٧٩ ، ٢٨٠ : الرد على المعتزلة فيما ادعته من حسن الإيلاهم لوجوه : ٢٨٢ — ٢٨٦ ، اضطراب آرائها في الإصلاح والأصلح : ٢٨٧ : ليس لله في رأيها خيرة في أفعاله وأفضاله : ٢٩٥ : الرد عليها بعقاب أهل النار في التحسين والتقبيح عقلا : ٢٩٦ : قولها بذلك يبطل القدر : ٢٩٩ ، منعها جواز انخراق العادات في حق الأولياء : ٣١٦ : إنكارها وجود السحر : ٣٢٣ : اعتراضها على دلالة المعجزة بتجويز أن يضلل الله عباده على رأى أهل السنة : ٣٢٦ ، حجاج معها من أهل السنة في وجه دلالة المعجزة : ٣٢٧ ، لا يكاد يستتب لها القول بدلالة المعجزة على صدق الرسول : ٣٣٠ ، النسخ لا يرفع حكما ثابتا ، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة ، والرد عليها في ذلك : ٣٣٩ ، المقتول ليس ميتا بأجله : ٣٦٢ ، الرزق هو الملك : ٣٦٤ ، السعر من أفعال العباد : ٣٦٧ ، جواز إعادة الجواهر إذا عدمت : ٣٧١ ، منعهم إعادة فيما لا يبق من الأعراض : ٣٧٣ : إنكار طوائف منها خلق الجنة والنار : ٣٧٨ ، الثواب حتم والعقاب واجب : ٣٨١ ، الاعتراض عليها في القول باستحقاق الثواب على التأيد مع تنهاى العبادات : ٣٨٣ ، موافقتها الخوارج في المصير إلى استحقاق غير التائب الخلود ، مع المخافة من وجهين : ٣٨٦ ، ترى جماهيرها أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات : ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ميل كثير منها إلى أن الإيمان هو الطاعة كالخوارج : ٣٩٦ ، إطباقها على أن قبول التوبة حتم : ٤٠٣ .

المعتزلة البصرية — اختلافها والبغداديون في القول بالإصلاح والأصلح : ٢٨٧ ، إنكارهم معظم ما قال به إخوانهم ، مع الاتفاق على إثبات واجبات

على الله تعالى : ٢٨٨ ، الرد عليهم بعد الرد على البغداديين : ٢٨٩ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ : يجوز إسقاط العقاب ، إلا أنه يحسن لوقوعه مستحقا : ٣٨١ : عقاب العاص عدل ، والتجاوز عنه فضل : ٣٩٢ .
المعتزلة البغدادية — وجوب فعل الأصلح ديننا ودنيا : ٢٨٧ ، الرد عليهم : ٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ : جواز إسقاط العقاب عند طوائف منهم : ٣٨١ : كثير منهم يرون عدم جواز العفو ، بل حتم على الله عقاب المصير على الأبد : ٣٩٢ .

المعتصم بالله الخليفة العباسي — اصطناعه للتراك : هـ .
الملحدة — إنكار طوائف منها وجود الأعراض : ١٨ ، تجويزها خلو الجواهر من جميع الأعراض : ٢٣ ، الرد عليها : ٢٤ ، يرى معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه : ٢٥ ، ٢٦ : استهزاؤها بالشرع : ٣٧٦ ، الملطى (أبو الحسين) — صاحب كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، يؤكد أن أوائل ظهور الاعتزال كان بالبصرة : ٢٣ هـ .

الملسكائية — فرقة مسيحية تنسب إلى ملسكا الذي ظهر بالروم : ٤٨ .
المهدى (الخليفة العباسي) — أراد سفيان الثوري على القضاء فأبى : ٤١ هـ .
موطأ مالك — جاء فيه حديث النزول المشهور : ١٦١ .
موسى عليه السلام — معارضة عيسى عليه السلام به في اتحاد الكلمة أو حلولها فيه : ٥٠ ، كلام الله الأزلي كان خطابا له على تقدير وجوده : ١٢٦ ، ١٢٧ ، سؤاله رؤية الله دليل جوازها : ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ : إخباره بتأييد شريعته : قدح اليهود في معجزات عيسى ومحمد عليهما السلام ينقلب قدحا في معجزة موسى : ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، وانظر صفحة ٣٤٨ .
مونك (المستشرق) — كتابه « مزيج من الفلسفات اليهودية والعربية ، مرجع في الفلسفة الإسلامية : ز

(ن)

نافع بن الأزرق — هو شيخ الأزارقة ، وفاته عام ٦٥ هـ : ١٠٠

التجار (أبو الحسين) - رئيس الفرقة التجارية ، موافقته واتباعه أحيانا لأهل السنة وأحيانا للمعتزلة : ٦٣ ؛ الرد عليه في مسألة إرادة الله : ٦٧ ، قوله بأن الله لا يرى ولا يرى نفسه ولا غيره : ١٧٦

التجارية - تنسب إلى أبي الحسين التجار : ٦٣ ، الرد على مذهبها في إرادة الله : ٦٧ ، إلزامها مناقضات في هذه المسألة : ٦٨ ، قول بعضها بأن الله يريد لبعض المرادات لنفسه : ٧٠ ، موافقتها لأهل الحق في أن الله خالق أفعال العباد ، ومع هذا تقول بأن المتكلم من فعل الكلام : ١١١

النسائي - روايته حديثا في استحسان التغني بالقرآن : ١٢٥
النسطورية - فرقة من كبار فرق النصارى الثلاث ، والآخرين هي المملكاتية واليعقوبية : ٤٨

النصارى - زعمهم أن الله جوهر ، والرد عليهم : ٤٦ ، ٤٧ ، كبار فرقهم ثلاثة : ٤٨ ، خطبهم واضح : ٥٠ ، اجتماعهم على الثلاث : ٥١
نظام الملك - وزير السلطان ألب أرسلان ، بناؤه المدرسة النظامية : ل النظام (أبراهيم بن سيار) - من أعلام معتزلة البصرة : ٢٣

(و)

واصل بن عطاء الغزال - هو رأس المعتزلة ، وفاته سنة ١٣١ هـ : ٦

(ي)

يجي عليه السلام - صفته في القرآن بأنه سيد وحضور : ١٥٤
يزدان - نسبة المجوس الخير إلى يزدان والشر إلى أهرمن : ٢٥٦ ، ٢٧٤
اليهود - ذهب الميسوية منهم إلى ثبوت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، ولكن للعرب فقط : ٢٢٨ ، استلزام شذمة منهم ابن الراوندي في النسخ : ٣٤٣ ، محاجتهم في إنكارهم الرسول ومعجزاته : ٣٤٧

يوسف عليه السلام - قصته جاءت على أحسن نظام مع اشتغالها على الأمور المختلفة : ٣٥٢

فهرست الموضوعات

صفحة	استهلال
٢	قديم
٦	١ - روح العصر
٥	٢ - المؤلف
١١	٣ - الكتاب
١٨	٤ - رأى في دراسة علم الكلام
١٩	مقدمة المؤلف
٢	باب في أحكام النظر
٣	١ - فصل في مضادة النظر العلم والجهل والشك
٥	٢ - « بالنظر يحصل العلم »
٦	٣ - « النظر الصحيح والنظر الفاسد »
٧	٤ - « في الأدلة »
٨	٥ - « وجوب النظر شرعا »
٨	باب حقيقة العلم
١٢	١ - فصل العلم قديم وحادث
١٣	٢ - « العلوم وأضدادها »
١٤	٣ - « العقل علوم ضرورية »
١٥	باب القول في حدث العالم
١٧	فصل في الدليل على استعانة عدم القديم
٢١	باب القول في اثبات العلم بالصانع
٢٨	باب القول فيما يجب لله تعالى من الصفات
٣٠	١ - فصل الدليل على قدم الله تعالى
٣١	٢ - « في قيام الله تعالى بنفسه »
٣٣	٣ - « من صفات الله المخالفة للحوادث »
٣٤	٤ - « في المثاليين والخلافيين »
٣٦	٥ - « فيما يستحيل اتصاف الله به »
٣٩	٦ - « في أن الله ليس جسما خلافا للكرامية »
٤٢	

٤٤	٧ - فصل في عدم قبول الله للأعراض
٤٦	٨ - « في الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرًا والنصيص على نكته في الرد على النصارى
٥٢	باب العلم بالوحدانية
٦١	باب إثبات العلم بالصفات المعنوية
٦٣	١ - فصل صانع العالم مرید
٧٢	٢ - « البارى تعالى سميع بصير
٧٦	٣ - « لا يوصف البارى تعالى بأنه ذائق ، شام ... الخ
٧٨	٤ - « الرب باق مستمر الوجود
٧٩	باب القول في إثبات العلم بالصفات
٨٠	١ - فصل في إثبات الأحوال والرد على منكرها
٨٤	٢ - « تعليل الواجب والرد على منكره
٩٤	٣ - « إرادة الله قديمة
٩٦	٤ - « ذهب جهنم إلى إثبات علوم حادثة
٩٩	٥ - « الله متكلم ، أمرناه
١٠٢	٦ - « حقيقة الكلام وحده ومعناه
١٠٤	٧ - « أنكرت المعتزلة الكلام النفسى
١٠٩	٨ - « المتكلم من قام به الكلام
١١٩	٩ - « شبه الخالفين
١٢٨	١٠ - « كلام الله قديم عند المشوية
١٣٠	١١ - « القول في القراءة
١٣١	١٢ - « القول في القروء
١٣٢	١٣ - « كلام الله ليس حالا في المصحف
١٣٣	١٤ - « كلام الله مسموع
١٣٥	١٥ - « معنى إنزال كلام الله تعالى
١٣٦	١٦ - « كلام الله واحد
١٣٧	١٧ - عدم مقابلة الصفات للذات
١٣٨	١٨ - « الكلام في صفة البقاء
١٤١	القول في معاني أسماء الله تعالى
١٤١	١ - الكلام في التسمية والاسم

١٤٣	٢ - فصل الشرح وأسماء الله تعالى
١٤٣	٣ - « معاني أسماء الله تعالى
١٥٥	٤ - البدان والعينان والوجه
١٦٦	باب إثبات جواز الرؤية على الله تعالى
١٦٦	١ - فصل في إثبات الإدراك
١٧٣	٢ - « الإدراكات خمسة
١٧٤	٣ - كل موجود يجوز أن يرى
١٧٥	٤ - فصل المواقف من الإدراك
١٧٦	٦ - « رؤية الله تعالى
١٨١	٧ - « رؤية الله تعالى ستكون في الجنان
١٨٥	٨ - « الفرق بين الرؤية والشم واللمس والذوق
١٨٧	باب القول في خلق الأعمال
١٨٨	١ - فصل ليس العبد مخترعا
٢٠٣	٢ - « الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبة بأفعاله
٢٠٨	٣ - « تعلق القدرة الحادثة بمقدورها
٢١٠	٤ - « في الهدى والضلال والحتم والطبع
٢١٥	باب القول في الاستطاعة وحكمها
٢١٧	١ - فصل القدرة الحادثة لا تبقى
٢١٨	٢ - « في القدرة الحادثة أيضا
٢١٩	٣ - « الحادث في حال حدوثه مقدور لله تعالى
٢٢٣	٤ - « مقدور القدرة الحادثة واحد
٢٢٦	٤ - « التكليف بما لا يطاق
٢٢٨	٥ - « القدرة على الألوان والطعوم ونحوها
٢٢٩	٦ - « قدرة الله على ما لا يقع
٢٣٠	٧ - « يشتمل على الرد على القائلين بالتولد
٢٣٤	٨ - في القوى والعقول
٢٣٧	٩ - « في إرادة الكائنات
٢٥٠	١٠ - « مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة
٢٥٤	١١ - « في التوفيق والخذلان
٢٥٥	١٢ - « ذم القدرية

KITAB AL-IRSHAD
Par
IMAM AL-HARAMYN
mort en 478

Edité et annoté par

MOHAMMAD YOUSOF MOUSSA
Professeur à la Faculté de Théologie de l'Azhar, Docteur
ès-lettres de l'Université de Paris
et
'ALY ABD EL-MON 'EIM 'ABD EL-HAMID
de l'Université de l'Azhar

1ère édition
Le Caire 1950

صفحة	
٤٢٦	٣ - فصل في شرائط الإمامة
٤٢٨	القول في إثبات إمامة أبي بكر عمر وعثمان وعلي
٤٣٠	١ - « في إمامة الفضول والتفاضل بين الصحابة
٤٣١	٢ - « في قتل عثمان مظلوما
٤٣٢	٣ - « في الطعن على الصحابة
٤٣٣	٤ - « في حكم قتال علي رضي الله عنه
٤٣٥	الفهرس التحليل للأعلام والآراء

شرح الإرشاد للأبى بكر بن ميمون

تحقيق الدكتور الشيخ
أحمد حجازي رحمه الله

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية
مصر

إهداء

أهدي هذا الكتاب الى الأستاذ الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الأزهر ، وعميد كلية أصول الدين •
فرع جامعة الأزهر في طنطا • تقديرا لعلمه وخلقه •

د / احمد حجازى السقا

١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

طبعة مصر

ملاحظة :

يُطبع هذا الكتاب لأول مرة في « مصر » على مخطوطة مكتبة
أحمد الثالث في « تركيا » وحقق الطبع والنشر مكتبة الانجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة .

الطبعة الأولى بمصر

جمادى الأولى ١٤٠٧ هـ - يناير ١٩٨٧ م

مطبعة دار التضامن

٢٥ شارع سامي - لاطوغلى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على النبي الأُمى الكريم ،
وعلى آله وأصحابه أجمعين ، والتابعين لهم بالخير الى يوم الدين .

أما بعد

فان الشيخ (١) عبد الملك ، بن عبد الله ، بن يوسف ، ابن محمد ،
بن عبد الله . المكنى بأبى المعالى ، المولود فى اليوم الثامن عشر من
المحرم عام أربعمئة وتسع عشرة من الهجرة . الموافق الثانى والعشرين
من فبراير عام ألف وثمانية وعشرين من الميلاد . والمتوفى فى اليوم
الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر ، عام ثمان وسبعين وأربعمئة ،
الموافق الخامس والعشرين من أغسطس عام ألف وخمسة وثمانين من
الميلاد .

قد ألف كتابا جليل القدر ، فى عام الكلام - وهو علم الفلسفة
الاسلامية - ، سماه : « الارشاد الى قواطح الأدلة فى اصول
الاعتقاد » .

وامام الحرمين - رحمه الله - من بيت علم ودين . فوالده هو الشيخ
عبد الله بن يوسف بن عبد الله . قد ذكر « السبكى » فى طبقات الشافعية انه
كان تقيا وعالما وعلى خلق . وقد أثر فى ولده (٢) تأثيرا حسنا ، فكان

(١) انظر : الجوينى امام الحرمين للدكتورة فوقية حسين محمود .
- سلسلة اعلام العرب .

(٢) امام الحرمين مثل صديقنا العزيز الاستاذ الدكتور يحيى هاشم
حسن فرغل . فان والده كان اماما من أئمة المسلمين العظام .

خير خلف لخير سلف . وقد رحل إلى « بغداد » و « بلاد الحجاز »
وجاور في « مكة المكرمة » أربع سنوات ، يناظر ويفتي . وقد بلغ من
اجتهاده في المناظرة والفتيا ، أن حرص المسلمون على تلقيه بلقب
« امام الحرمين » تكريماً له ، واعترافاً منهم بجهوده . .
وقد ألف في علم أصول الدين كتابه الذائع الصيت « الارشاد إلى
قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » وقد حققه واعتنى به : الدكتور
محمد يوسف موسى - الأستاذ على عبد المنعم . في « مصر » ، ومن
قبلهما المستشرق « لوسيانى » مع ترجمة فرنسية سنة ١٩٣٨ م ، في
« باريس » .

* * *

وقد تحدث في هذا الكتاب عن نظرية المعرفة ، وعن حدوث العالم :
ليبين أن الله هو الخالق للعالم . وتحدث عن الله وصفاته .
ومن المسائل التي شغلت بال المسلمين طويلاً : مسألة الاستواء
على العرش . وأوله المؤلف في كتاب الارشاد هذا بمعنى القهر
والغلبة والعلو . ثم تحدث عن مسألة خلق الأعمال .
فأثبت أن الله خالق كل شيء وأنه يريد الإيمان من
عباده اختياراً . ثم تحدث عن النبوة والمعجزة ، وفرق بين المعجزات
والكرامات التي للأولياء . وبين أن الدليل على نبوة محمد ﷺ هو
القرآن والمعجزات الحسية ، مثل تسبيح الحصى في كفه ﷺ . والأنبياء
أدى الامام معصومون من الفواحش . والأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر ، واجبان على المسلم . ثم تحدث في البعث من الأموات ، وأثبت
بأدلة سمعية وعقلية .

وقال : ان الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وأن الثواب فضل من الله
على المتقين ، وأثبت الشقاعة لعصاة المؤمنين . وبين أن الإمامة عند
المسلمين اختيارية والنبى ﷺ لم ينص على « على » رضى الله عنه ،
كما تقول الامامية .

* * *

وقد شرح كتاب « الارشاد » :

- ١ - ابراهيم بن يوسف محمد ، ابن المراءة ، عام ٦١٦ هـ
- ٢ - عر بن المظفر بن على الشافعى .
- ٣ - صاحب « الاسعاد على شرح الارشاد » .
- ٤ - أبو القاسم ، سلمان ابن ناصر ، الانصارى ، المتوفى ٥١٢ هـ
- ٥ - أبو بكر بن ميمون .
- ٦ - أبو اسحاق ، ابراهيم بن يوسف بن محمد . له « نكبت الارشاد فى الاعتقاد » .

وشرح الامام أبى بكر بن ميمون . له فيلم فى جامعة الدول العربية برقم ١٤٣ مصور عن نسخة بمكتبة أحمد الثالث فى تركيا . ونطبع هذا الشرح عن نسخة أحمد الثالث . على صورتها التى اهداها الينا فى « الكويت » - بلد العلم والمعرفة - صديقنا العزيز الأستاذ الدكتور حسين آتاي . عميد كلية الالهيات بانقرة ، فى ديسمبر سنة ١٩٨٤ م ونسخة أحمد الثالث مكتوب فى آخرها : « وافق الفراغ من هذه النسخة المباركة ، يوم الأحد ، الثانى والعشرين ، من شهر جمادى الآخرة ، سنة اثنين وثمانين وسبع مائة » .

وقد حققنا نص « الارشاد » الذى ذكره المفسر أبو بكر بن ميمون ، على نص كتاب « الارشاد » الذى حققه الدكتور محمد يوسف موسى ، وزميله الأستاذ / على عبد المنعم . المطبوع فى « مصر » سنة ١٩٧٠ م فى مطبعة السعادة . ورمزنا للنص المطبوع برمز (ط) وقد وجدنا فروق تخل بالمعنى . بين نص « الارشاد » المطبوع ، وبين نص « الارشاد » الذى يذكره الامام « أبو بكر بن ميمون » ليفسر .

ومن هذه الفروق :

- ١ - الأصوليين (خ) الموحدين (ط) ٢ - ثم يفسد النظر تجرده
- (خ) ثم يفسد النظر بحيده (ط) ٣ - مع استناده للسداد لظرو قاطع (خ)
- للسداد أولا لظروء (ط) ٤ - بصفة لازمة هو يتقدر في نفسه عليها .
- ولا تقدر في العقل تقدير وجوده (خ) بصفة لازمة هو في نفسه عليها .
- ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده (ط) ٥ - والهرم (خ) والنوم (ط)
- ٦ - المانع من كون العقل من قبيل العلوم وكونه مشروطا بثبوت
- ضروب منها ، كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد (خ) المانع من كون العقل
- خاليا عن العلوم ، كونه مشروطا بثبوت ضروب منها كالارادة
- المشروطة بالعلم بالمراد (ط) ... الخ . وقد رمزنا لنص « الارشاد »
- الذي نقله الامام أبو بكر بن ميمون ، ليفسره ، برمز (خ) وكاتب
- المخطوطة مرة يقول : قال المفسر أبو بكر بن ميمون ، ومرة يقول : قال
- الفقيه أبو بكر بن ميمون ، ومرة يرمز اليه برمز (ن) ومرة يقول قال المفسر ،
- ومرة يقول : قال الفقيه . فوحدنا العبارات بقال المفسر أبو بكر بن ميمون
- وقال عن صاحب المتن : قال الامام أبو المعالي . ومرة يقول : قال الامام .
- فوحدنا بعبارة : قال الامام أبو المعالي . وقد وضعنا نص كلام الامام
- أبو المعالي بالخط الأسود ، ليميز عن كلام الشارح .

ورمزنا للأصل برمز (ص) ووضعنا تعليقات في الهامش على بعض

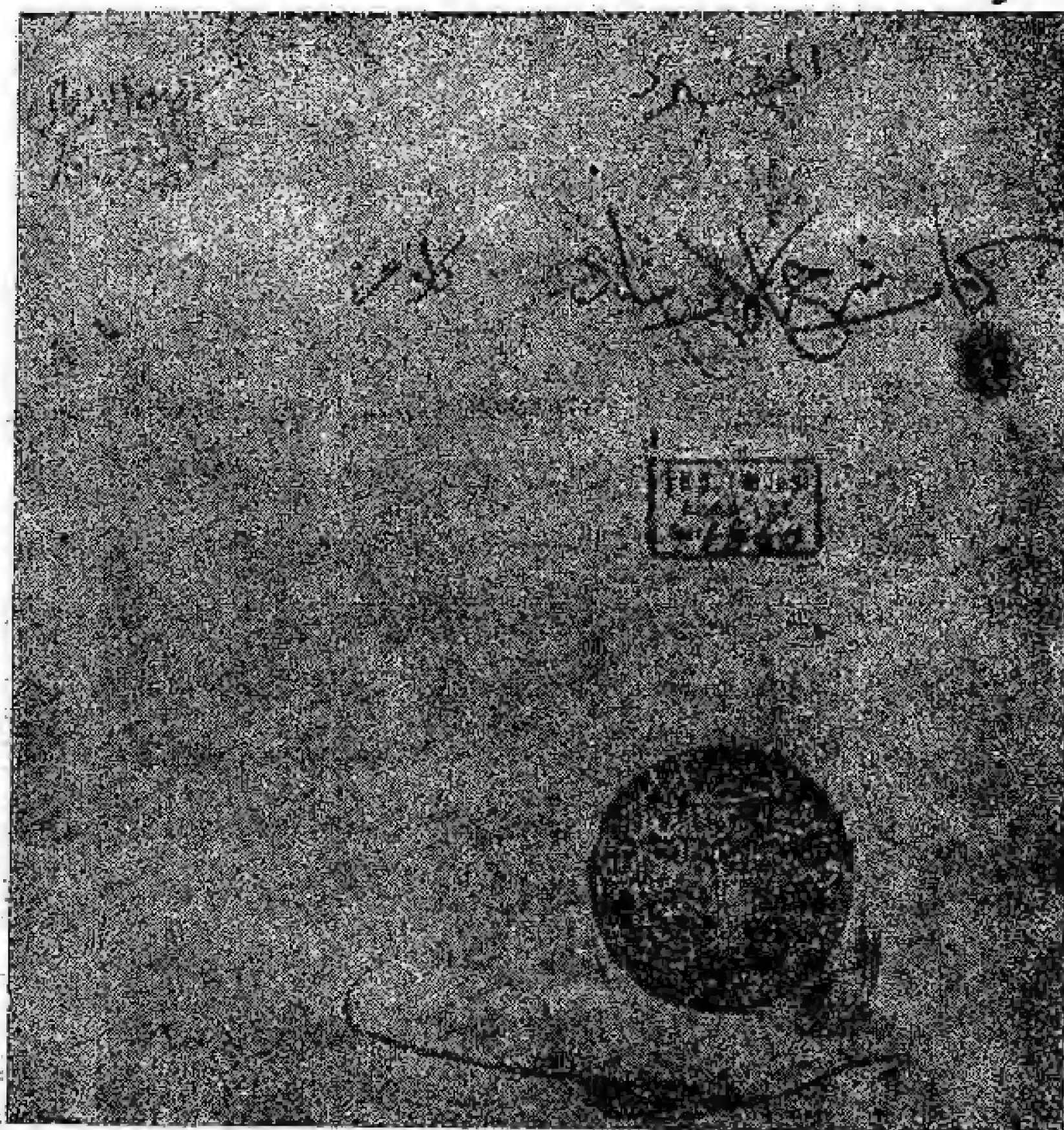
المسائل .

وقد بدأت تحقيق « شرح الارشاد » لأبي بكر بن ميمون . في مدينة
« الكويت » في السابع والعشرين ، من شهر مايو سنة ألف وتسعمائة
 وخمسة وثمانين .

« وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب » .

د / أحمد حجازي أحمد على السقا

الكويت . في : ٢٧/٥/١٩٨٥ م



[illegible]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب يسر ، وأعن .

قال الامام الأوحى ، الحافظ الفقيه « أبو بكر بن ميمون » -
رضى الله عنه :

صناعة الكلام هي أشرف الصنائع موضوعا ، وأعظمها قدرا ، وأهمها
معرفة ، وأجمعها معلومات .

فأما شرف موضوعها : فإن معلومها البارى - جل وعز - الذى له
الوجود الكامل .

وأما عظم قدرها : فلأنها صناعة تعصم الانسان فى دنياه وآخره .
فعصمته فى دنياه : أن دمه وماله لا يستباحان . اذا كان عند الانسان العلم
بالله - جل وعز - وأما العصمة فى الآخرة : فلأمان الخلود فى النار ،
بقوله جل وعز : « أخرجوا من النار ، من فى قلبه مثقال ذرة من
الايمان » (١) .

وأما كونها مهما : فلأن الانسان إنما خلق ليعبد الله . قال الله جل
وعز : « وما خلقت الجن والانس ، الا ليعبدون » (٢) والعبادات لاتصح
الا بشرط الايمان . فمن لم يكن مؤمنا لم تصبح العبادات منه . وهى
يتوجه الأمر بها اليه ؟ اختلف فى ذلك العلماء . فمنهم من رأى أن الكفار
مخاطبون بفروع الشرائع . ومنهم من رأى أنهم مخاطبون بالأصول
خاصة . وبيان ذلك فى أصول الفقه .

وأما عموم معلوماته : فإنه يتعلق بالوجود كله . والوجود كله
منقسم الى قديم . وهو وجود البارى - جل وعز - وصفات ذاته .

(٢) الذاريات ٥٦

(١) حديث وليس بقرآن

والناظر فى صناعة الكلام ، ينظر فى المخلوقات من حيث هى أدلة
ووسائل وطرق الى العلم بالله - جل وعز - فاذا وصلته الى العلم بالله -
جل وعز - فقد تحصل له الوجود كله . ولاتوجد صناعة اعم معلومات
من هذه الصناعة . فاذا تمهد هذا ، وعلم أن المطلوب بها : انما هو
العلم بالله - جل وعز - والعلم بالله - جل وعز - ليس ضروريا ، وانما
هو كسبى نظرى . فليكن أهم مايعتنى به فى هذه الصناعة ، العلم
باحكام النظر .

واعلم قبل الخوض فى ذلك : ان هذه الصناعة يدعو اليها أمران :
أحدهما : الشرع ، والثانى : اعطاء الفضل الانسانى ما يستحقه ، ويكون
كمالا له .

فاما الشرع . فان الله - جل وعز - يقول : « فاعلم . أنه لا اله
الا الله » (١) .

ويقول تعالى : « فان لم يستجيبوا لكم . فاعلموا : انما أنزل بعلم
الله ، وأن لا اله الا هو . فهل أنتم مسلمون ؟ » (٢) فامر تعالى بالعلم بالله .
والعلم بالله انما يتوصل اليه بهذه الصناعة . واما اعطاء الفضل (٣) الانسانى
كماله . فهو ان الانسان مشارك للنبات بنمائه ، لأنه ينمو ، كما ينمو
النبات ، ومشارك للحيوان غير الناطق بحسه وحركته الارادية . وانما
ينفصل عنهما بالقوة الناطقة ، التى هى العقل ، التى يتصور به
المعقولات . فليس شريفا بنمائه . اذ يشاركه فيه النبات والحيوان غير
الناطق ، وليس شريفا بحياته وحركته الارادية . لأن الحيوان غير الناطق
يشركه فى ذلك . وانما شرفه وكماله بقوته العقلية . ويظهر كمال قوته
العقلية فى هذه الصناعة .

وبهذا ينبغى أن تنبعث الهمم على طلبها ، ويقف الاعتناء على
تحصيلها .

(٢) هود ١٤

(١) محمد ١٩

(٣) تنطق فى المخطوطة بالصاد المهملة ، ونطقت من قبل بالضاد

المعجمة .

باب

فى

احكام النظر

قال الامام ابو المعالى « أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ ، أو الحلم ، شرعا : القصد الى النظر الصحيح المفضى الى العلم بحدث العالم » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون . هذا من أحسن ترتيب وأحقه وأولاه . لأن المطلوب فى هذه الصناعة ، لما كان العلم . وكان لا يدرك الا بالنظر ، قدم مالا يتوصل الى العلم الا به ، على سائر المطلوبات . وكان بعض شيوخنا يعترض على « أبى المعالى » فى هذه الترجمة ، ويقول : انه جمع فيها بين الأحكام العقلية والشرعية . لأنه ذكر حده . وقال : انه هو الذى يطلب به من قام به علم ، أو غلبة ظن . ثم ذكر انه أول ما يجب على العاقل . وهذا حكم شرعى . قال : وكان حقه أن يفرد الحكم العقلى ، ولا يخلطه بالحكم الشرعى . وهذا الذى اعترضه هذا المعترض ، لا يلزم . لأننا اذا قلنا : أحكام . فإنها تشمل الحكم العقلى ، والحكم الشرعى . ألا ترى أننا نقول : الأحكام تنقسم الى أحكام عقلية ، وأحكام شرعية . فاذا كان لفظ الأحكام يتناولهما ، فلا مطلعن على « أبى المعالى » فيما ذكره . ولما كان المقصد من هذه الصناعة ، امتثال أمر الله - جل وعز - فى العلم به . وكان العلم به لا يتوصل الموصل اليه الا بالنظر ، قدم الامام « أبو المعالى » أول ما يجب على العاقل البالغ ، حتى لا يكون النظر فى هذا الصناعة الا حسب أمر الله تعالى .

ثم اختلف الناس في أول الواجبات : فمنهم من قال : انه
الايمان . واحتج في ذلك بقول الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » (١)
وممن رأى هذا : « القاضي أبو جعفر السمناني » و « القاضي أبو الوليد
الباجي » ومن الناس من رأى أن أول الواجبات : العلم بالله . لقوله
تعالى : « فاعلم . أنه لا اله الا الله » (٢) ومنهم من رأى أن العلم
لا يتحصل الا بالنظر . فقال : أن أول الواجبات ينظر الموصل الى العلم .
ومن الناس من رأى أن هذا القول لا يرسل هكذا ارسالا . بل يقيد . لأن
النظر قد ينبني على أركان ، ويتأسس على قواعد . فمن الحق أن يقصد
الى أول جزء من النظر ، لتقع الأولوية في محلها .

ورأى « الامام أبو المعالي » - رضى الله عنه - أن النظر عمل من
الأعمال لا يصح أن يفعل الا بعد قصد اليها . فرأى أن القصد هو
المتقدم . ولم يرد على « أبي المعالي » أحد ، الا ما حكى عن « أبي هاشم »
أنه قال : « أول الواجبات : الشك في المنظور فيه » وهذا غير صحيح .
لأن القصد الى النظر يتقاضى النظر ، من حيث كان مرادا ومقصودا .
وأما الشك في الشيء ، فلا يتقاضى النظر فيه . إذ رب شك يستمر على
شكه ، ولا ينظر في المشكوك فيه .

وأما قول من يرى أن الايمان هو أول الواجبات . وهو اختيار
« الامام أبي حامد » واحتج فيه بما احتج به « القاضي أبو جعفر » وزاد
الى ذلك ، أن قال : « مازال النبي ﷺ يطالب العرب بالايمان ، ويقنع
منهم بمجرد الايمان ، بآية يتلوها عليهم ، أو موعظة يعظهم بها ،
عن غير أن يطالبهم بعلم ، ولا يأخذهم بتحديق عقيدة » قال : « فإذا
كان هذا ، المعلوم من عصر رسول الله ﷺ وحاله ، فكذلك يكون
في سائر الأعصار الأمر » .

وهذا الذى قاله الامام ، فيه نظر . لان العرب كانت تدين بدين ، ورثته عن آبائها ، وأخذته عن أسلافها . فلا يظن بهم أنهم تركوا ذلك ، لغير نظر ، وصاروا الى نقيضه بغير حجة . هذا بعيد فى العادات . لأن ترك أمة من الأمم ، دين الأسلاف والآباء ، عن غير حجة . ليس بجائز فى العادات . ولولا ما جعل الله فى قلوبهم من ثلج اليقين ، ونور الهدى ما تركوا ما كان عليه السلف . وإذا كان ذلك كذلك ، وجب أن تكون سائر الأعصار ، حكمها فى النظر ، حكم عصر رسول الله ﷺ .

وقد قال بعض الأئمة : « مايقول من جعل الايمان أول الواجبات فى رجلين ، ادعى النبوة . ما الذى يفعل من رأى أن الايمان أول الواجبات ؟ أيتبعهما جميعا مع فرض يناقض شرائعهما ؟ أم يتبع أحدهما من غير فرض دليل ؟ وهذا مالا يصح أن يقال به ، ولا بد من النظر فى أمرهما ، حتى يتبين الصادق منهما من الكاذب » .

قال الإمام أبوالمعالى : البالغ هو المحتلم فى حق الذكور ، أو الحيض فى حق النساء ، واستكمال سن البلوغ مختلف فيه . فقل : انه خمسة عشر عاما ، وقيل : انه ستة عشر عاما ، وقيل : انه ثمانية عشر عاما .

وفى قول الامام : « القصد الى النظر » : نظر . وذلك أن القصد - وهو الارادة - بصحبة العلم باطراد . وانت اذا أردت مرادا ، فلا بد أن تكون عالما به . فعلى هذا يجب أن يكون النظر الصحيح ، المفضى الى العلم ، معلوما لقاصده . ولا يعلم صحة النظر الا بعد افضائه الى العلم ، والناظر فى حال نظره غير عالم . لأن النظر ضد من أضداد العلم . والتفصيل عن هذا ، سيقع فى أبواب العلم - ان شاء الله تعالى -

قال الإمام أبوالمعالى : والنظر فى اصطلاح الأصوليين (١) هو الفكر ، الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا النحو من البيان ، تختلف

النظار فيه . هل هو حد أو ليس هو بحد ؟ فمنهم من يرى أنه ليس بحد ، لأن الحد خاصر للمحدود . ألا ترى أنك إذا قلت فى العلم : أنه معرفة المعلوم على ما هو به ، فقد أدمجت ضروب العلم وأنواعه بهذا الحد ، وأنت إذا قلت فى النظر : أنه الفكر الذى يطلب به من قام به علما ، لم يدخل تحته غلبة الظن . وكذلك إذا قلت فيه : أنه الفكر الذى يطلب به من قام به غلبة ظن . لم يدخل تحته النظر المؤدى إلى العلم . فقالوا : إنما هذا تقسيم وليس بحد .

ومن النظار من يرى أن هذا حد ، لأن الحد مقصوده الاحاطة بالمحدود . وقد حصل هذا فى قولنا : إن النظر ما يطلب به علما أو غلبة ظن . ولا يبالى أن يكون هذا الشمول بضربين أو بضرب واحد .

وفى قول الإمام رضى الله عنه : « أنه الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن » [كلام] لأنه حضر التنظر فى هاتين الجهتين . وقد نجد للنظر جهات غيرها . منها ما ذكره هو رضى الله عنه من معارضة الفاسد بالقاسد . وهذا ضرب من النظر ، ولا يطلب به علما ولا غلبة ظن . والناظر قد يقصد بنظره تشكيك المناظر ، وقد يقصد به التمويه عليه . وهذا مقصد السوفسطائى . وقد تبين بهذا : أن النظر لا ينحصر فى طلب العلم ، وغلبة الظن ، بل هناك ضروب من النظر يطلب بها غير العلم وغير غلبة الظن .

(١) الموحدين : ط

قال الإمام أبو المعالي : «ثم ينقسم النظر (١) الى الصحيح
والى الفاسد ، والصحيح منه : كل ما يؤدي الى العثور على الوجه الذي
منه يدل الدليل . والفاسد ما عداه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اختلف النظار فى العثور على
الوجه الذى يدل منه الدليل . هل هو جزء من النظر ؟ لأن العلم بالمنظور
فيه ، انما يتحصل بعد العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل . وقال
سائر النظار ان العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل ، ليس من النظر ،
لأن النظر طلب وبحث ، والعثور على الوجه الذى منه يدل الدليل : علم ،
وسداد ، ويقين ، فلم يكن من أجزاء النظر ، لكن بمحصول ذلك العلم قد
انقضى النظر وتم البحث ، ولزم عند العثور على الوجه الذى منه يدل
الدليل ، العلم بالمنظور فيه . فان قيل : انما علمان يتعلق أحدهما بالوجه
الذى منه يدل الدليل ، ويتعلق الثانى بالمنظور فيه أم لا يتعدد العلم ؟
فالذى اختاره الحذاق من اهل النظر : أن العلم بالمنظور فيه ، هو نفسه
يتعلق بوجه الدليل .

فان قيل : العلم الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد ، اذ لو تعلّق
بمعلومات لجاز أن يتعلق بثلاثه واربعه الى ما لا ينتاهى . وهذا باطل ،
فكيف كسرتم الدليل من هذا الأصل فى هذا الموطن ؟ والجواب عن ذلك
ان يقال : ان كل معلومين يجوز ان يعلم أحدهما مع الجهل بالآخر . فان
العلم الواحد يستحيل تعلقه بهما . وكل معلومين لايجوز أن يعلم أحدهما
الا مع العلم بالثانى ، فان العلم بهما متحد . ألا ترى أنك اذا عرفت القبل ،
لم يصح أن تعلمه الا بعد معرفتك البعد . وكذلك علمك بأحد المثلين
او بأحد الغيرين . لا بد للعالم بأحدهما أن يعلم الآخر . فتعلق بهما علم
واحد . وكذلك الأمر ههنا . اذ لايجوز للناظر أن يعلم المنظور فيه ،

(١) النظر قسمين الى ... الخ : ط

مع جهله بالوجه الذى منه يدل الدليل ، ولا أن يعلم الوجه الذى منه يدل الدليل مع الجهل بالمعلوم . فلما كان العلم مقتضيا بالضرورة العلم بالثانى تعلق بهما علم واحد ، ولهذا قضى العلماء بأن العلم بالمعلوم ، علم بنفس العلم ، حتى أن العالم اذا علم حدث العالم فقد تعلق علمه المتعلق بحدث العالم بنفس علمه ، اذ لو قلنا : انه معلوم بعلم آخر لوجب أيضا أن يتعلق بالعلم الآخر ، علم آخر ويتسلسل الى غير غاية .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم يفسد النظر تجرده (١) عن سنن الدليل أصلا وقد يفسد مع استناده للسداد لطرو قاطع » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أشبه شيء بالنظر الموصل الى

العلم ، الطريق الموصلة الى بلد معين ، فان الذى يريد السير الى ذلك البلد ، ان سلك السبيل المؤدية اليه ، واستمر فى سلوكه ، بلغ اليه لامحالة ، وان نكب عن تلك السبيل واستمر ماشيا فى سلوكه ، لم يبلغ اليها أبدا . وكذلك الناظر هو السالك والدليل كالطريق المسلوكة . فان نظر الناظر فى دليل وتمم نظره ، بلغ مقصوده من العلم لامحالة . وان نظر فى شبهة كان كالسالك الى البلد طريقا غير الطريق الموصلة اليه . وهذا لا يصل الى العلم أبدا ، ثم قد يفسد النظر بوجه آخر . وهو أن يبتدىء نظره فى دليل ، ثم لا يستمر فى النظر ، اما لقاطع ضرورى يطرا عليه من الغفلة والنوم ، وغير ذلك ، واما لقاطع يختاره كالاضراب عن النظر . وهذا أيضا لا يصل الى العلم ، وهو بمثابة السالك فى الطريق الموصل الى البلد ، ثم أمسك عن السلوك لاعياء طرا عليه ، أو غير ذلك . فهو أيضا لا يصل الى البلد ، لامتناع السلوك الموصل اليه .

(١) بحيدته : ط

(٢) للسداد أولا لطروء قاطع : ط

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : قد انكرت طائفة (١) من

الأوائل افضاء النظر الى العلم . وزعموا : أن مدارك العلوم : الحواس .
فكيف السبيل الى مكالمتهم » الى آخر كلامه .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء القاصدون لا يبطل للنظر

بإدعائهم أن المعارف هي المحسوسات ، أبطلوا القوة الانسانية التي تميز
بها الانسان عن البهائم لأن البهائم مشاركة للانسان في المحسوسات ولو لم
يكن معلوما الا محسوسا ، لبطل فضل الانسان . بل هناك معارف تميز بها
الانسان : منها ضرورية ومنها نظرية . فالضرورية منها البديهية كمعرفة
الانسان : أن الشيء الواحد لا يخلو عن النفي والاثبات . وهذا هو العقل ، ومن
أبطلته ولم يثبتته ، فقد أخرج الانسان عن كونه عاقلا . وكذلك علم
الانسان بنفسه وبآلامه ولذاته ، وأن كان هذا اعتدنا محسوسا . ولكن منكري
النظر لم يثبتوا من المحسوسات الا هذه الخمسة التي هي المراتبات
والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات . ثم ان النظر هو
الفضيلة التي فضل الله بها الانسان على البهائم ، إذ قد نجد في البهائم
تميزا ما ، لكن الذي يفضل به الانسان انما هو النظر ، ثم هؤلاء يقسم
الكلام عليهم ، كما ذكر الامام . ويقال لهم : هل أنتم مصممون على العلم
بفساد النظر ، أم أنتم مستريبون شاكون ؟

فان زعموا أنهم مصممون . كان قولهم ينقض بعضه بعضا . إذ
فساد النظر ليس بمحسوس ، وكيف يصح أن يكون محسوسا ، ومعنى
قولهم أبطل النظر : عدمه وانتفاؤه . والعدم والانتفاء لا يتعلق الحس به ؟

(١) هم السوفسطائيون من اهل اليونان . ومن أشهر رجالهم
« بروتاجوراس » المتوفى سنة ٤١١ ق م . ومعاصره « جورجياس »
المتوفى سنة ٣٨٠ ق م [ص ٣ الارشاد] .

فقد ادعوا معلوما زائدا على المحسوس ، وهذا يبطل ادعاؤهم أنهم مصممون على انحصار العلوم في الحواس . ثم يسألون كما ذكر الامام ، فيقال لهم : أعلمتم فساد النظر ضرورة ؟ أم علمتموه نظرا ؟ فان ادعوا الضرورة باهتوا . وقيل لهم هذه الضرورة التي علمتموها بطلان النظر ، قد خرجت عن الحواس ، وأبطلت حصركم مزارك العلوم في الحواس . ثم ان مدعى الضرورة في موطن النظر مباغت . وانما يفعل ذلك حين يقصر عن اقامة الدليل على دعواه . فلما لم يمكنه اقامة الدليل ، ادعى الضرورة التي تقبل متسمة ، وتعلم بنفسها . وليس مدعى الضرورة في موطن النظر ، وهو يروم اثبات شيء ، بأولى من خصمه في دعواه الضرورة في اثباته . وعادة الله جل وعزه في المعلومات الضرورية ألا يقع الاختلاف فيها ، وأن يكون العقلاء كافة عالمين بها ، مذعنين لها ، فمن ادعى ضرورة والعقلاء لا يعظمون منها ما ادعاه تلك المدعى ، فقد بطلت دعواه .

وان زعموا : أنهم ادركوا فساد النظر بالنظر ، فقد تناقض قولهم حين نفوا جملة النظر ، وأثبتوا جزءا منه ، يعرف به فساد النظر . ومعلوم عند العقلاء : ان نافي الكلى ناف بالضرورة للجزئي .

قال الإمام أبو القاسم : « وان قالوا : انتم » اذ أثبتتم النظر ، وادعيتم ادعاء الى العلم . اتسندون دعواكم الى الضرورة ، أم (١) تسندونها الى النظر ؟ » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما أنكر عليهم ابطالهم النظر حتى بين عجزهم عن اقامة دليل عليه ، أرادوا أن يطالبونا بدليل يثبت لهم به بالنظر ، أو يضطرونا الى أن ندعى علمه بالضرورة . ودعوى

(١) أو : ط

الضرورة في ذلك لو ادعيناها تنعكس علينا . ثم انهم ظنوا اننا ان اثبتنا النظر بالنظر ، كنا قد اثبتنا الشيء بنفسه ، وكان هذا عندهم مستحيلا .

فأول ما نبدا في مكالمتهم : ان يسألوا عن قولهم هذا . ايفيدهم علما أم لا يفيدهم شيئا ؟ فان زعموا أنه لا يفيدهم شيئا ، كانوا قد جاؤا بعيب من القول ، ولغو من الكلام . لأن الكلام معتمده الفائدة . فاذا لم تكن فائدة ، بطل مقصود الكلام وان زعموا أنه يفيدهم شيئا - وهو ما يرومونه من افساد دليلا - فهولاء قد تمكنوا بضرب من النظر ، وهم يحاولون ابطال جميعه . فتناقض قولهم . فان قالوا : انما قصدنا بهذا مقابلة الفاسد بالفاسد . فانه يعاد عليهم ما تقدم ، ويقال لهم : تستفيدون بهذا أم لا تستفيدون ؟ فان قالوا لا تستفيد ، حكموا بكون كلامهم عبثا ، وان قالوا : نستفيد به ابطال دليلكم ، كان ذلك خوضا في النظر ، لأن معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر ، لأن المقصد بذلك : أن يرى الخصم فساد دليله ، بالفاسد الذي عارضه مخاصمه . وهذا كنحو ادعاء الخصمين الضرورة فيعلم لا يعلم الا بالنظر . فالذي ادعيت عليه الضرورة في موطن النظر ، له أن يدعى أيضا الضرورة في اثبات دعواه ، التي لا تعلم الا بالنظر . فيكون قد قابل الفاسد الذي هو دعوى الضرورة ، بالفاسد الذي هو دعوى الضرورة . وهو كله من مجال النظر ومحاولاته .

وأما انكارهم علينا اثبات النظر ، وابطالهم اياه ، لأنه اثبات للشيء بنفسه ، فهو باطل . فانا اذا أخذنا في النظر في حدث العالم ، فسألنا منكرو النظر ، اثبات النظر ، فانا نثبته بنظر آخر ، وهو ماتقدم من ان نقسم الكلام عليهم ، في علمهم ببطلان النظر . هل علموه ضرورة أو نظرا ؟ - على ماتقدم - فلم يكن نفس النظر المؤدى الى العلم يحدث العالم ، هو المؤدى الى العلم بالنظر . وعلى الحقيقة لم نثبت الشيء نفسه . انما اثبتناه بنوع منه . وهذا كالخبر عن المخبرات ، ثم نخبر عن الخبر ، فليس اخبارنا عن الخبر اخبارنا عن المخبرات ، وانما هو خبر آخر . وكذلك يعلم العرض وثبوته بالعلم الحادث ، والعلم

الحادث عرض . فقد علمنا العرض بالعرض . وقول
الامام : « وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ، كما يتعلق بنفسه » الى آخر
قوله .

ان قيل ليس حكم العلم في هذا كحكم النظر ، لانا اذا نظرنا
في حدث العالم ، ثم نظرنا في اثبات النظر ، فالنظران مختلفان ،
فاذا علمنا المعلوم بعلم تعلق به كان نفس العلم المتعلق بالمعلوم ، هو
يتعلق بنفسه ، دون تغاير ولا اختلاف . فالجواب عن ذلك : ان يقال : ان
النظر في حدث العالم ، موصل الى العلم بصحة النظر ، لانهم اذا علموا
افضاء النظر الى العلم ، صح بذلك ثبوت النظر . وسنبين ذلك في آخر
هذا الفصل .

وقد يحتمل قول « ابي المعالي » ان يريد به : ان المعلومات يعلمها
« زيد » بالعلم ، ويعلم « عمرو » علم « زيد » بالعلم . فقد تغاير
العلمان ههنا . اذ علم « عمرو » ليس بعلم « زيد » فيكون هذا بمثابة
النظر في حدث العالم ، والنظر في اثبات العالم ، والنظر في اثبات
النظر . اذ هما نظران متغايران . ولكن اسم النظر يجمعهما .

قال الامام ابو المعالي : « فان قال : لست قاطعا ببطلان

النظر » الى آخر قوله من الفصل .

قال المفسر ابو بكر بن ميمون : هؤلاء لما ضاق عليهم المجال ،

في انكار النظر ، ولم يمكنهم فسح المدى فيه ، ولامد الخطا ، وقفوا
موقف المستريبيين المسترشدين ، وطالبوا ان تثبت لهم النظر . وعند ذلك
اختلف النظائر في مجاوبتهم ومكالتهم . فمنهم من قال : ان العقلاء لم

يزالوا اذا نزلت بهم النوازل وحزبتهم الحوازب ، يحاولون التخلص منها ، ويرومون الخروج عنها . وكل ذلك خوض في النظر . وهذا لم يرضه كثير من العلماء ، اذ تلك طلبات لا تحصل علما ، ولا تتقاضى ملجا ولا يقينا .

وقال القاضي : مذكروه الامام ان يقال لهذا المسترشد : انظر في الأدلة ، واستصحب النظر فيها . فان نظركما أمر ، فسيؤديه ذلك الى العلم ، وان أنكر أفضى به النظر الى العلم . وعند ذلك يتبين أنه مبطل للحقائق ، مكابر في المعارف . وبهذا الوجه يثبت النظر بالنظر - على مذكروه الامام - لأن نفس النظر في منظور ما : تحقق لثبوت النظر .

وقال شيخ المذهب « أبو الحسن » : ان حكم المسترشد في هذا ، حكم المعاند ، فليرتب عليه من الدليل مراتب على المعاند . ويقال له : النظران بطل ، لم يخل بطلانه من أن يعلم ضرورة ، أو يعلم نظرا . فان زعم زاعم : أنه علم ذلك ضرورة ، كان ذلك باطلا ، لانا قد خالفناه في ذلك . والضروريات لا يختلف فيها العقلاء ، وان علم نظرا ، ففي ذلك ثبوت النظر . وهذا أيسر الوجوه ، لأن المستريب المسترشد انما هو معاند في الحقيقة ، لكنه يستتر بدعوى الاسترابة والاسترشاد . فمن الحق أن يقول مقابلة المعاند ، ويكالم مكالمه الخاصم .

فصل

في

مضادة النظر للعلم والجهل والشك

قال الإمام أبوالمعالى : « النظر (١) يضاد العلم بالمتظور ،

فيه ، ويضاد الجهل به ، والتشكيك فيه » (٢) الى آخر هذا الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان قيل : اذا كان العلم

الكسبى لا يتوصل اليه الا بالنظر ، فكيف يكون النظر ضدا للعلم ؟ ومتى كان الضد يتوصل اليه بالضد الآخر ؟ قال جواب عن ذلك ان يقال هذا كالسكون والحركة ، لان الحركة انتقال ، وكونها انتقالا لا يتضمن ان يكون قد تقدمها سكون لذلك الساكن ، فى حين انتقال منه الى الحين الثانى . فكما نجد تقدم السكون شرطا فى وجود الحركة ، مع العلم بانهمسا متضادان ، فكذلك يكون النظر شرطا فى حصول العلم وان كان ضدا له . وبين الامام - رضى الله عنه - الوجه الذى يضاد به النظر العلم ، وهو ان الناظر باحث طالب ، وما دام طالبا للعلم ليس بواجده له ، ولا محصل له ، وانما يتحصل له العلم بعد انقضاء النظر . فان قيل : نحن نجد العالم بمعلوم ما ، ينظر فى دليل آخر ، فهذا ناظر مع كونه عالما . فالجواب عن هذا : ان يقال : العالم بالمعلوم اذا اخذ فى دليل آخر فى النظر ، فليس مطلوبه حصول العلم بالمعلوم ، لانه قد تحصل له ، وانما مطلوبه العلم بكون ذلك الدليل دليلا موصلا الى العلم ، ولم يكن عالما بذلك فى حال نظره ، وانما استفاده بعد انقضاء النظر .

(١) عنوان الفصل ليس فى المخطوطة . وبعض الفصول ليس لها

عنوان .

(٢) والشك : ط

وذكر أن وجه مصادته للجهل : أن الجهل يتعلق بالمعتقد على خلاف
 ما هو به ، والموصوف به مصمم عليه ، وذلك يناقض التطلب والبحث ،
 وهذا بين ، لأن المصمم على الأمر قد ركنت نفسه إليه وسكن إلى ما اعتقده ،
 فكان ذلك مضادا لتطلبه وبحته ، لأن المتطلب من لم يحصل له شيء
 يعد . وفي قوله : « يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به » فيه نظر ،
 لأن الخلافية إما [أن] ترجع إلى ذات الشيء أو وجوده . والجهل كما يتعلق
 بالموجود ، فكذلك يتعلق بالمعدوم . والمعدوم لا ذات له ، فكان الأحسن في
 العبارة أن يقال : أنه اعتقاد المعتقد على ما ليس به . لكون هذا
 التعبير يعم الموجود والمعدوم ، لأنه إذا اعتقد الجوهر عرضا ، فقد
 اعتقده على ما ليس به . وبين رضى الله عنه : أن التشكك تردد بين
 معتقدين ، والنظر بغية (١) للحق ، فكانت بغية الحق وطلبه ، مضادة
 للتشكك بالمعتقدين . على أن مخالفة الشك للنظر ، لو قاله قائل لما
 عنف كل التعنيف ، لأن النظر طلب وبغية يعم . وقد يكون مع الطلب
 الشك . ألا ترى أن الرجل لو أبق له عبد ، ودخل في دار فيها عشرة
 أبيات ، وجعل يطلبه فيها . فهو مع طلبه فيها متشكك في أي الأبيات
 هو ؟ ولا ينكر هذا .

وقد قال « أبو هاشم الجبائي » : أن الشك متقدم للنظر حتى قال :
 أنه أول الواجبات . ومال إلى ذلك الأستاذ « أبو بكر بن فورك » فدل هذا
 على أن الشك لا يناقض النظر مناقضته للعلم والجهل .

واكتفى الإمام بذكر الشك عن ذكر الظن ، وإن كان الظن ضيحا من
 تضداد العلم . لأن حقيقة معنى الشك ، موجودة في الظن ، ولا ينفصل
 «الظن عن الشك إلا بترجح أحد المعتقدين ، والا فالتردد موجود فيهما .

فصل

فى

ان العلم يحصل بالنظر

قال الإمام أبو المعالى : «النظر (١) اذا تم على سداده ، ولم

تتعبه آفة تنافى العلم ، تحصل (٢) العلم بالمنظور فيه » ، الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا اختلاف بين النظر فى أن

النظر يتضمن العلم . ثم اختلف فى وجه التضمن هل هو شرط أو ليس بشرط ؟ فمن العلماء من قال : انه شرط . واحتج : بأن المشروط هو الذى لا يصح وجوده الا مع شرطه ، كالحياة والعلم . ولما كانت الحياة شرطا فى العلم ، لم يصح وجود العلم دون وجود الحياة . كذلك لما كان العلم الكسبى لا يصح الا بوجود النظر ، لزم أن يكون النظر شرطا فى العلم . ومن قال : أن النظر ليس بشرط فى العلم ، يقول : أن حكم الشرط أن يكون مصاحبا لمشروطه ، كالحياة التى تصاحب العلم ، والنظر لا يصحب العلم ، لأنه ضده . وايضا : فإن الشرط ليس مقتضيا للمشروط حتى يوجد المشروط لامحالة عند وجود الشرط ، كالحياة اذا وجدت ، لم يلزم بوجودها وجود العلم ، حتى يكون كل حى عالما . ولا بد للنظر أن يكون اذا نظر فى دليل واستوفاه ، أن يحصل له العلم بالمنظور فيه . فقد فارق إذن النظر حكم الشرط . وهذا الذى اعترض به المعترض ، لا يلزم ، لأن الحياة وإن صحبت العلم ، فليس يلزم أن يصحب كل شرط مشروطه . الا ترى أن السكون شرط فى وجود الحركة ، ولا يجوز أن يوجد معا .

(١) النظر الصحيح : ط

(٢) حصل : ط - فيحصل : خ

وأما قوله : ان الشرط لا يحصل مشروطه ، حتى يلزم بوجود الشرط ، وجود المشروط ، لأن الشرط تنقسم . فمنها شرط تتعدد مشروطاته ، وشرط لا تتعدد مشروطاته . فالشرط الذى تتعدد مشروطاته كالحياة التى من مشروطاتها العلم ، وأضداده العامة والخاصة ، فالعامة كالغفلة والغشية والنوم ، والخاصة كالنظر والجهل . وإذا حصلت الحياة لم يكن بدمن أن يوجد مشروط من هذه المشروطات على غير التعيين ، أما علم وأما جهل وما واحد من هذه المشروطات . ولا يصح أن توجب الحياة ولا يوجد واحد من هذه المشروطات ، لاستحالة خلو المحل عن الأضداد ، وإذا اتحد المشروط تقاضاه الشرط . فقد تبين من هذا : أن الشرط متقاض للمشروط ، أما عن التعيين إذا كان مشروطا واحدا ، أو واحدا من المشروطات إذا تعددت وكثرت .

وقوله : « ولا يولد النظر العلم ، ولا يوجب إيجاب العلة معلولها »

الى آخر الفصل .

العلم ذات من الفوات والذوات لا تكون معلولة . وإنما المعلول الحال والحكم . وإنما استحال أن تكون الذات معلولة ، لأن الأمر لو كان كذلك ، لوجب أن تكون علته ذاتا ، وكانت العلة بكونها ذاتا يجب أن تكون معلولة ، ويتسلسل الأمر كذلك . وأما امتناع كون النظر مولدا للعلم ، فلأن أصل التوليد باطل ، لما يلزمه من الشئ ، فمنها : أن الذى يقول : ان الرامى لقا روى بسهمه ، فكلم رجلا كلما مؤلما ، موجعا ، ثم مات الرامى ، فأصبح التولد يقولون : ان الأمر الكلهم ، فعل لذلك الرامى الميت ، وقد نخرت عظامه ، وتبددت أجزاءه . ولا شئ أبعد نسبة من الحق من نسبة فعل الى ميت . وإذا كان التولد على الجملة باطل ، فتوليد النظر أيضا باطل للعلم . ثم قولهم : ان تذكر النظر لا يولد العلم : كسر لقولهم : ان النظر يولده . والذى منعهم أن يقولوا : ان تذكر

النظر يولد العلم : أن تذكر النظر بطراً ضرورة من فعل الله تعالى ،
قلو كان التذكر مولدا للعلم ، لكان العلم فعلاً لفاعل التذكر ، وافعال
الله - جل وعلا - لا يصح عندهم أن تكون مولدة ، والعلم بالله - جل
وعز - لا يجوز عندهم أن يكون من فعل الله تعالى ، لأن ذلك لو كان
لبطل التكليف ، وبطلان التكليف محال عندهم .

وإذا سألوا عن العلاقة بين النظر والعلم ، وقد بطل أن يكون النظر
موجبا له ، وقد بطل أن يكون مولدا . فيقال لهم : إن العلاقة بينهما هي
علاقة الشرط والمشروط - على ما سبق بيانه -

ومثل ذلك الامام بإرادة الشيء والعلم به ، فقال : « إذا أراد العاقل
مرادا ، فلا بد أن يكون عالما بذلك المراد » وهذا القول قد تقدم التنبيه
عليه ، وقد حان استيفاء القول فيه (١) .

والإرادة بالمراد لا يلزم [فيها] أن يكون المراد عالما بذلك المراد ، بل
قد يكون جاهلا كالساجد للصنم تقربا لله فإن تقربه لله بالسجود للصنم ،
ليس معلوما عنده ، بل هو مجهول ، لأن معتقده على ما ليس به ،
وكذلك المكلف إذا قصد عبادة فقهية توصل اليها بخبر الأحاد أو بالقياس ،
فإنه يقصد إلى تلك العبادة ، وليست عنده معلومة بل هي مضمونة (٢) .
فقد تبين أن الإرادة للشيء لا توجب العلم للمصراة به لكن الإرادة للشيء
تقتضي اعتقادا من الاعتقادات ، أما علما وأما جهلا وأما ظنا أو شكاً .
ولهذا لم يصرح من الغافل ولا الذاهل ، أن يريد مرادا ، من حيث لم يكن
عنده اعتقاد من الاعتقادات .

(١) القول عليه : ص

(٢) مضمونة : ص

فصل

فى أن النظر الصحيح لا يتضمن جهلا

قال الإمام أبو المعالى : «النظر الصحيح يتضمن العلم - كما :

سبق - والنظر الفاسد لا يتضمن علما • وكما لا يتضمن (١) علما كذلك لا يتضمن الجهل » الى آخر الفصل •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحقيق القول فى هذا الفصل :

ان النظر الفاسد لا يوصل الى العلم (٢) • واذا لم يوصل اليه ، فلا يد من حصول اعتقاد من الاعتقادات ، على غير التعيين ، اما جهلا واما شكاً واما ظناً ، اذ لا يخلو المحل من أحد الأضداد • واما تعيين الجهل أو الشك أو الظن فان النظر الفاسد لا يتضمن الجهل ولا الشك كما يتضمن النظر الصحيح العلم • الا ترى أن الشبهة قد يوردها العالم بكونها شبهة ، ولا توصل الى الجهل • فلو كانت الشبهة موصلة الى الجهل كما يوصل الدليل الى العلم ، لاوصلت العالم بكونها شبهة الى الجهل ، وذلك محال •

وقول الامام « ان الدليل لما دل بصفته النفسية ، دل كل من احاط به علما على مدلوله » والاولى ان نضرب فى الدليل عن الصفة النفسية ، لأن الدليل كما يكون وجودا ، فقد يكون عدما • ألا ترى أن عدم المعجزة التى يتحدى (٣) بها المتنبي تكون دليلا على كذبه • ولما كان العدم قد يكون دليلا ، وجب أن لا يقال : ان الدليل [اذا] دل بصفته النفسية ، انما يكون للموجود • وفى ذلك توقيف الأدلة على الوجود ، وقد تبين أن الأدلة تكون عدما وتكون وجودا •

(١) وكما لا يتضمنه ، فكذلك : ط

(٢) وانما : ص

(٣) تحدا به المتنبي ، دليلا : ص

فصل

فى الأدلة

قال الإمام أبوالمعالى : « الأدلة هى التى يتوصل بصحيح:

النظر فيها الى (١) علم مالا يعلم فى مستقر العادة اضطرارا » الى آخر القول .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : [ليس] كل معلوم كسبى ، فإنه .

يجوز أن يخلق الله علما ضروريا للعبد ، به [يعلم] لاختلاف فى ذلك بين أهل السنة ، وانما يخالف فيه المعتزلة الذين يقولون : أن العلم بالله لا يجوز أن يكون ضروريا . وانما يختلف فيه العلم الكسبى ، هل يوجد من غير تقدم نظر أم لا ؟ فمذهب الأستاذ أبى اسحق : أن العلم الكسبى يجوز حصوله من غير نظر . وقال : كما جوزتم أن يخلق الله العلم للعبد ضروريا ، فكذلك يجوز أن يخلق له قدرة يكتسب بها العلم . قال : وإذا كان النظر يوجد ثم ينقضى ، وحينئذ يوجد العلم ، فلا أثر له إذن فى تحصيل العلم . والذى ارتضاه القاضى وسائر الأئمة : أن العلم النظرى لا يجوز وجوده الا بعد تقدم النظر ، لأن النظر يتقدمه . وكما لا يصح أن يوجد النظر مستوفى تاما صحيحا ، ثم لا يعقبه العلم ، كذلك لا يجوز أن يوجد العلم دون تقدم النظر ، لأن النظر قد يتضمن العلم على التعيين كما تضمنت الحياة العلم ، أو اعتقادا من الاعتقادات على الاجمال . وأما اعتقادهم بأن النظر لا يصحب العلم [فهو] انما لم يصحبه ، لتضادهما . كما أن الحركة لا يصح وجودها الا بعد تقدم سكون ، فقد حصل السكون شرطا فى وجودها ، مع استحالة اجتماعهما لكونهما ضدین ، وأما قولهم : أن البارى - جل وعز - كما يخلق العلم للعبد ضرورة ، فكذلك يخلق له القدرة

(١) الى مالا يعلم فى ... الخ : ط

عليه ، من غير تقدم النظر عليه . فإن هذا غير ممكن . فان القدرة
القديمة انما تتعلق بالممكن . ووجود علم كسبى من غير تقدم شرط :
محال . كما أن وجود العلم مع عدم الحياة : محال .

وقوله : « وهى تنقسم الى العقلى والسمعى »

التقسيم الأعم فى هذا . أن يقال : الأدلة تنقسم الى العقلى ،
والوَضْعَى ، والنازل منزلة الوَضْعَى . والوَضْعَى ينقسم أقساما . منها
العقلى . وهو ما يأتى بيانه . والوَضْعَى هو ما توضع عليه ، ونصب دليلا ،
كالأمير الذى يجعل ضرب الطبل دليلا على خروجه وبروزه . وهذا الوضع
يكون من غير الشارع . كما مثلنا . ويكون من الشارع ، وهى الأدلة
السمعية . والنازل منزلة الوَضْعَى هى المعجزات ، لأن خوارق العادات
نزلت منزلة قول الله - عز وجل - : « صدق عبدى » (١) وان كان لم يتقدم
من الله - جل وعز - مواضعة بينه وبين الخلق ، لأنه اذا ظهرت
المعجزات فقد صدق الرسول المدعى النبوة . ولكنها فى حكم الوَضْعَى
من حيث لا يدل دلالة عقلية على ما سيأتىك دليله فى باب (٢) النبوات .

(١) الحديث القدسى : هو كل حديث قاله النبى ﷺ ، وأضافه الى
الله عز وجل . والفرق بينه وبين القرآن : أن لفظ القرآن ومعناه من
الله . أما الحديث القدسى . فالمعنى من الله ، واللفظ من النبى . وأما
مكانة الحديث القدسى . كما يقول العلامة الشيخ محمد المدنى - فانه
متفاوت فى اضافته الى النبى ﷺ بين المقبول والمرادود ، باعتبار أسناده ،
ومن ناحية اتصال سنده وعدالة رواته وحفظهم . وغير ذلك [انظر كتاب
الاحتافات السنية فى الأحاديث القدسية] .

(٢) كتاب : خ

قال الإمام أبو المعالي : « قاما العقل (١) : فما دل بصفة

لازمة (٢) ، هو يتقدر في نفسه عليها ، ولا يقدر في العقل تقدير وجوده » إلى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأدلة حكمها الاطراد . الذكر

الأئمة : أن حكمها : ألا تنعكس . قالوا : لئلا يتوصل بحدوث العالم على وجود الباري - جل وعز - وقد كان العالم معدوما ، ولم يدل عدمه على عدم الباري ، وهذا ينبغي أن نفصل القول فيه . فإذا كان الدليل نازلا منزلة الشرط كاستدلالنا بعلم العالم على حياته ، فإن الدليل ههنا لا ينعكس حتى نقول : أن عدم العلم يدل على عدم حياته ، وإن كان الاستدلال بحكم على وجود علة ، كاستدلالنا بكون العالم عالما على وجود العلم ، كان انتفاء كون العالم عالما ، دليل على انتفاء العلم ، وكذلك نقول : أن الشرط إذا تعين مشروطه ، لزم انتفاء الشرط بانتفاء المشروط ، كالنظر المتضمن للعلم . فالحدوث يدل على مقتض يخصصه بالوجود الجائر ، فلا يجوز أن يوجد حادث جائز الوجود ، وهو غير دال على مقتض اقتضاه ، وكذلك الاتقان الدال على علم المتقن ، إذ لا يجوز أن يصدر فعل متقن إلا عن عالم به ، وكذلك تخصيص المخصص بزمان أو هيئة ، يدل على إرادة المخصص ، وليس كذلك الوضعي ، ولا ما نزل منزلة الوضعي ، ألا ترى أن الأمير قد يجوز أن يخرج ضرب الطبل عن كونه دليلا على بروزه ، وكذلك النازل منزلة الوضعي ، لأن الله - جل وعز - قد يخرق العادات عند اقتراب الساعة ، وليس ذلك دليلا على تصديق نبي وقد يخرقها كرامة لولي (٣) . وكذلك السمعى قديس الله جل

- (١) العقل من الأدلة فما . . . الخ : ط
(٢) بصفة لازمة هو في نفسه عليها ، ولا يتقرر في العقل وجوده : ط
(٣) انظر مبحث كرامات الأولياء في تقديمنا لكتاب النبوات وما يتعلق بها للإمام الرازي - نشر الكليات الأزهرية بمصر -

وعز بحكما ، ويضع دليلا عليه من كتابه ، ثم ينسخه (١) بعد ويزيـش .
حكمه .

وقوله : « والسمعي هو الذي يستند الى خبر صدق » أو امر يجب اتباعه .
يريد خبر الرسول المبلغ عن الله ، أو الخبر الذي معناه الامر ،
والأول أولى . والامر الذي يجب اتباعه هو الذي اقترنت به قرائن ،
دلت على أن مقتضاه الوجوب .

(١) نسخ القرآن للتوراة : لاجدال فيه بين المسلمين . ونسخ
آية في القرآن ، لآية هي في القرآن . اختلف فيه المسلمون . وقد اجتهد
بعض العلماء في محاولة التوفيق بين ما قيل انه ناسخ ومنسوخ . وذلك
ليثبتوا أن القرآن كله محكم . ويمنعوا بذلك كلام المبطلين بالشك فيه .
هذا وقد احتج المعتزلة بأن القرآن مخلوق محدث بدليل وجود المنسوخ
فيه . والمنسوخ لا يكون قديما [انظر كتابنا : لانسخ في القرآن - نشر
دار الفكر العربي بمصر] .

فصل

فى أن النظر واجب شرعا

قال الإمام أبو المعالى : « النظر الموصول الى المعارف واجب • ومدرک وجوبه : الشرع • وجملة أحكام التكليف : متلقاة من الأدلة السمعية ، والقضايا الشرعية » الى آخر الفصل •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مذهب أهل السنة • وهو الصحيح • لأن أحكام التكليف جائزة • وقصارى العقل فيها : تجويزها • والتجويز إنما هو تردد بين امرين من غير تعيين أحدهما •

قال الإمام أبو المعالى : « وذهب المعتزلة الى أن العقل يتوصل به الى درک واجبات • ومن جملة النظر » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى اعتقدته المعتزلة خالفت فيه النظر ، قدماؤهم واحداثهم • وذلك أن القدماء قسموا المعلومات التى لا يتوصل اليها بالنظر ولا بالقياس أربعة أقسام : معقولات أول ، ومحسوسات ، ومشهورات ، ومقبولات • والشرائع من قبيل المقبولات • والقسمة الحكمية لا تتداخل • وهؤلاء جعلوا المقبولات تستند الى المعقولات • وكان ذلك خلافا لما قاله الأوائل • وكذلك أيضا خالفوا كافة المسلمين ، لأن النظر من المسلمين يوقفون أحكام التكليف على الشرائع من غير أن يجعلوا للعقل سبيلا اليها ، الا التجويز خاصة كما تقدم

وقوله : « وستأتى المسألة » •

يريد الكلام فى ابطال تعلق وجوب الأحكام الشرعية بالعقل • وشبهوا فى هذا شبهة • وهى أن قالوا : اذا نفيت مدرک وجوب النظر عقلا ، آل بكم

الأمر إلى إبطال التكليف ، لأن النبي إذا جاء ، وجاء بمعجزة فإن
 الخلق ينظرون في معجزته . وهل توصل إلى العلم بصدقه ؟ قالوا : فلولا
 [أن] النظر يجب عقلا ، لأمكن الخلق أن يقولوا يا هذا أنت توقف وجوب
 النظر على صدقك ، وصدقك لم يتبين بعد ، فإن لم يكن النظر معلوما
 بالعقل ، سقطت حجة النبي عن الخلق . وهذا الذي قالوه يلزمهم في
 قولهم : أن العقل هو الموصول إلى العلم في التكليف . وذلك أنهم قالوا :
 أن البالغ المدرك يحصل له خاطران : أحدهما : أن لهربا ومالكا ، لو أطاعه
 لنجا . والآخر : أنه لا رب له . فإذا تعارض عنده الاحتمالان ، وتساوى
 لديه الخاطران ، تعين عليه النظر ، ووجب عليه ، ليصح له الصحيح من
 هذين الخاطرين . فيقال لهم عند ذلك : أرايتم من لم يعرض له
 خاطران ، فقد انسد عليه طريق العقل ، كما زمت أن تسدوا علينا
 طريق الشرع ، ثم أيضا ذاك الخاطران ليسا يعرضان للبشر كافة ، وإن
 عرضا (١) فلاحد منهم ، وحكم التكليف مسترسل على البشر ، منسحب
 على الوري ، لا يخرج عنه عاقل ، ولا يستثنى منه ذو نهيية .
 ولما ضاق عليهم المجال ادعوا أمرا يكذبهم فيه الوجود ، ويبطل
 دعواهم فيه المشاهدة : وذلك أنهم قالوا : يبعث الله لكل مكلف ملكا ، يوقع
 في فكره الخاطرين . وهذا الذي ادعوه بهت ، لأنهم ان ادعوا أن الملك
 يتكلم بحرف وصوت ، فذلك باطل . لأن الحرف والصوت مصنوع ،
 والمحسوسات يستوى العاقل في دركها ، وكل واحد منا لم يجد ذلك
 ولا أدركه . وإن زعموا : أن ذلك كلام نفس ، فهو باطل على أصولهم
 لأنهم ينكرون كلام النفس . وهو باطل أيضا على أصولنا . لأن ما حصل
 من الكلام في نفوس غيرنا أجرى الله العادة بآنا لاندركه ، ولا يدعون
 أن الملك يولد في القلوب الشك ، لأن التوليد في القلوب ، أصل
 بمعونة ولا يقولون به . ثم أنهم منعوا أن يتوقف الوجوب على رسول
 واحد ، يبعثه الله إلى الخلق ، ثم صرفوا الوجوب إلى بعث ملك إلى
 كل واحد من الخلق .

تشككهم ثم اذا تبين بطلان ماذكروه ، فانه نقول لهم ان شبهتكم انما كانت تمويه ، لو ان الرسول يدعو الناس الى ان يقبلوا شرعه ، مسلما من غير معجزة ، واما والانبيا يأتون بالمعجزات الخارقة للعادة ، فان النفوس تنبعت عند مشاهدتها الى النظر ، فانبعثت النفوس الى النظر امر اقتضته المعجزات ، والوجوب متوقف على الشرع ، ثم يقال لهم ليس من شرط الوجوب العلم بالامر الواجب ، وانما شرطه الثمك من العلم به ، فاذا كان المكلف متمكنا من العلم بالوجوب ، فهو مؤاخذ على ترك العلم به ، ولا يسقط كونه غافلا عن العلم بذلك الواجب وجوبه عليه ، فكم من واجبات على عوام الخلق لا يعرفونها في عباداتهم وعاداتهم . الا ترى ان التفقه في الصرف واجب على كل من عامل الناس ، وكثير من العوام لا يعلمون ذلك ، ولم يسقط اضرابهم عن العلم به ، العلم بوجوبه عليهم ، واذا وقعوا في شيء منه اثموا ، لا محالة ، فلم يكن جهلهم به عذرا لهم .

وهو معنى قول الامام : « ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف به . ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به . فان قيل : ما الدليل (١) على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع ؟ قلنا : اجمعت الامة على وجوب معرفة البارئ تعالى » الى آخر الباب .

يقول : ان العلم لما وجب على المكلفين ، ولم يكن له طريق الا النظر ، وجب النظر على المكلفين ، كما ان الصلاة لما لم تصح الا بوضوء ، وجب الوضوء بوجوب الصلاة . وفي قوله : « اجمعت الامة » : نظر لان الاجماع انما ينعقد بعد استئثار الله - جل وعز - نبيه محمدا ﷺ ونحن نعلم ان اصحاب رسول الله ﷺ - ورضي عنهم - كانوا يعلمون في حياته . وجوب العلم بالله - جل وعز - والتعبير عن هذا بالاجماع ، يخرج عصر

(١) ما الدال : ط

حياة رسول الله ﷺ عن العلم بهذا المعلوم : والعبارة الجملة أن
يقال : علم من دين الأمة : ضرورة : أن العلم بالله - جل وعز - واجب .
ووجوب العلم بوجوب وجوب النظر . فيكون هذا التعبير عاما في
الأخصار ، وشاملا لجميع الأزمنة .

وأعلم : أن النظر وإن كان واجبا - وهو أول الواجبات عند طائفة
من العلماء - فإنه واجب لا يتقرب إلى الله به ، لأن التقرب بالأعمال ،
إنما يكون لمن علم الله ، والناظر نظرا يوصل به إلى العلم بالله ، لم يعلم
الله بعد ، فلا يصح منه التقرب منه ، وهو غير عالم به .

باب

حقيقة العلم

[تمهيد]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يختلف النظار في الحد . أهو

راجع الى ذات المحدود ، أم قول شارح لذات المحدود ؟ فذهب القاضي - رضى الله عنه - أنه راجع الى الأقوال . ومذهب الإمام أبى المعالى وكثير من العلماء : أنه راجع الى ذات المحدود . وهذا اذا حدق وأنعم النظر فيه ، لم يكن ذلك خلافا فى المعنى . لأن الذى يقول : ان الحد يرجع الى ذات الشيء ، يسلم أنه لايتوصل الى العلم به من قبل العلم ، الا بوساطة الالفاظ . والأقوال كذلك أيضا . [فان] من يصرف الحد الى الأقوال ، يسلم أن المقصود من ذلك انما هو تعريف حقيقة المحدود ، لا مجرد اللفظ والقول . ولكن قول القاضي يترجح بأمر ، وهو أنا نجد العلماء قد حددوا مالا صفة نفسية له ، كتجديدهم أحكام التكليف . وهذه كلها ليست صفات نفسية . فانا اذا حددنا الواجب بأنه لا يلام تاركه ، والمحذور بأنه ما يلام فاعليه ، فانا لسنا نجعل الواجبية صفة نفس للواجب ، ولا الحرامية صفة نفس للحرام ، وانما نرجع ذلك الى قول الشارع وأمره ونهيه وخبره . والحد هو جامع للمحدود ، لا يخرج عنه ما هو منه ولا يدخل فيه ما ليس منه . وارتضى الإمام فى حد العلم قول القائل : « العلم معرفة المعلوم على ما هو به » لأن هذا الحد جامع لأنواع العلم قديمه وحديثه وضروريه وكسبيه . وقيل : « على ما هو به » ولم يقل : على الصفة التى هو بها ، لأن العلم كما يتعلق بالموجود فكذلك أيضا يتعلق بالمعدوم . ألا ترى أنا نعلم استحالة اجتماع الضدين ، ونعلم استحالة كون الجسم فى مكانين . وهذا كله معدوم ، لايجوز وجوده .

والصفة لا تكون للمعدوم ، انما تكون للموجود . وكان بعض الناس يعترض على هذا الحد ويبطله ، بزعمه ، من جهة علم العربي . ويقول : انه من المجرورات الناقصة ، التي لا يتم الخبر فيها . تقول : « بك زيد مأخوذ » ولا تقول : « بك زيد » وتسكت . فكذلك لا يجوز « على ما هو به » فتجعل هذا المجرور خبرا له . والذي قاله هذا القائل لا يلزم ، لأن العرب وان لم تجز « زيد بك » وهم يريدون « مأخوذ » فقد أجازوا أن يقولوا : « نفس أنت » وهم يريدون « مفدى » فيحذفون . ويقولون : « الأمير على البصرة » يريدون أنه والى عليها . فقد تبين من هذا : أن المحذوف في هذه الأخبار لا يقتضين فيها « كائن » و « مستقر » كما زعم هذا القائل وانما تنظر فيه الفائدة . فاذا حصلت صح الكلام .

وقول الامام ابي المعالى : « وهذا أولى فى روم تحديد العلم

من الفاظ ماثورة عن بعض أصحابنا (١) منها قول بعضهم : العلم تبين المعلوم على ما هو به » . فان هذا الحد يرغب عنه لوجه : أحدها : ما ذكره الامام من أن التبين هو الأخطاة بالمعلوم عن جهل أو غفلة . وهذا مبطل للحد . اذ الغرض بحد العلم جمع للعلم القديم والحادث . وأيضا : فان التبيين ليس بشارح للعلم ، لأن البيان ليس نفس العلم ، ويدلك على ذلك : أنك تقول : « بينت لك هذا الأمر فلم تعلمه » فلو كان البيان نفس العلم ، لكان هذا يقينا واثباتا . لأن قولك : بينت فى معنى أعلمت . وهو اثبات للعلم ، ولم تعلم نفيه ، ولا يصح تقدير النفى والاثبات على أمر واحد .

ومنها : أن العلم لو كان تبين المعلوم ، لكان العالم متبينا ، وليس المتبين من أسماء الله - جل وعز - وكذلك قول شيخ المذهب فى حده

(١) أصحابنا فى حد العلم : ط

« انه ما اوجب كون محله عالما » فان هذا الحد مطرد منعكس : لانه نقول : كل ما اوجب كون محله عالما ، فهو علم ، وما لم يوجب كون محله عالما ، فليس بعلم . ولكن مجرد الاطراد والانعكاس لا يقتنع بشئ في الحدود ، بل يراد منها مع الاطراد والانعكاس : تبين المحدود والتعريف بحقيقته .

واذا قال القائل : العلم ما اوجب كون محله عالما . بقى الابهام فى نفس السائل من حد العلم . وله أن يقول : هذا الذى اوجب كون المحل عالما ، ماهو ؟ وشيخنا لم يعرض فى حد العلم الا لما يجب له بايجابه حكمه ، وكل علة فلا بد لها من أن توجب حكمها . فان القدرة توجب كون القادر قادرا ، والارادة توجب كون المرید مريدا . وحكم الحد ان يكون محيدا بالحدود . ومن الحدود التى رغب عنها الامام : قول القائل فى حد العلم : « انه ما يصح ممن اتصف به احكام الفعل واتقانه » وهذا الحد يعزى الى أبى بكر الأستاذ . وهو حد قاصر - كما ذكر الامام - لانه (١) تخرج منه علوم كعلم المرء لنفسه ، وكعلمه بالمستحيلات ، وعلمه بالقديم وبالموجودات الباقية ، وكالعلم بالحركات والالوان ونحو ذلك . ولا يدخل تحته الا العلم بالاتقان خاصة . والذى حمل هذا القائل على أن يحد العلم بهذا الحد : أنه رأى الاتقان والاحكام دليلا على العلم . فجعل للدليل ما للحد من الاطراد والانعكاس . وقد تقدم : أن انعكاس الدليل ، ليس يصح فى كل موطن .

قال الإمام أبو المعالى : « وأما (٢) أوائل المعتزلة . فقد قالوا

فى حد العلم : هو اعتقاد الشئ على ماهو به » .

(١) ليس تخرج : ص

(٢) فاما : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : جاءوا (١) بلفظ « الاعتقاد » - وهو

لفظ مجازي - انما حقيقته في عقد السجل ونحوه ، والحدود لا ينبغي ان تستعمل فيها الالفاظ المجازية ، لأنها متغلظة ومتشككة . فاعترض عليهم هذا بان قيل لهم : ان المقلدة تعتقد ثبوت الصانع على ما هو به . وقد علمنا : ان اعتقادهم ذلك ليس بعلم ، فلما ألزموا هذا الاعتراض ، راموا التخلص منه ، بان زادوا في الحد : « هو اعتقاد الشيء على ما هو به [مع توطيئ النفس الى المعتقد (٢)] اذا وقع ، ضرورة او نظرا » فجاءوا في هذا الحد بهذه الزيادة ، بما يختلف فيه . هل يجوز في الحدود ام لا ؟ - وهو التقسيم - لان ما وقع من العلوم ضرورة قسم ، وما وقع منه نظرا قسم . والحدود حكمها ان تحصر المحدود بلفظ واحد ، وهو موطن يختلف فيه النظر ، فكان من حقهم ان يضربوا عن الحد بما يختلف فيه .

ثم تحديدهم بالشيء ، يخرج عن الحد : العلم بالمعدومات قاطبة عندنا ، والعلم بالمستحيلات عندهم ، لان الشيء عندنا ، لا ينطلق الا على الوجود ، وينطلق عندهم على الوجود وعلى المعدوم ، الذي يصح وجوده . وأما المعدوم الذي لا يجوز وجوده فليس بشيء .

ولهذا قال أبو هاشم : « ان المحال ليس بمعلوم » أراد بذلك : ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به ، والمحال ليس بشيء فلم يكن اذن معلوما . ولا يعترض عليهم في هذا الحد بان يلزموا ان الله يسمى معتقدا ، فليس ذلك من أسمائه ، لأنهم ينفون العلم عن الله - جل وعز - ولا يثبتونه .

(١) قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ليست في الأصل . وفي الأصل : فجاءوا ... الخ .
(٢) زيادة من ط

فصل

فى تقسيم العلم الى القديم والحادث

قال الإمام أبو الوائلى : « العلم ينقسم الى القديم والى (١) الحادث » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه قسمة صحيحة ، تعلم صحتها اذا اعتبرت بالنفى والاثبات ، فان الحادث هو الذى له أول . فالأولية له ثابتة ، والقديم هو الذى لا أول له . فالأولية عنه منتفية . وكل قسمة تدور بين النفى والاثبات ، فانها صحيحة .

قال الإمام أبو الوائلى : « والعلم (٢) القديم صفة البارئ

سبحانه القائمة (٣) بذاته ، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية ، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الاحاطة ، المتقدس عن كونه ضروريا أو كسبيا » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وجب لعلمه - جل وعلا - أن

يكون قائما بذاته ، لانه اوجب له كونه عالما . والعلة انما توجب حكما لمحل ، اذا قامت به . وأما اذا قامت بغيره فلا توجب له حكما . وبهذا ابطالنا قول المعتزلة : ان العلم يقوم بجزء من قلب المخلوق ، ويكون سائر الجسم كله عالما .

وهذا باطل . سيرد بطلانه عند الخوض فى الصفات ان شاء الله تعالى . ووجب لعلمه - جل وعلا - أن يكون متعلقا بالمعلومات غير المتناهية ، ولم يكن كعلوم المخلوقين الذى يتعلق العلم الواحد منها (٤) .

(١) والحادث : ط (٢) قال العلم : ط (٣) القائم : ط
(٤) العلم منها الواحد بمعلوم : ص

بمعلوم معين ، لأن الأمر (١) لو كان كذلك - فمعلوماته - جل وعلا - لا تتناهى . لأن علمه يتعلق بمقتضى العقول الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل . فوجب من تعلقه بالمستحيل والممكن ، أن يتعلق بالمعدوم . لأن المستحيل لا يعلم أبداً إلا معدوماً . والممكن يعلم تارة معدوماً وتارة موجوداً ، فلو كان بأزاء معلوماته - جل وعلا - علوماً . والمعلومات غير متناهية ، لوجب أن تكون العلوم أيضاً غير متناهية . وتقدير وجود ما لا يتناهى محال . فوجب لذلك اتحاد علمه - جل وعلا - واسترساله على المعلومات عدماً ووجوداً وامكاناً واستحالة .

وتقدس علمه - جل وعلا - عن كونه ضرورياً من وجهين :

أحدهما : أن الضروري هو ما يتعلق به قدرة غير متصفة به . ألا ترى أن العلم الضروري فينا ، يقوم بنا . وهو متعلق بالقدرة القديمة . وقدم علم الباري - جل وعلا - يحيل كونه مقدوراً من وجهين :

أحدهما : قدمه - والثاني : وجوبه . لأن المقدور ممكن غير واجب . والوجه الآخر : أن العلم الضروري حادث . من حيث هو مقدور للباري - جل وعز - ويستحيل كونه محلاً للحوادث ، لأنه لا يقبلها . لأنه لو قبلها لم يخل عنها ، ومالا يخلو عن الحوادث حادث . وقد ثبت قدمه ، فاستحال حدوثه . وتقدس عن كونه كسباً ، لأن العلم الكسبي يتقدمه نظر . وقدم علم الباري - جل وعز - يحيل كونه مسبوقاً بنظر يتقدمه . إذ القديم لا أول له .

قال الإمام أبو المعالي : والعلم الحادث ينقسم الى الضروري

والبديهي والكسبي ، فالضروري هو (٢) العلم الحادث [وهو] غير المقدور للعبد ، مع الاقترن بضرر أو حاجة .

(١) الأثر . . . ومعلوماته : ص

(٢) هو : ط الحادث غير [الب] مقدور : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اراد الامام بهذا التقيد ان يوفى

الضرورى ، معنى الضرر الذى اشتق منه . والضرورة قد تطلق على وجوه :
منها ما يلزم لزوما لا بد منه ، كما تقول : من ضرورة العالم ان يكون حيا .
وقد علمنا : ان معنى الضرر منتف ههنا ، وانما قصد بذلك الملازمة
والمصاحبة . ثم ان هذا التقيد لو استوجب ، لوجب منه ان يسمى العلم الكسبى
المقترن به ضرر ، ضروريا . كالطبيب الذى يعرف بصناعة الطب انه
يمرض غدا ، وهو العلم الذى يسمى مقدمة المعرفة عندهم . فهذا علم
كسبى . قد اقترن به ضرر ، اذا المرض [ضرر] لامحالة . ثم ان النعميون
لا يسمونه ضروريا . وحده الامام بقوله : « هو العلم الحادث غير المقدور (١)
للعبد » يعنى غير مكتسب له ، بل هذه العلوم ينفرد الله - جل وعز - بخلقها
للعباد ، كما ينفرد بخلق الالهم وصحتهم والوانهم . وغير ذلك مما
لا كسب لهم فيه . ثم اختلف العلماء فى هذه العلوم . هل يجوز ان يخلق
الله تعالى القدرة عليها للعباد او لا يجوز ذلك ؟ فمنهم من اجاز ذلك على
الاطلاق . وقال ان هذه العلوم كما يخلقها الله - جل وعز - يجوز ايضا
ان يخلق للعباد قدرات تتعلق بها . ومنهم من منع من ذلك كله . وقال : ان العباد
لا يقدرون عليها كما لا يقدرون على الالهم ولذاتهم واحزانهم . وقالوا
ايضا : كيف يصح ان تكون العلوم الضرورية مكتسبة للعباد ، والعقل من
جملتها ؟ فقد علمنا ان المكتسب بالمعارف من ضرورته ان يكون عاقلا ،
واذا صح ان العقل شرط فى اكتساب العلوم ، وجب لذلك ان يتقدم العقل
عليها ولا يتاخر عنها . ومن العلماء من قسم ذلك فقال . اما العلم
الضرورى الذى هو العقل ، فلا يجوز ان يكون مكتسبا للعباد .

قال الامام أبو المعالى : « والبيهى كالضرورى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد انه غير مقدور للعبد .

(١) مقدور : ص

(٢) اذا : ص

قال الإمام أبو المعالي : « ومن حكم الضروري في مسقر العادة : أن يتوالى : ولا يتساقى (١) الانفكاك عنه ، والتشكك (٢) فيه » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « قد يعترض [على] هذا بان يقال : إن الرجل قد يحفظ الآية من القرآن ، ويعلمها ضروريا ، ثم يتشكك فيها ، وهذا يفصل عنه ، بان يقال : إن مبدأ حفظ القرآن ليس بعلم ضروري ، وإنما هو علم كسبي . فان تشكك فيه فكما يتشكك في مبدئه وسائر العلوم الضرورية ، كعلم المرء بنفسه ، وعلم المرء بالمدرجات والعلم باستحالة اجتماع المتضادات (٣) ، [وهي علوم] ضرورية في كل حال . فلم يكن حكمها ، حكم ما يكون مبدؤها اكتسابيا .

قال الإمام أبو المعالي : « والعلم الكسبي : هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة ، ثم إن (٤) كل علم كسبي نظري [وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل] (٥) ، هذا ما استمرت عليه به العادة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد تقدم الكلام فيه ، وبيننا :

أن النظر إذا كان شرطا في العلم ، لم يجز أن يوجد العلم دون تقدم النظر ، ثم إن هذا الرأي أيضا يردّه أن كل مكلف يجب عليه النظر ، وإذا ادعى مدعى أنه يوجد علم حادث من غير تقدم نظر ، فقد أبطل وجوب النظر . إذ للقاتل أن يقول - إذا أمر بالنظر - قد علمت الله علما كسبيا ، لم يتقدمه نظر ، إلا أن هذا لا يقبل من مدعيه . لأن العادات لا تنخرق إلا للأنبياء والأولياء المكرمين .

(٢) والتشكيك : ط

(١) فلا : ط

(٣) والعلم باجتماع استحالة المتضادات (ص) .

(٥) عليه به : خ

(٤) أن : خ

فصل

فى أضداد العلوم

قال الإمام أبوالمعالى : « للعلوم أضداد تخصها ، وأضداد
تضادها ، وتضاد غيرها . فاما الأضداد الخاصة ، فمنها الجهل . وهو
اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم التنبيه على هذه العبارة .
وذكرنا : أن التعبير الحسن أن يقال : هو اعتقاد المعتقد على ما ليس به ،
وإذا كان العلم معرفة المعلوم على ما هو به ، فليكن الجهل الذى هو
نقيضه : معرفة المعلوم على ما ليس به . والاعتقاد جنس يجمع العلم والجهل .
والشك والظن .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومنها الشك . وهو الاسترابة فى
معتقدين من غير ترجيح أحدهما على الثانى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الشك والظن من ضرورتهما التعلق
بمعتقدين ، وليس العلم والجهل كذلك . بل العلم الحادث حكمه أن يتعلق
بمعلوم واحد ، ولا يتعلق بمعلومين ، إلا أن يكون (١) العلم لا يصح
بأحدهما دون الجهل بالثانى . كالمثلين والخلافيين والغيرين والضدين ،
فإن الجهل بأحدهما جهل بالآخر ، والعلم بأحدهما علم بالآخر .
وقد زعم أبو هاشم : أن الشك ليس من صفة واحدة ، وإنما هو
من صفتين يتعلق أحد الاعتقادين ، بأحد المعتقدين ، ويتعلق الثانى بالمعتقد
الآخر . وهذا باطل . إذ لو كان الشك اعتقادين لكان كل واحد منهما
بمثابة الجهل ، حتى [ولو] كان المعتقد لأحد المعتقدين مصمما على اعتقاده ،
ثم الاعتقادان ، بالمعتقدين . خلافاً . فهلا جاز أن يجتمعا ؟ وهم يقولون :
لا يجوز اجتماعهما ، بل يعدم الاعتقاد الأول ، ثم يوجد الثانى .

(١) يكون لا يصح العلم بأحدهما : ص

قال الإمام أبوالمعالى : « ومنها الظن . وهو من التردد كالشك (١) إلا أنه يترجح أحد المعتقدين » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بالترجح الذى يكون فى الظن به فارق الشك . والا فان الاسترابة فى المعتقدين ، كما هى موجودة فى الظن ، كذلك هى موجودة فى الشك .

قال الإمام أبوالمعالى : « والأضداد العامة كالموت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يختلف فى الموت . هل هو ضد

للعلم - كما ذكر الامام - أو ليس ضد له ، وإنما هو ضد للحياة التى هى شرط فى العلم ؟ ومن قال هذا ، احتج بأن العلم والموت لا تتضاد إحداهما ، كما يتضاد حكم العلم والجهل ، وحكم الموت والحياة . ومن قال : انه ضد . يقول : ان التضاد يرجع الى استجابة الاجتماع . وبالضرورة نعلم : ان العلم لا يجتمع مع الموت . وأما من زعم ان الموت عدم ، فإنه يقال له : أو لعل الحياة هى العدم ، والموت وجود . ولو فتحنا هذا الباب لم نثبت ضدًا من الأضداد .

قال الإمام أبوالمعالى : « والنوم (٢) والغفلة والغشية ،

فهذه تضاد العلوم ، وتضاد الارادة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النوم يضاد الاعتقادات كلها ،

ماعدا التخيل . وحكم الغفلة والغشية : ان تضاد الاعتقادات كلها ، وتضاد الارادة ، لأن الارادة لا بد (٤) أن تصحب اعتقادًا من الاعتقادات ، علما كان أو غيره - على ما سبق بيانه -

(١) كالشك فى التردد : ط

(٢) والهرم : خ

(٣) فهذه المعانى تضاد : ط

(٤) لأن . هـ

فصل

في أن علوم العقل ضرورية

قال الإمام أبوالمعالى : « العقل علوم ضرورية • والدليل على أنه من العلوم الضرورية (١) : استحالة الاتصاف به ، مع تقدير الخلو عن جميع العلوم » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله فيه نظر - يأتى بعد هذا - والعقل - كما ذكرنا - لا يصح أن يكون متعرياً عن جميع العلوم ، بل لابد لنا إذا فرضناه عاقلاً ، أن يكون عالماً بمعلومات ما • فدل هذا : على أن العقل علم • ولو كان شرطاً فى حصول العلم ، لأمكن أن يوجد العقل ولا يوجد علم من العلوم ، إذ لا يلزم بوجود علم معلوم ، علم بمعلوم آخر • ومما يدل من السمع [على] أن العقل علم قوله تعالى : « وما يعقلها الا العالمون (٢) » فثبت للعقل علما •

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : ما المانع (٣) من كون العقل من قبيل العلوم ، وكونه مشروطاً بثبوته ، ضروب منها ، كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما كون العقل غير علم ، شرطاً فى حصول المعارف فباطل ، لأن وجود الشرط لا يلزم به وجود المشروط • وذلك كان يقتضى أن يكون العاقل غير عالم بمعلوم • وقد تقدم بطلانه • ثم

(١) الضرورية : ط
(٢) العنكيوت ٤٣
(٣) المانع من كون العقل خالياً عن العلوم مشروطاً بثبوته بثبوت ضروب منها • كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد : ط

ان مقصود المتكلمين بالعقل : انما هو ما يتصور التكليف بحصوله ، واذا
قدر عدمه ، ارتفع التكليف . والعقل يطلق على أنحاء وعلى ضروب .
فقد يسمى الجمهور ذا الهبة والوقار : عاقلا . ويسمى وقاره : عقلا .
وقد يسمون أيضا الذي يصرف علمه في الفضيلة : عاقلا . ويسمونه :
متعقلا . فان لم يستعمل عقله ولا علمه في الفضيلة لم يسموه عاقلا .
وانما يسمونه داهيا وماكرا . وقد يطلق العقل على ما تعلم به العقولات
الأول . وهو مقصد النظار . وقد يطلق أيضا العقل على ما يكتب به
الخلق الحسن . ونسبة هذا الى الخلق ، كنسبة العقل الى العقولات
الأول .

قال الإمام أبو المعالي : « وليس العقل من العلوم النظرية -
اذ شرط ابتداء النظر ، تقدم العقل » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا ان الشرط حكمه ان

يتقدم المشروط بالمعنى ، كتقدم الحياة للعلم ، حتى أنا لو فرضنا عالما
ليس بحى ، لكان ذلك فرض محال . كذلك أيضا لا يصح منا أن نفرض
وجود نظر موصل الى العلم الكسبي من غير عاقل . فبطل بذلك أن يكون
العقل من العلوم النظرية . اذ كان يجب للعقل أن يتقدم على النظر ،
فيكون بالعقل علما نظريا ، يناقض تقدم العقل للنظر .

قال الإمام أبو المعالي : « وليس العقل جملة العلوم الضرورية -

فان الضرير ، ومن لا يدرك ، يتصف بالعقل ، مع انتفاء علوم ضرورية
عنه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « هذا الذى قاله الامام صحيح »

لأننا نجد هذه الادراكات يتصف بها غير العاقل من البهائم ، كما يتصف بها العاقل . فلما كان وجودها فى البهائم لا يحصل لها عقلا ، وعدمها من العاقل ، لا نعدم منه عقلا ، علمنا أن الادراكات ليست العقل .

ثم حرر ذلك الامام بأن قال : « كل علم لا يخلو العاقل منه » عند الذكر فيه (١) ، ولا يشاركه فيه من ليس بعقل : فهو العقل » ثم زاده ايضا بأن قال « ان العقل علوم ضرورية بجواز (٢) الجائزات واستحالة المستحيلات » وفى هذا الذى ذكره نظر ، لأن العقل يوجب للانسان كونه عاقلا . والعلة التى توجب حكمها ، من شرطها أن تكون متحدة لا تعدد فيها . فلا يصح للعقل أن يكون علوما ، وانما الذى ينبغى أن يقال فيه : أن العقل هو العلم . بأن الأمر الواحد لا يخلو عن النفى والاثبات ، ويدخل تحت ذلك جواز الجائزات واستحالة المستحيلات . لأن الجواز اما أن يفرض ثابتا أو منفيا . واذا فرض ثابتا ، كذلك أيضا يفرض ثبوت أحد الجائزين أو انتفاؤه كذلك أيضا إذا فرضنا أن الموجود لا يخلو من الحدث أو القدم ، فان هذا راجع الى النفى والاثبات ، لأن الحدث معناه : اثبات الأولية ، والقدم معناه : انتفاء الأولية . فقد آل الأمر الى أن العقل علم واحد ، وهو العلم بأن الأمر الواحد لا يخرج عن النفى والاثبات .

(١) فيه : ط

(٢) بتجويز : ط

باب

القول في حدث العالم

قال الإمام أبوالمعالى : « اعلموا - أرشدكم الله - : أن

الموحدون تواضعوا (١) على عبارات في أغراضهم ابتغاء منهم لجمع
المعاني الكثيرة (٢) في العبارات الوجيزة (٣) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصنائع المخوض فيها . قد لا يوجد

في اللغات عبارات تتضمن مقاصد تلك الصناعة . وأحداث لغة لم يتقدم
النطق بها : لا يجوز . فلم يكن بد للواضعين للصناعة [من] أن ينقلوا
إليها ألفاظا ، تقارب ألفاظا من اللغة ، [لـ] تقارب معاني الصناعة
معاني اللغة بعض المقاربة . وهذا كما فعله الضابطون للخراج . فسموا
الديوان الضابط لتلك الأعمال : زماما . ونقلوه من زمام البعير . وذلك
أن البعير يقاد بالزمام ، ويصرف به إلى حيث شاء صارفه ، وينضبط به
حاله عليه ، كما كان ذلك الديوان محصنا للأعمال وضابطا لها . فنقل إليه
ذلك الاسم ، للمثابة التي بين الأمرين . وكذلك فعل النحويون لما

(١) تواضعوا : ط (٢) الكثيرة : ط

(٣) يقول الشهرستاني في نهاية الأقدام : « مذهب أهل الحق

من أهل الملل كلها : أن العالم محدث ومخلوق . أحدثه البارئ تعالى
وأبدعه . وكان الله تعالى ، ولم يكن معه شيء » [ص ٥ نهاية الأقدام]
ويقول أن الشيء أعرف من أن يحد بحد أو يرسم برسم : « ومن حدد
للشيء بأنه الموجود فقد أخطأ » [ص ١٥٠] وقال أن « الشحام » من =

.....

= المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء ، وذات ، وعين . وأثبت له خصائص المتعلقة في الوجود . مثل قيام العرض بالجوهر ، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة ، غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر . والجويني قال : « ان كل موجود شيء ، وكل شيء موجود » [التمهيد ص ٤٠] وقول المعتزلة ان المعدوم شيء . هم قالوه . لأن الله تعالى قال عن زلزلة الساعة : انها « شيء عظيم » وهي معدومة ، لأنها لم توجد بعد . ولأن الله يعلم حدوثها . قالت المعتزلة : ان المعلوم هو الشيء . ليشمل الموجود بالفعل ، والذي سيوجد ، لأن الله قد أخبر به .

وصاحبة الجويني امام الحرمين تشرح قوله فتقول : « وهنا ينتهي الامام الى اثبات حقيقة كبرى تتجلى في أن يصنع الشيء من العدم . وهذه القدرة لا يصح أن تكون خافية ، بل ان من صفة القدرة أن تؤثر في مقدورها ، واثبات ذلك الأثر ، يكون باثبات عملية الخلق من العدم الى الكون والوجود . فلو كان الشيء شيئاً في العدم ، لما أمكن أن يكون للقدرة أثر ، حين يصبح هذا المعدوم موجوداً . ومعنى هذا : اذا كان الشيء شيئاً في العدم ، وشيئاً في الوجود ، فليس هناك أثر للقدرة ولكي يكون للقدرة أثرها ، يجب أن لا يعرف الشيء بغير الوجود . واذ عرف بأنه المعلوم مثلاً . فان المعلوم قد يكون معدوماً ، ويكون الشيء شيئاً في العدم أيضاً ، مما يدفع القائلين بهذا الرأي الى اثبات الحدوث أثراً للقدرة ، وليس الشيء أثراً لها » ا . هـ

والاشاعرة يرون أن الموجود لديهم هو الشيء والشيء هو الموجود . ولا يمكن أن يسمى شيئاً : غير الموجود . فالموجود لديهم هو الموجود الذي له وجود عيني حقيقي ، متحقق في العالم الخارجي . وهم بهذا يثبتون الوجود فعلاً من أفعال الله . أي أن الموجودات أثر من آثار الإرادة الالهية . اذ أنهم لا يقبلون وجود ارادة ، لامراد لها . ويقول =

..
= الأشاعرة أيضا : أن هذا الزأى يخالف رأى المعتزلة فى « الشئ » الذين
يروؤن أن الشئ هو المعلوم وليس الموجود . وهذا يعنى أن لفظ « شئ »
قد يطلق على المعدوم ، كما يطلق على الموجود ، لأن المعلوم اما أن
يكون موجودا أو معدوما . فإذا كان الشئ شيئا فى العدم والوجود ،
أنتفت قدرة الله على الخلق ، لأن الوجود أصبح صفة من صفات الشئ ،
الذى يكون معدوما ، ثم يوجد دون تدخل من قبل الارادة الالهية .

أما المتصوفة . فانهم يقولون بالخلق والايجاد . ولكنهم يفرقون بين
وجود العالم فى علم الله منذ الأزل ، وبين ظهور هذا الوجود بالخلق فالعالم
لديهم من حيث هو معلوم العلم الالهى : قديم . ومن حيث ظهوره بالخلق :
حادث . فالعالم - حسب رأيهم - ليس قديما مطلقا وليس حادثا مطلقا .
وأن هناك علاقة بين الخالق والمخلوق ، هى علاقة افتقار المخلوق للخالق
من حيث ان وجود العالم فى العلم الأزلئ ، ينتظر من الله أن يخلق عليه
الوجود . والله - سبحانه وتعالى - ينظر اليه بعين الرحمة ، لاستدعائه
وهذا هو قول المعتزلة فى خلق القرآن . فانهم يقولون هو قديم من حيث
هو معلوم الالهى . وهو حادث من حيث ظهوره ووجوده .

١ - وفى قوله تعالى : « زلزلة الساعة شئ عظيم » [الحج ١]
اختلف العلماء فى قوله « شئ » لأن الساعة لم توجد بعد ، فكيف يعبر
عن المعدوم الذى لم يوجد بأنه « شئ » ؟ « فى البحر : أن اطلاق الشئ
عليها ، مع أنها لم توجد بعد ، يدل على أنه يطلق على المعدوم شئ .
ومن منع ذلك قال : ان اطلاقه عليها ، لتيقن وقوعها وصيرورتها الى
الوجود . لا محالة » [تفسير الألوسى ص ١١١ ج ١٧] .

٢ - وفى قوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ، ولم تلك شيئا »
[مريم ٩] الشئ هنا - والكلام للشيخ الألوسى - بمعنى الموجود . أى =

• • • • •
= ولم تك موجودا ، بل كنت معدوما . والظاهر : أن هذا إشارة إلى خلقه بطريق التوالد والانتقال في الأطنوار ، كما يخلق مائثر أفراد الإنسان . وقال بعض المحققين : المراد به : ابتداء خلق البشر . إذ هو الواقع اثر العدم المحض ، لا ما كان بعد ذلك بطريق التوالد المعتاد . فكانه قيل : وقد خلقتك من قبل فى تضاعيف خلق آدم ، ولم تك اذ ذاك شيئا أصلا ، بل كنت عدما بحثا [روح المعانى ص ٧٠ ج ١٦] .

٣ - والجوينى يقول فى آية الحج : اذا قيل ان المراد بالآية : أنه اذا وجد الزلزال كان شيئا ، فيجب أن يرد عليهم بأن ذلك التفسير يستقيم فقط ، اذا ما كانوا يصفون الكون بأنه حركة . فالزلزلة من أخص أسماء الحركة ، وهم لا يصفون الكون بهذه الصفة . كما يرد عليهم بآية مريم . مبينا : أنه قصد بان المعدوم فى آية الحج سُمى شيئا ، فانه فى آية مريم ، لم يرد لفظ شيء : مثبتا .

أما الفلاسفة فان منهم من يقول بقدم العالم . ويرون أن الموجودات لا تكون من العدم . فكل موجود مسبوق بمادة ومدة . وذلك أنهم يرون أن هناك مادة قديمة ، وجدت مع الله تعالى ولا تتأخر عنه بالزمان ، وهى غير مشكلة وتسمى الهيولى . وهذه المادة تحمل فى طياتها صفة الوجود ، أى امكانية الوجود . بمعنى أن الموجودات تحدث بعيدا عن قدرة الله تعالى على الخلق والايجاد . ومن الفلاسفة من يرى أن أصل العالم جسم كان يكون ماء أو هواء أو نارا أرضا أو بخارا أو الخليط الذى لا نهاية له . وهو أجسام غير متناهية . وهذا الخليط كان ساكنا ثم تحرك ، فأحدث هذا العالم . ومنهم من يرى أن أصل العالم ليس بجسم ، وأن أصله قدماء خمسة هى الله والنفس والهيولى والدهر والخلاء . ومنهم من قالوا بأنه الأعداد .

وعلماء المسلمين أثبتوا حدوث العالم . والمتكلمون من الخلف قسموا الموجود الى جوهر وعرض ، واعتبروهما مخلوقين بقدرة الله =

• • • • •
= تعالى ، وليس ناتج من موجود سابق عليهما ، على نحو وجود المعلوم
عن العلة ، ثم وضعوا أصولاً أربعة هي :

١ - اثبات العرض ٢ - ثم اثبات حدوثه ٣ - أثبتوا استحالة تعري
الجواهر عن الأعراض ٤ - أثبتوا استحالة وجود حوادث لا أول لها

وهناك طريقة أخرى للمتكلمين في اثبات حدوث العالم هي اثبات
قدرة الله باظهار عجز الانسان ، بل عجز لمخلوقات جميعاً عن ايجاد
نفسها . قال الامام الأشعري : « ورأيناه طفلاً ، ثم شاباً ، ثم شيخاً .
وقد علمنا : أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر
والهرم ... » الخ .

وقالوا : ان الموجودات تنقسم الى قسمين : مالم يس له أول ومفتتح .
وهو الله - سبحانه وتعالى - وماله أول ومفتتح . وهو الموجودات
الحادثة . والقسم الثاني أطلق عليه امام الحرمين لقب الجوهر والعرض .
فيكون ما سماه السلف « العالم كل موجود سوى الله تعالى » سماه امام
الحرمين ومن تبعه من الخلف : « الجوهر والعرض » والجوهر عنده هو
« المتحيز » ويقبل العرض أي الصفات المتغيرة والعرض « ما يعرض
ولا يدوم مكثه » وهو أي الجوهر متجانس مع غيره من الجواهر .
والجوهر لا شكل له . وهو باق غير متجدد ، ولا تتداخل الجواهر ،
وانما يجوز تجاوزها ... الخ . ويقول امام الحرمين : اننا نفترض في
الجوهر : البقاء وعدم التغير . ومن المؤكد أن العرض يتبدل ويتغير .
حيث أن العرض لازم للجوهر ولا ينفك عنه ، فيكون الجوهر متغيراً
ومتبدلاً تبعاً للعرض الملازم له . واذا تغير الجوهر يكون حادثاً . ويلزم
عليه وجود خالق ، يحدث التغير في الكائنات بأسرها . هـ

اضطربوا إلى تلقيب حركات الأعراب بالقاب سموها رفعا ونصبا وجرا -
 منقولا ذلك من الرفع في الأرض وهو العالي منها ، والنصب وهو النازل
 عن ذلك ، والجرا وهو أنزل منه . لأنه أصل الحبل ، فكذلك أيضا أصحاب
 الكلام تواضعوا على الفاظ . وحقهم حين تواضعوا عليها أن يبينوا
 معانيها ، ويعرفوا الطالبين مقاصدها ، لأن الأمر مالم يكن بينا ، لم يعلم
 ولا تتخلص (١) المعرفة به .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فمما يستعملونه - وهو منطوق .

به ، لغة وشرعا - : العالم . وهو كل موجود سوى الله تعالى » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قال الله تعالى « الحمد لله رب

العالمين (٣) » وقال عز من قائل : « قال فرعون : وما رب العالمين ؟ (٤) »
 ثم اختلف العلماء في اللغة : هل يقع العالم على كل موجود ، أو هو
 مختص بالملائكة والادميين والجن (٥) ؟ فمنهم من قال : انه يعم الوجود
 الحادث كله . ومن رأى هذا القول - وهو الأظهر - يقول : انه مشتق من
 العلامة .

(١) تخلصت : ص

(٢) سوى الله تعالى وصفة ذاته : ط

(٣) أول الفاتحة على اعتبار أن البسملة ليست آية منها

(٤) الشعراء ٢٣

(٥) الملائكة : لا تدرى أيتناسلون ، ويتجدد خلقهم أم لا ؟

والجن : قبيل من المخلوقات ، يعادل الانس .

وأصل الانس من آدم وحواء . وربما يكون للجن أصل . وإبليس من

قبيلة الجن ، وخرج منهم بعضيانه لله تعالى . والجن منهم المؤمن ومنهم

الكافر . وذرية إبليس كلها كافرة . ولهم أعمار محددة ، مثل أعمار =

• • • • •
= بنى آدم • ويتناسلون كبني آدم • وللشياطين اتصال بالانس في التوسوسة
والصرع وغير ذلك •

والجن سواء كان كافرا أو مؤمنا ، لاصلة له بالانس في النفخ ، أو في
الضرر • والذي له صلة بالانس هم الشياطين • وسليمان سخرهم ولم يسخر
الجن • وقوله « ومن الجن » يقصد به الشياطين • لقوله : « والشياطين
كل بناء وغواص » •

والجن لقبوا الشيطان بلقب « السفيه » [الجن ٤] •
والشيطان يفتح للانسان تسعة وتسعين بابا من أبواب الخير ، ليوقعه
في باب من أبواب الشر • وقد ظهرت الشياطين في صورة اولياء الله
الصالحين ، ومثلوا على العوام والسذج أنهم هم الاولياء ، وقد ظهروا
لهم اكراما لهم • وقد حكى المتصوفة كثيرا من الحكايات التي تدل
على أن وليا ظهر لهم وعلمهم علما ، وأرشدتهم إلى أشياء مستورة • وهم
صادقون فيما حكا لانهم لم يعرفوا أن الذي ظهر هو الشيطان في
صورة ولي ، وإنما هم عرفوا أن الذي ظهر هو الولي نفسه • ومن هذه
الروايات : أن « الخواص » ظهر بعد موته « للشعراني » وغيره ، وأبان
له عن خفي من العلم - كما حكى الآلوسي البغدادي في تفسيره - ولم
يظهر الا الشيطان الرجيم - كما قال الامام ابن تيمية رحمه الله - وحدثني
صوفي : أن وليا قد مات من زمان طويل ، جاءه وأيقظه لصلاة الصبح •
وأنه سمع صوته بأذنيه • فقلت له : ان هذا شيطان جاء في صورة
شيخك • فقال : كلا • بل هو شيخى • فقلت له • ما الدليل على أنه
شيخك ؟ قال : لأنه قال عن نفسه : انه هو • والشيطان أيضا لا يأمر
بالصلاة • قلت له • لقد ظهر الشيطان للعرب ليلة هجرة النبي ﷺ في
صورة شيخ من نجد ، وقال كلاما • فهل كان نجديا وقتئذ ؟ ولقد ظهر
الشيطان لأبى هريرة - رضى الله عنه - وعلم الشيطان أبا هريرة آية
الكرسى • فهل تعلية آية الكرسى قد أخرجه من الاشرار إلى الاخيار ؟ =

الآن الحوادث أدلة على وجود الباري - جل وعز - .

وفى كل شيء له آية . . تدل على أنه واحد .

ومنهم من يرى أنه موقوف على الملائكة والادميين والجن . ويرى من يقول هذا القول : أنه مشتق من العلم ، فلا يوقع هذا الاسم الا على العلم دون غيره . والتعبير الحسن في العالم : أن يقال : « هو (١) الموجودات الحادثة المخالفة لله جل وعز » . وأما تعبير الإمام بقوله : أنه كل موجود سوى الله تعالى « فإنه يلزمه أن يكون الجوهر الفرد عالما ، والعرض أيضا عالما ، لأن قولنا : كل موجود عالما ، بمنزلة قولنا : كل انسان حيوان . وكما يلزم أن يكون الواحد من الاناس حيوانا ، فكذلك يلزم أن يكون الواحد من الجواهر والأعراض عالما .

* * *

.

= أما قرأت قول الله تعالى حكاية عن الشيطان الرجيم : « ثم لآتينهم من بين أيديهم ، ومن خلفهم ، وعن أيمنهم ، وعن شمائلهم . ولا تجد = أكثرهم شاكرين » [الأعراف ١٧] [انظر النبوات ، للإمام ابن تيمية وانظر النبوات وما يتعلق بها ، للإمام فخر الدين الرازي] .

وبناء على ما قدمنا . فمن ذا الذي هو عاقل ويصدق الذي ذكره « الشعراني » هذا ؟ « أخبرني شيخنا « على الخواص » - قدس سره - أن الله - تعالى - أطلعه على معاني سورة الفاتحة ، فخرج منها مائتي ألف علم ، وأربعين ألف علم ، وتسعمائة وتسعين علما . يريد أن يقول ان في سورة الفاتحة مليون ومائتين وثلاثين ألف علم . اختص بهم « الخواص » وحده من دون الناس ، مع أنه كان من الأميين غير الدارسين . فهل هذا معقول يا أيها المتصوفون ؟ اننا نثنى على الشيخ « ابن تيمية » ونترحم عليه ، لأنه أرجع عقول المسلمين عن خرافاتهم . وأوضح للناس : أن الذين عند الله الاسلام . وليس التصوف . هـ

قال الإمام أبو المعالي: « ثم العالم جواهر وأعراض »

والجواهر هو التحيز وكل (١) حجم متحيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجواهر . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: أن قيل: التحيز لا يفهم منه الاشغال

الحيز - وهي الجهة - فذلك يرجع الى صفة معنى ، لأن الجواهر لا يختص بجهة -
الا يكون مخصص . فكيف نحد الجواهر بصفة معنى يقوم فيه ؟ والجواب -
عن ذلك : ان المراد بهذا قبول الجواهر للأكوان - وقبوله من صفات
نفسية - وخصت الأكوان دون غيرها من الأعراض . اذ الجواهر يقبلها
كلها بصفته النفسية . لأن دور الأكوان في الكلام ، وفهم العقول لها ،
اقصر وأوضح من سائر الأعراض . وقد قيل في حد الجواهر : انه الحجم .
والمراد به : انه جزء واحد قائم بنفسه ، لا يحل حيث حل هو مثله .
وقد قيل فيه : انه ماله حظ من المساحة ، والعرض : هو الذي ذكره . وانما
سمى عرضا لوجوده في وقت وجوب عدمه في تالي ذلك الوقت . يقال
لكل ماعرض ولم يستمر وجوده : عرض . قال الله تعالى : « تريدون
عرض الحياة الدنيا (٢) ؟ » حين كان أمرا ثانيا لا يستمر وجوده .
والألوان والطعوم والروائح والحياة والموت . أعراض ، يجوز قيامها
بكل جواهر من غير تقدم شرط . وأما العلوم والارادات والقدر ، فانها
لا توجد بالجواهر ، حتى توجد الحياة ، ومالم يوجد الجسم حيا ، لم
يجز قبوله لهذه الصفات .

* * *

(١) وكل ذي حجم . ط

(٢) الأنفال ٦٧

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يطلقونه الأكوان • (١) وهو الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، ويجمعها ما يخص مكانا أو تقدير مكان » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأكوان تطلق لعموم ولخصوص

فالعوم اطلاقه على كل حادث : قال الله تعالى : « انما قولنا لشيء اذا اردناه : ان نقول له : كن • فيكون (٢) » والخصوص هو اطلاقه على هذا النوع من الاعراض ، وكل عرض خصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ، فهو كون • فيدخل تحته السكون - كما ذكر - والاجتماع والافتراق والمحاذيات والمقابلات والائتلافات •

قال الإمام أبوالمعالى : « والجسم فى اصطلاح الموحدين هو المؤتلف (٣) • واذا (٤) ائتلف جوهران كانا جسما ، اذ كل واحد مؤتلف مع الثانى » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : عرفنا ان الجسم هو المؤتلف

تقول العرب : هذا الموجود أجسم من هذا ، فدل قولهم « أجسم » على أنه قد فضله بكثرة التاليف ، ولولا أن الجسم معناه المؤتلف ، لما دل الأجسم على تفاضل فى ذلك المعنى • كما أنا اذا قلنا : « زيد أعلم من عمرو »

(١) وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق • ويجمعها

(٢) النحل ٤٠

(٣) الموحدين المتألف : (ط)

(٤) فاذا تألف : ط

دل ذلك على أنه أكثر معرفة منه بالمعلومات على ما هو به . فدل ذلك أيضا على أن العلم : معرفة المعلوم على ما هو به . وإذا كان الجسم هو المؤلف ، دل ذلك على أن الجوهرين إذا تألفا كانا جسما ، لأن الجسمية مرتبطة بالتأليفية ، فإذا وجد في كل واحد من الجوهرين تأليفا ، لزم أن يكون جسما . إذ لا يصح أن يقوم تأليف واحد بجسمين ، لأن الوحدة تنافي العدد .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ثم حدث الجواهر يبنى (١) »

على أصول منها : اثبات الأعراض . ومنها اثبات حدوثها ، ومنها : اثبات استحالة تعري الجواهر عنها (٢) . ومنها : استحالة حوادث لا أول لها . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان الحادث هو الذي وجد ،

بعد أن لم يكن موجودا ، كان من الحوادث ما نعلم حدوثه ، حين سبق وجودها . كما تشاهد ما يحدث من النبات ومن الحيوان والمعادن . ثم إن من الحوادث ما سبق وجوده لوجودنا ، فلا نتوصل إلى العلم بحدوثه إلا بهذه الأركان ، التي هي ثبوت العرض ، فمن أنكر ثبوته لم يتوصل أبدا إلى العلم بحدث العالم ، وكذلك اثبات حدوثها ، فإن من قضى بقديم الأعراض لم يصح له العلم بحدث العالم . وكذلك العلم باستحالة تعري الجواهر عنها ، لا يحصل العلم بحدث العالم ، إلا بربط هذا الأصل . إذ لو جاز للجواهر أن تتعري عن أعراضها ، لما دل قبولها لها في وقت دون وقت ، حدوثها ، وكذلك أيضا استحالة حوادث لا أول لها . وهو الركن الأعظم ، وبه يرد على الفلاسفة القائلين بأن الباري جل وعز مع الخلق .

(٢) عن الأعراض : ط

(١) يبنى : ط

مرتبطتان ، كارتباط العلة والمعلول والسبب-والمتسبب . كطلوع الشمس ووجود النهار ، اللذين لايتقدم أحدهما الآخر بالزمان ، لكن بالسببية ، لأن هذه الأصول اذا صحت على هذا الترتيب تبين منها : أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، ومالا يسبق الحوادث حادث .

قال الإمام أبوالمعالى : « فاما الأصل (١) الأول . فقد انكرته طوائف من الملحدة ، وهو اثبات (٢) الأعراض ، وزعموا : أن لا موجود إلا الجواهر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من العلماء من رأى أن ثبوت الأعراض معلوم ضرورة ، لا يحتاج فيه الى اقامة دليل ، لأن الانسان اذا جاع مرة ، وشبع أخرى ، يعلم ضرورة أن حاله فى شبعه مخالفة لحاله فى جوعه ، ويعلم أن ذلك الخلاف لا يرجع الى نفسه ، لأن الشئ لا يخالف نفسه ، وانما يرجع الى غرضين مختلفين . وكذلك أيضا : اذا وجد فرحة بعد حزنه ، فانه قد علم ضرورة اختلاف حاله ، ولما طولب هذا القائل وقيل له : ان الأئمة قد استدلوا على ثبوت هذا الأصل ، ولو كان معلوما ضرورة ، لما أقاموا الأدلة عليه : أجاب عن ذلك : بأنهم لم يقصدوا بأدلتهم تلك ، ثبوت الأعراض ، وانما قصدوا بذلك مغايرتها للجواهر . وانما ذكرنا هذا ، ليعلم : أن ثبوت الأعراض تقوى أدلتها ، وتبين ، حتى تكون رتبته قريبا من العلم الضرورى .

(١) الأصل : ط - الفصل : خ

(٢) اثبات : من ط

قال الإمام أبو المعالي : والدليل على اثبات الأعراض : أنا

إذا رأينا جوهرًا ساكنًا ، ثم رأيناه متحركًا مختصًا بالجهة التي انتقل إليها ،
مفارقًا للجهة (١) التي انتقل عنها . فعلى اضطرار ، نعلم أن اختصاصه
بجهة من الممكنات ، وليس من الواجبات . إذ لا يستحيل تقدير
الممكنات (٢) وبقاء الجوهر بالجهة (٣) الأولى . والحكم الجائز ثبوته
والجائز انتفاؤه إذا تخصص بالثبوت بدلا عن الانتفاء المجوز ، افتقر
إلى مقتضى يقتضى له الاختصاص (٤) ، وذلك أيضا (٥) معلوم على
البديهة .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تلخيص هذه الدلالة : أن أحكام

العقول ثلاثة : واجب ، وجائز ، ومستحيل . فالجوهر إذا سكن في وقت ، ثم
تحرك بعد ذلك الوقت ، نعلم أن حركته في وقت معين ، ليست بواجبة . إذ لو
كانت واجبة لم يختص قيامها بالجوهر بوقت دون وقت ، لأن الحكم الواجب أن
يستمر حاله في جميع الأوقات . ألا ترى أن الجوهر لما وجب له التحيز ،
لم يجز أن يوجد في حال من الأحوال إلا متحيزا . وكذلك نعلم أن وجود
الجوهر ليس بمحال ، لأنه قد وجد . والمحال لا يوجد في وقت من
الأوقات . فلما بطل له الوجوب والاستحالة ، لم يبق له حكم من أحكام
العقل ، إلا الجواز والامكان . والجائز متردد بين الثبوت والانتفاء .
يصلح لكل واحد منهما . فإذا تحقق الوجود بدلا من
الانتفاء ، لزم أن يكون ذلك لمخصص ، لانا لو رددنا ذلك إلى نفس

(١) مفارقا للتي انتقل : ط

(٢) تقدير بقاء الجوهر : ط . تقدير والممكنات بقاء الجوهر : خ

(٣) في الجهة : ط (٤) الاختصاص بالثبوت : ط

(٥) وذلك معلوم أيضا : ط

الجواز ، وهو متردد بين النفي والاثبات ، فليس له تخصيص من نفسه .
ولا بد له من مخصص . وليس كذلك حكم الوجوب ، لأن الواجب قد يستغنى
عن مقتضى ، كوجوب الباري - جل وعز - وكذلك المحال لا مقتضى له ،
لأنه انتفى عن الاستمرار والتكرر . لكن الجائز من حيث [هو] تردد بين
أمرين ، لم يكن له بد من مخصص يحقق له الوجود دون الانتفاء .

قال الإمام أبو المعالي : « وذلك معلوم (١) على البديهية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد - رضى الله عنه - أنه علم

ضرورى ، بعد تقديم النظر فى كون المخصص جائزا . ولا يستنكر حذاق الأئمة
أبناء علم ضرورى على علم نظرى . قالوا : ومن ذلك استحالة اجتماع المتضادات
هو معلوم ضرورى ، لكنه لا بد من تقديم العلم النظرى باثبات الأعراض ،
وعند ذلك نعلم استحالة اجتماع ضدين . وأما من سبق الى اعتقاده انكار
الأعراض ، فلا يصح منه العلم باستحالة اجتماع الأضداد ، اذ لا يثبت
الضد . وتقدير الاجتماع فرع لثبوت المجتمعين ووجودهما . وقد خالف
بعض الأئمة فى هذا ، ورأى أن العلم الضرورى لا ينبى على شئ غيره ،
وانما يعلم أولا من غير فرض متقدم عليه - وليس هذا موضع بسط
الكلام فى ذلك [وسيأتى بسطه] ان شاء الله تعالى .

قال الإمام أبو المعالي : « واذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من

أن يكون نفس الجوهر . أو زائد عليه . وباطل أن يكون المقتضى نفس

(١) معلوم أيضا : ط

- الجوهر (١) إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها .
 مادام (٢) نفسه ، ولا استحالة عليه الزوال عنها ، والانتقال إلى غيرها .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قرره الامام صحيح بين .

لأنه بين أولا أن الجوهر في تحركه بعد سكونه ، لا بد له من مقتضى لجوازه ، ثم جعل الآن ينظر في تعيين المقتضى ، فيبطل بهذا الفصل أن يكون المقتضى جوهرًا لتحركه . لأن الجوهر كما قال قد كان جوهرًا في حال سكونه . فلو كنا قدرنا المقتضى نفس الجوهر ، للزم أن يوجد كونه متحركًا ، مع وجود كونه جوهرًا . ولما وجد جوهرًا ، ولم يوجد مقتضيا ، لكونه متحركًا ، علم أن كونه جوهرًا غير مقتضى لكونه متحركًا ، ولزم من هذا أن يكون المتحرك زائدًا على الجوهر ، ثم يبحث عن ذلك الزائد ، أهو عدم أم وجود ؟ وباطل أن يكون عدمًا ، لأن عدم نفى محض به . ولا فرق بين قول القائل : مقتضى تحرك الجوهر نفى ، وبين قوله : لا مقتضى لتحرك الجوهر . وقد بين أن جواز تحرك الجوهر متضمن مقتضيا لامحالة . فالقول بما يؤدي إلى نفيه ، مع اضطرار الجواز إليه : قول باطل . ثم يبحث عن ذلك عدم . ماهو ؟ أهو عدم جوهر ، أم عدم عرض ؟ إذ لا حادث إلا هذان الشوكان . فإن زعموا : أنه عدم جوهر ، كان هذا منهم اعترافًا بحادث الجوهر ، لأنها لا تعدم ، إلا مع تقدير حدوثها .

ومطلبنا الأقصى هو حدوث الجواهر - وسيأتي الدليل على استحالة عدم القديم - وإن قدرنا ذلك المضموم ، عرضًا . ففيه اثبات الأعراض . فإذا قد تبين بما تقدم أن المقتضى لا بد من كونه موجودًا ثابتًا زائدًا على الجوهر ، لم يخل أن يكون مثلاً له ، أو خلافاً . ويبطل أن يكون مثلاً ،

(١) أو زائدًا عليه . وباطل أن يكون المقتضى نفس الجوهر : سقط

ط

(٢) مادامت : ط

لأن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصا لجوهر غيره
 بجهة ، لاستحال اختصاصه ، بتلك الجهة ، مع تقدير انتفاء الجوهر الذى
 قدر مقتضيا . لانا نجوز تحريك الجوهر الفرد ، وان لم يكن معه جوهر
 غيره . ثم الجواهر متماثلة فليس الجوهر الذى قدر مقتضيا لجوهر
 اختصاصا ، أولى من الجوهر المختص بأن يقتضى لذلك الجوهر المفروض
 اختصاصا أيضا . وان كان هذا الخطب مما يستغنى عنه . اذ لا احد من
 النظائر يدعى أن اختصاص الجوهر بمكان من اثر جوهر غيره ، الا ما يدعى
 القائلون بالتولد - وسيبطل ذلك -

قال الإمام أبو المعالي : « واذا ثبت ان (١) المقتضى زائد

على الجوهر ، وتقرر انه خلاف (٢) له ، لم يخل أن يكون فاعلا مختارا
 أو معنى موجبا [فان كان معنى موجبا (٣)] تعين قيامه بالجوهر
 المختص ، بجهته ، اذ لو لم يكن له به اختصاص ، لما كان بايجاب (٤)
 الحكم له ، أولى من ايجابه لغيره . والذى وصفناه هو الغرض الذى
 ابتغيناه .

وان قدر مقدار المخصص فاعلا ، والكلام فى جوهر مستمر الوجود ،
 كان ذلك محالا ، اذ الباقي لا يفعل ولا بد للفاعل من فعل ، فخرج
 من مضمون ذلك ثبوت الأعراض ، وهو من أهم الأغراض ، فى اثبات
 حدث الأعراض (٥) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما بطل أن يكون المقتضى

للاختصاص بالجهة مثلا للجوهر ، لزوم أن يكون خلافا له ، لانه ان مسد
 مسد الجوهر ، كان مثلا . وان لم يسد مسده كان خلافا .

(١) . فاذا ثبت المقتضى الزائد على الجوهر : ط

(٣) زيادة من ط

(٥) العالم : ط

(٢) خلافه : ط

(٤) بايجابه : ط

وكل ماتريدون من النفي والاثبات ، فان قسمته ضرورية ،
ثم نحن اذا فرضنا المقتضى للاختصاص خلافا للجوهر ، زائدا عليه ،
لم يخل من أحد الأمرين : اما أن يكون عرضا قائما بالجوهر ، اذ لو لم
يقم به ، لم يوجب له حكما . الا ترى أن علم جوهر لا يوجب لجوهر
آخر كونه عالما . وان فرض فاعلا مختارا كان ذلك باطلا . لانا قد
اثبتنا المقتضى زائدا على الجوهر ، والفعل وجود ، ولا يصح أن يصرف
المقتضى الى فعل فاعل ، اذ ليس معنا الا الجوهر ، والجوهر مستمر
الوجود ، والفعل هو أمر وجد بعد أن لم يوجد ، فمحال كون الجوهر
مفعولا . لأن كونه مفعولا يقتضى أنه وجد بعد أن لم يوجد ، وكلا منا في
جوهر مستمر الوجود ، وكانا قد قلنا : انه لم يوجد ما هو موجود . وهذا
حكم بالنفي والاثبات لأمر واحد . وهو محال .

قال الإمام أبوالمعالى : « والأصل الثانی : اثبات حدث
الأعراض ، والغرض من ذلك : يترتب على أصول . منها ايضاح استحالة
عدم القديم . ومنها استحالة قيام الأعراض بانفسها ، واستحالة انتقالها .
ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور . والأولى أن نطرد دلالة
في حدث الأعراض . ونورد هذه [الأصول في معرض (١)] الأسئلة ،
ونثبت المقاصد منها ، في معرض الأجوبة . فنقول : الجوهر الساكن اذا
تحرك ، فقد طرات عليه الحركة ، ودل طروها على حدوثها . وانتفاء
السكون بطروها ، يقضى بحدث السكون ، اذ لو ثبت قدمه ، لاستحال
عدمه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : هذا الفصل انما يتبين بعد
معرفة الحدوث وحقيقته . والحدوث عبارة عن معلومين : أحدهما .
وجود ، والثاني : عدم سابق . اذ حقيقته : انه ما وجد بعد عدمه ،

(١) من ط

فنحن اذا رأينا الحركة قد طرات على الجوهر ، ولم تكن فيه موجودة قبل ، نعلم انها حادثة اذ حقيقة الحادث ما وجد بعد أن لم يوجد .
كذلك أيضا نعلم حدوث السكون بعده ، اذ لو كان قديما ، لكان واجب الوجود ، ووجوب وجوده يحيل عدمه .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : بم تنكرون على من يزعم ان الحركة كانت كامنة فى الجوهر ، ثم ظهرت وانكمضت لظهورها السكون ؟ قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان فى المحل الواحد ، وكما نعلم استحالة كون الشيء متحركا ساكنا ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون . ثم لو ظهرت الحركة (١) مرة ، واستكملت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكيم عليها ، وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ، ويقتضى (٢) الآخر كونها مستكنة خافية . فان الدال على اثبات الاعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر ، ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين : ظهورهما عند ظهور أثرهما وكمونهما (٣) عند حصول أثر الكمون . ويتسلسل القول فى ذلك » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : ان الكمون لا يصح إطلاقه الا فى الجواهر والأجسام ، لأن معناه التستر والخفاء ، وذلك من صفات الأجسام . ولا يصح أن توصف به الاعراض . ثم ان الكمون وان قيل للجاهل انه امر مستور لا يظهر أثره ، فانما يسبق هذا الاعتقاد فى الأجسام المؤتلفة ، وأما فرضه فى الجوهر الفرد فمحال . والحركة لو كانت كامنة فى الجوهر فى حال سكونه ، لكان ذلك حكما باجتماع الضدين . ولا فرق عندنا بين تقدير كون الجوهر ساكنا متحركا وبين اعتقاد وجود قيس

(١) الحركة والسكون : ط (٢) ويقضى : ط

(٣) وكمونهما : خ

الحركة والسكون به ، لاسيما على القول بنفي الأحوال لأن كون الجوهر متحركاً هو عين قيام الحركة به ، ثم إن الحركة لو كانت مرة وظهرت أخرى ، لكان في ذلك اثبات تعاقب أحكام عليها . وتعاقب الأحكام عليها يتضمن قيام معان بها . إذ بينا : أن الجوهر إنما كان ساكناً في وقت ومتحركاً في وقت آخر ، لقيام السكون والحركة به . ومحال أن يقوم العرض بالعرض ، إذ لو قام العرض بالعرض ، لجاز أن يقوم العرض القائم عرض آخر ، ثم يتسلسل ذلك إلى غير غاية . وما يتسلسل لا يتحصل منه الأول . فبان بطلانه ..

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم الحركة توجب كون محضها متحركاً لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن يوجب حكمها ، للزم تجويز ذلك أبداً فيها . وذلك يقلب جنسها ، ويحيل حقيقة نفسها » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحركة لا تخلو من أن تعتد علة لكون محل متحركاً ، أو يعتد كونه متحركاً معلولاً لها . فإن قدرنا ذلك لزم أن توجب ذلك الحكم لنفسها ، لأن اقتضاء العلة للمعلول أمر واجب . فإذا وجدت العلة لزم المعلول لامحالة . فلو قدرناها موجودة من غير أن توجب محلها كونه متحركاً ، لكان ذلك إخراجها عن صفة نفسها . وخروج الموجود عن صفة نفسه محال ، وأما أن ننفي الحال وننفي العلة والمعلول ، فعند ذلك يكون نفس قيام الحركة بالجوهر هو كونه متحركاً . فكيف يصح أن يعتد أصحاب الكمون أنه موجود في الجوهر ، والجوهر غير متحرك به ؟ وهذا اقتضاء بكونه موجوداً غير موجود . وذلك محال .

قال الإمام أبوالمعالى : « فإن قيل : ما الدليل على استحالة

عدم القديم ؟ قلنا : الدليل عليه أن عدمه في وقت مفروض ، يستحيل أن يكون واجباً حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلى فيه . وهذا معلوم بطلانه

ببديهية العقل ، ولو (١) قدر في وقت مفروض عدم جائز مع تجويز استمرار الوجود ، بدلا منه من غير مقتضى لكان (٢) محالا .
 اذ الجائز يفتقر الى مقتضى ، والعدم نفى محض يستحيل تعلقه (٣) .
 ففاعل مخصص . ويستحيل أيضا أن يكون حمل العدم على طريان ضد ،
 فان الطاريء ليس بمضادته (٤) للقديم ، أولى من القديم ، بمنع ما قدر
 ضدا له ، من الطروء ، ولا يجوز استناد عدم القديم الى انتفاء شرط
 من شرائط استمرار وجود القديم ، اذ لو قدر لوجود القديم شرط ، لكان
 قديما مفتقرا عدمه ، لو قدر الى مقتضى . ثم يتسلسل القول في
 ذلك (٥) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما ذكره - رضى الله عنه -
 لأن عدم القديم لا يخلو من أحد ثلاثة أحوال : إما أن يكون محالا ، وإما أن يكون
 واجبا وإما أن يكون جائزا . فان قدر واجبا ، كان ذلك محالا . لانا اذا اثبتنا
 له الوجوب واتصاله مدة ما ، ثم نفرض في وقت معين أن ذلك الوجوب
 يستحيل استمراره ، فان هذا مما يردّه العقل بأوليته ، ولا يقبله ببديته .
 وكثيرا ما نعلم هذه الاستحالات الواجبة بالعلم الضروري . كاستحالة
 العلم باجتماع الاضداد ، والعلم بأن الجسم لا يكون في مكانين . ونحو
 ذلك من الاستحالات الواجبة [التي] علمت علما ضروريا . فلو كان عدم
 القديم واجبا في الوقت المفروض ، لعلم وجوب العدم ضرورة . ولما لم
 يكن الأمر كذلك ، بطل تقدير من قدر واجبا في هذا المحل ، واذا بطل
 الوجوب لم يبق الا الجواز والاستحالة ، لأن الجائز اذا قدر وقوعه لم
 يكن بد من مقتضى - ثم المقتضى لا يخلو من أن يكون فاعلا - أو طريان
 ضد ، أو عدم شرط ، أو علة . ومجالي أن نقدر المقتضى فاعلا ، لأن
 الفاعل لا بد له من فعل . والعدم نفى محض ، اذ لا فرق بين قولنا : فعل

(١) فلو : ط . (٢) كان ذلك محالا (ط)

(٣) تعليقه : ط (٤) ليس هو بمضادة القديم : ط

(٥) في ذلك : سقط ط

عدما ، وبين قولنا : لم يفعل . ومحال أيضا أن يكون المقتضى طريقا
ضد ، لأن التضاد بين الضدين حاصل ، وليس الضد الطارىء بمنع الضد
الموجود ، بأولى من كون الضد الموجود مانعا من طرو الطارىء . ثم
ان القول بأن الضد يمنع ضده محال . لأن البياض اذا قدرنا طروه على
السواد ، فمتى نقدر وجوده ؟ أنقدره مع السواد ؟ وذلك محال . اذ فيه
فرض اجتماع الضدين ، فلا بد من أن نقدر السواد معدوما . وعند ذلك
نقدر وجود البياض ، فاذن لا أثر للبياض في انتفاء السواد وعدمه ،
اذ لم يحل الا محلا خاليا من السواد . فبطل بهذا قول من يدعى ان
الضد يعدم بالضد .

ولا تصح استحالة عدم القديم ، على رأى المعتزلة الذين يجوزون عدم
الضد بالضد ، وكذلك يستحيل رد المقتضى الى عدم شرط ، لأن ذلك الشرط
لا يخلو من أحد وجهين .

اما أن نقدر حادثا ، وذلك محال . لأن الحادث ماله أول . والقديم
مالا أول له . فلو قدرنا ذلك للزمنا منه تقديم الشروط على الشرط ،
ووجوده مدة من الدهر ، دون شرطه . وذلك محال .

ولو قدر أيضا قديما ، لا افتقر ذلك الشرط القديم الى انتفاء شرط
يصح عدمه . ثم يتسلسل القول فى ذلك الى ما لا يتناهى ، وذلك محال .
وكذلك لا يصح أن يكون المقتضى للعدم علة . لأن الحكم المعلول ثابت
والعدم نقي محض ، فبطل أن نصرف عدم القديم الى مقتضى ، اذ قد
تبين استحالة جميعها . واذا بطل وجوب عدم القديم وبطل جواز
أيضا ، لم يبق الا أن يكون محالا . وهو مطلوبنا ومرادنا .

قال الإمام أبو المعالي : فان قيل : اذا كان (١) أحد أركان
الدليل على حدث الأعراض ، (٢) يبنى على منع انتقالها . فما الدليل

(٢) مبنى : ط

(١) اذا كان : سقط ط

على منع انتقالها ؟ اذ للسائل أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر ، منتقلة اليه من جوهر آخر . فالجواب : ان الحركة حقيقتها الانتقال ، وينبغي (١) أن يقتضى ما وجدت انتقال جوهر بها . ولو انتقلت من جوهر الى [جوهر ثانى (٢)] للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها ، انتقالا . وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الاجناس محال .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين من كلامه - رضى الله عنه - لأن المتكرين لحدث الأعراض ، ربما ادعو أن ذلك العرض الموجود بجوهر لم يكن فيه قبل ذلك ، يمكن أن يكون عندهم منتقلا من جوهر آخر ، ولو صح ذلك لهم ، لم تتم دلالة حدث الأعراض . فلا بد من التهمم والاعتناء بإبطال انتقال الأعراض . وههنا دليلان : -

أحدهما : يعم الأعراض ، والثانى يخص بعضها . فالذى يعم الأعراض أن يقال : ان الحركة لو انتقلت من جوهر الى جوهر ، لم يخل ذلك من أحد وجهين : اما أن يقدر انتقالها دون قيام عرض بها . فان قدر ذلك مقدر ، فليقدر أيضا مثله فى الجوهر ، حتى يكون الجوهر منتقلا من جهة الى جهة م غير حركة تقوم به . ولو قلنا بذلك ، لكان هذا نفيًا للأعراض ، وقد ثبت بالأصل الأول وجودها . وان قلنا : ان الحركة تنتقل من جوهر الى جوهر بانتقال ، قضينا بقيام الحركة بالحركة . وذلك محال من وجهين : أحدهما : ان إحدى الحركتين ليست بأن تكون محلا للآخرى ، بأولى من أن يكون الحال هو المحل . وعلى هذا لا يتبين ما يكون حالا مما يكون محلا . وتميز ذلك فى العرض والجوهر لاختلافهما . وأيضا : فان الحركة لو قامت بالحركة لجاز أيضا أن تقوم بالحركة القائمة بها حركة ، ويتسلسل ، وبيان ذلك : أن قبول الأعراض انما يرجع لنفس القابل . ألا ترى أن الجوهر لما قبل العرض ، قبله بصفته النفسية ، والصفات النفسية تجتمع فيها المتماثلات ، فلو قدرنا أن حركة تقبل.

(١) فينبغى : ط

(٢) آخر : ط

حركة للزمن أيضا أن تقبل الحركة الجالة حركة أخرى . لأن ذلك القبول
راجع إلى صفة نفسها . وصفات النفس تعم التماثلات وإنما الدليل الذي
يخص بعض الأعراض ، فهو الذي ذكره الإمام - رضي الله عنه -
[وهو] أن الحركة حقيقتها الانتقال . فإذا انتقل به منتقل خرج عين
كونه انتقالا ، وكونه انتقالا من صفات نفسه . وخروج الأعراض عن
صفات نفسها محال .

وبيان هذا : أن الانتقال هو ما ينتقل به منتقل . فلا ينتقل المنتقل
إلا بانتقال . وحقيقة المنتقل : جوهر يقوم به انتقال . فإذا جعلنا العرض
منتقلا ، جعلنا له حكم الجواهر . إذ الجوهر هو المنتقل ، فأخرجناه بذلك
عن صفة نفسه ، ولو طردنا هذا الدليل في سائر الأعراض ، لاستمر
لنا . فإنا نقول لمن قدر العلم منتقلا : حقيقة العلم ما يكون به العالم
عالما . والعالم موصوف [بأنه من] قامت به صفة هي العلم فلو قدرنا
العلم منتقلا ، لكان في حال انتقاله لا يعلم به عالم ، وخروج العلم عن أن
يعلم به ، خروج عن صفة نفسه .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما الأصل الثالث : فهو تعيين

استحالة تعري الجواهر . عن الأعراض . والذي (١) صار إليه أهل الحق : أن
الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده ، إن كانت له
أضداد ، وإن كان له ضد (٢) لم يخل الجوهر عن أحد الضدين . وإن (٣)
قدر عرض لأحد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الجوهر لما قبل العرض بصفة

نفسه ، لم يخل من أن يقوم به . ثم إن الأعراض تنقسم ثلاثة أقسام :
عرض له ضد واحد كالحركة والسكون ، وعرض له أضداد كالبياض الذي

(٢) ضد واحد : ط

(١) فالذي : ط

(٣) فإن : ط

بيضاده السواد والخضرة والحمرة وسائر الألوان ، وعرض لاضد له ، وهو البقاء . فالعرض الذي له ضدان ، لايد من أن يقوم بالجواهر أحدهما . فالجواهر اما أن يكون ساكنا أو متحركا . وكذلك الجواهر اما أن يكون أبيض أو أسود أو يقوم به لون من سائر الألوان ، الا أن الفرق بين المتلون والمتحرك : أن التلون لا يترتب في الجواهر ، ويجوز أن يكون الجواهر أسود في أول حاله أو أبيض في أول حاله . وأما الحركة فانها لاتجوز أن تقوم بالجواهر في أول حال وجوده ، ولايد من أن يتقدمها سكون . لأن الحركة حقيقتها الانتقال والانتقال من ضرورته مكان منتقل منه . فلايد من سبق السكون للجواهر ، لينتقل الجواهر من المكان الذي خصه به السكون . ولايد من ذلك . وأما العرض الذي لاضد له فهو البقاء - على رأى من أثبته معنى . وهو رأى شيخ المذهب أبى الحسن - فان الجواهر ان لم يقدر باقيا فلا وجود له ، وأما وجوده في حالة الحدوث ، فان الجواهر في تلك الحال لا يقبل البقاء لأن البقاء هو استمرار الوجود ، والحادث لما يستمر وجوده ، فكان حكمه في امتناع قبول البقاء حكم الجماد في امتناعه من قبول العلم ، لفقده الشرط المصحح لقيام العلم بالمحل . وهو الحياة .

قال الإمام أبو المعالي : « وجوزت المصلحة خلق الجواهر عن جميع الأعراض . والجواهر (١) في اصطلاحهم يسمى الهيولى أو المادة (٢) . والأعراض تسمى الصور (٣) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما ألزموا بإثبات الأعراض ، ثبتت حوادث لا أول لها . وعرفوا أن ذلك لازم لهم ، أرادوا أن يخرجوا

(١) والجواهر ... تسمى : ط

(٢) أو المادة : سقط ط

(٣) الصورة : ط

عن ذلك الالتزام بأن قدروا الجواهر فيما لا يزال عارية عن الأعراض .
ثم حدث فيها بعد ذلك . حتى لا يقعوا في إثبات حوادث لا أول لها .
وهم لا يتركون دعواهم . وسيأتي الرد عليهم بعد ذكر المذاهب .

قال الإمام أبو المعالي : « وجوز » الصالحى « الخلو (١) »

عن جملة الأعراض ابتداء .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ليس رأى « الصالحى » قدم

العالم ، كما رآته الملحدة . لأنه من أهل الاسلام ، وإن كانت عنده بدع
منكرات . منها هذا رأى الذى يؤدى به الى قدم العالم ، وإن كان لا يعترف
بقدمه .

قال الإمام أبو المعالي : « ومنع البصريون من المعتزلة : العرو

عن الأكوان وجوزوا العرو (٢) عما عداها . وقال الكعبى ومتبعوه يجوز الخلو
عن الأكوان [ويمتنع العرو عن الألوان] (٣) وكل مخالف لنا يوافقنا
على امتناع العرو عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أول ما ينبغي أن يكالم به هؤلاء

كلهم : أن يقال لهم : بم قبل الجوهر العرض ؟ أقبله بصفة نفسه أم قبله
بغير صفة نفسه ؟ فإن زعموا : أنه قبله بصفة نفسه ، فيجب أن يكون
قابلا له متى ما وجد ، كما أن الجوهر لما كان متحيزا بصفة نفسه ، وجب
أن يكون متحيزا ما دام موجودا . وإن زعموا : أن الجوهر لم يقبل
أنعرض بصفته النفسية ، وإنما قبله بأمر آخر ، ألزموا عرو الجوهر عن

(٢) الخلو : ط

(١) خلو الجواهر : ط

(٣) ويمتنع العرو عن الألوان : ط

«العرض ، بعد قبوله له . كما عرى عنه قبل قبوله له . لأن الأحكام
إذا لم ترجع الى صفة النفس ، جاز ان توجد تارة وأن تعدم أخرى .
وهذا كالجوهر لما لم يكن ساكنا لنفسه ولا متحركا لنفسه ، جاز ان يوجد
«تارة متحركا وتارة ساكنا .

قال الإمام أبوالمعالى : «يفرض (١) الكلام مع الملاحظة في
الأكوان . فان القول فيها يستند الى الضرورة ، فانا ببديهة العقول (٢) نعلم :
أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لاتعقل غير متماسة ولا متباينة . ومما
يوضح ذلك : انها اذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر في العقل اجتماعها الا عن
افتراق سابق ، اذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع . وكذلك اذا طرأ
الافتراق عليها ، واضطررنا (٣) الى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع .
وغرضنا في روم اثبات حدث العالم : يتضح بالأكوان » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا البرهان القاطع حاول ردنا
عنه الملحدون . وموهو فقالوا أيضا : قولوا اذا وجدت الجواهر مجتمعة
انها لم توجد الا عن افتراق ، واذا وجدت مفترقة لم توجد الا عن اجتماع
فيلزمكم من قدم الاجتماع والافتراق ، ما ألزمتونا . وهذا تمويه بين
لأننا لم نثبت وجودا للجواهر متقدما ، بل قلنا : ان الجواهر يجوز ان
يخلقها الله مجتمعة غير مفترقة ، ويجوز أن يخلقها متبددة . فلا يلزمنا .
وهذا بدو خلقها ، أن يسبق الاجتماع القائم بها في أول وجودها افتراق ،
ولا أن يسبق افتراقها الموجود أولا اجتماع ، لأن الاجتماع والافتراق ،
لا يكونان الا في جواهر ، اما مجتمعة أو مفترقة ؟ ونحن لم نثبت جواهر
«قبل . فكيف يصح أن تفرض مجتمعة أو مفترقة ؟ وهذا لا يبطل من

(١) يفرض : ط . (٢) العقل : ط . (٣) اضطررنا : خ

وجنحين : أحدهما : أن العدم لا يوصف بالاجتماع والافتراق . والثاني : أن الاجتماع والافتراق لا يقومان بأنفسهما . والملحدة قدرت وجود الجواهر ، ووجودها يلجؤهم إلى فرضها . أما مجتمعة وأما مفترقة ، لأن يفترض جواهر ثبت لها الوجود ، ولم تتصف بالافتراق ولا بالاجتماع ، فرض محال . فهذا بيان هذا الدليل وإيضاح هذا البرهان .

قال الإمام أبو المعالي : « وان (١) حاولنا ردا على المعتزلة

فيما خالفونا فيه تمسكنا بكلمتين (٢) : أحدهما : الاستشهاد بامتناع العرو عن الأعراض ، بعد الاتصاف بها . فنقول : كل عرض باق ، فانه ينتفى عن محله ، بطريقتين ضد فيه . ثم (٣) ان الضد انما يطرأ في حال عدم المنفى به على زعمهم . فاذا انتفى البياض . فهل جاز الا يحدث بعد انتفائه لون ان كان يجوز تقدير الخلو عن اللون ابتداء ؟ وتطرده (٤) هذه الطريقة في أجناس الأعراض . »

المراد

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي ذكره الامام يعتضد

بالدليل السابق ، وهو (٥) ان الجوهر اما أن يقبل العرض بصفته النفسية . فيجوز أن لا يقبله في حال ، حتى يعدم الضد ، ولا يوجد ضده وهو باطل ، يوافقوننا على بطلانه . ثم يقال للمعتزلة أيضا : شددتم بتجويزكم خلو الجواهر عن الأعراض استحالة قيام الحوادث بـذات القديم ، بأنها لو قامت به لم يخل عنها ، ومن جوز عرو الجواهر عن الأعراض ، لم تصح له اقامة دليل على استحالة ذلك . والقول به يؤدي إلى أحد شيئين : اما أن يحكم بتحدوث القديم وذلك محال ،

(١) بنكتتين : نط

(٤) ونطرده : نط

(١) فإن : ط

(٣) ثم الضد : ط

(٥) وهذا : ص

واما ان يحكم بان تعاقب الاعراض على الجواهر لا يدل على حدوثها ،
فلا يكون لهم طريق يتوصلون به الى حدث العالم .

ومن قال قولا من هذه يلزمه اما القول بقدم العالم ، واما القول
بحدث الاله ، وكلاهما باطل متحال . وما ادى الى الباطل المحال ،
فهو باطل محال . والاصل الرابع يشتمل على ايضاح استحالة حوادث
لا اول لها . والاعتناء بهذا الركن حتم . فان اثبات الغرض منه يزجر
جمعة مذاهب الملحدة . وهذا الاصل هو الركن الاعظم من اركان العالم
بحدث العالم . وكل ما تقدم من الاصول فالى هذا يرجع .

قال الإمام أبوالمعالى : «واصل (١) معظمهم : ان العالم

يزل على ما هو عليه ، ولم تنزل دورة الفلك قبل دورة ، الى غير اول . ثم لم تنزل
الحوادث فى عالم الكون والفساد ، تتعاقب كذلك الى غير مفتتح .
١ وكل ذلك مسبوق بمثله (٢) [فكل ولد مسبوق بوالد (وكل زرع
مسبوق ببذر (٣) [وكل بيضة مسبوقة بدجاجة . فنقول : موجب
اصلكم يقضى بدخول حوادث [لا اول لوجودها (٤) [ولا نهائية
لاعدادها ، ولا غاية لاحادها على التعاقب فى الوجود . وذلك معلوم
بظلاله بأوائل العقول . فانا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها .
ونقول : من اصل الملحدة انه انقضى قبل [الدورة (٥) [التى نحن فيها
دورات لانهاية لها . وما انتفت عنه النهاية يستحيل ان يقتصرم بالواحد

(١) فاصل : ط

(٢) وكل ذلك مسبوق بمثله : سقط خ

(٣) وكل زرع مسبوق ببذر : سقط خ

(٤) لا اول لوجودها ، و : سقط ط

(٥) الدورة : ط

على اثر الواحد . فاذا انصرفت (١) الدورة التي قبل هذه الدورة (٢) ،
آذن انقضاؤها وانتهائها : تنهايتها (٣) . وهذا القول (٤) كاف في
غرضنا » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفلاسفة لما رأوا أن الباري -

جل وعز - قاض عنه الوجود كله ، كما يفيض نور النهار عند طلوع
الشمس ، لم يجعلوا للأول - جل جلاله - تقدما على العالم بالزمان ،
وانما فرضوا تقدمه له بالسببية . والذي استهواهم في هذا الرأي أن قالوا :
إنا متى أردنا أن نخبر عن وجود العالم ، لم نخبر عنه بذلك الا بقولنا
وجود ، وكان . الا ترى أنا نقول : وجد العالم قديما وكان أزليا . ويلفظ كان
ووجد وهما لفظان يدلان على الزمان . علمنا بذلك قدم الزمان . وهذا
الذي قالوه لا وجه له . لانا أيضا اذا عبرنا عن قدم الزمان على رأيهم
فتقول : كان الزمان قديما ، فنجد أيضا الزمان في كان . وقد اتفقوا معنا
على أن الزمان لا يوجد في زمان . ثم انهم جاءوا في هذه المسألة بعكس
العقول ، لأنهم قالوا : ان العدد لابد أن يتقدمه الواحد ، وتقدمه له
بالطبع ، حتى لا يمكن أن يوجد العدد ، ما لم يوجد الواحد ، وقد
يوجد الواحد ولا يلزم بوجوده وجود العدد . فكيف يصح لهم مع هذه
انقاعدة العظمى أن يقولوا : ان العدد في هذه الدورات لا أول لها ، وان
الواحد لم يتقدمها ؟ نعم نقول : ان العدد اذا تقدمه الواحد يسترسل
في الطرق الأخرى ، الى غير غاية .

وكان أحد من لقيت من العلماء يقول : وأعجبا من الفلاسفة !!
والوجود عندهم وجودان [وجود] طبيعي ، ووجود فيما بعد الطبيعة . ورأوا
الوجود الطبيعي يفعل بعضه في بعض ، وينفعل بعضه عن بعض - على

(١) فاذا انصرفت التي قبل هذه : خ

(٣) بتناهيها : ط

(٢) الدورات : ط

(٤) القدر : ط

زعمهم - ورأوا الوجود الذي بعد (١) الطبيعة أفضل من الطبيعي . فكان
من حقهم . وقد ميزوا بينهما بكمال ما بعد الطبيعة عن (٢) الطبيعة .
إلا يجعل لما بعد الطبيعة حكم الطبيعة في أن يكون تأثير القديم في
الطبيعة تأثير العلة في المعلول ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « والأجدر (٣) بالكمال الالهى : أن
يكون فعله بالاختيار ، فذلك هو الأحق بمنصب الربوبية ، والأجدر
بقدس الالهية » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى الزمهم الامام من القول
بالمحال لازم لهم من وجوه :

أحدها : تناقض قولهم ، لأنهم اذا قالوا : انقضاء مالا يتناهى ،
فقد قالوا تناهى ما لا يتناهى . وهذا حكم بايجاب ونفى .
والثانى : ان وجودنا هذا ، لو علق بانقضاء مالا يتناهى ، لم
يتحصل ، لأن مالا يتناهى لا ينفذ آحادا .

والثالث (٤) : دخول مالا يتناهى ، فى الوجود محال .
ثم ان الملحدة لما ألزمت احالة حوادث لا تتناهى ، أرادوا
أن يعارضوا بأمر يلتزمه أهل الحق . وظنوا : أن تلك المعارضة
صحيحة . فقالوا : مقام أهل الجنان فيها مؤبد سرمد . فاذا لم يبعد
اثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد اثبات حوادث لا أول لها .
فاجاب الامام بان قال : المستحيل أن يدخل فى الوجود مالا يتناهى

(١) بعض : ص

(٢) وبعض : ص

(٣) قول الامام هذا ليس فى موضعه من النسخة المطبوعة .

(٤) والآخران : ص

أحادا ، على التوالي . وليس فى توقع الوجود فى الاستقبال والمآل «
 قضاء بوجود مالا يتناهى . ويستحيل من كل وجه أن يدخل فى الوجود
 من مقدورات البارئ مالا يحصره عدد ، ولا يحصى أمد . والذي يحقق
 ذلك : أن حقيقة الحادث ماله أول ، واثبات الحوادث مع نفى الأوليّة
 محال متناقض ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ، وهذا
 بيان واضح ، لأن انتفاء التناهى عن نعيم أهل الجنة ، لا يرجع الى ما وجد
 من ذلك النعيم . بل انما ينتفى التناهى عما يستقبل . وهو معدوم .
 حتى يوجد . وليس فى تقدير نفى النهاية عما لا وجود له ، قضاء بآثبات
 حوادث لا أول لها . لأن النفى ليس بثابت ، فاذا زعمواهم : أن الحوادث
 قديمة ، ولا أول لها ، فقد قضا بوجودها ، فلزمهم دخول مالا يتناهى
 فى الوجود . ولا يلزمنا فيما يرتقب وجود ، ثم ان فى قولهم حوادث
 لا أول لها : تناقض ، لأن الحادث حقيقته ماله أول . كما أن حقيقة
 القديم مالىس له أول . فاذا قلنا : حوادث لا أول لها ، فقد أثبتنا الأوليّة بثبوت
 الحدوث ، ونفيناها بعد . فكان ذلك حكما بنفى واثبات على أمر واحد ،
 وذلك محال . وصار قولهم : حوادث لا أول لها بمثابة قولهم : حوادث
 قديمة . والقدم والحدوث حكمان يعلم تناقضهما ببديهة العقل .

واعلم أن قولنا : الحادث له أول . مرادنا به : أن له مفتتحا .
 وتلك الأوليّة ترجع الى الوقت الذى وجد فيه ، كما أن المراد بقولنا
 فى القديم : لا أول له ، معناه : أنه غير مفتتح . واذا صح أن الحادث
 هو الذى له أول ، لم يجز وصفه بالقدم كما بيناه . ونعيم أهل الجنة
 له أول ، فكان حادثا ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ، حتى
 يلزمنا معارضة الملحدّين .

قال الإمام أبوالمعالج : «وضرب المحصلون مثالين فى الوجهين
 فقالوا : مثال اثبات حوادث لا أول لها : قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك

درهما الا واعطيك قبله دينارا ، ولا اعطيك دينارا الا واعطيك قبله :
[درهما] فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ، ولا درهما .
ومثال ما الزمونا أن يقول القائل : لا اعطيك دينارا الا واعطيك .
بعده درهما ، ولا اعطيك درهما الا واعطيك بعده دينارا . فينتصر
منه أن يمضى (١) على حكم الشرط .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت الشروط ، يلزم بها حكم

المشروط ولا يصح وجود المشروط الا بتقدمها ، كان القائل اذا قال :
لا اعطيك درهما الا واعطيك قبله دينارا ، ولا اعطيك دينارا الا واعطيك
قبله درهما : انسد عليه طريق الوفاء بشرطه ، لأنه لا يصح منه أن يعطيه
الدينار لأنه شرط أن يعطى قبله الدرهم ، ولا يصح أن يعطيه الدرهم ،
لأنه شرط أن يعطى قبله الدينار . وهذا يتسلسل . ولا يتحصل للموعود
بالدينار والدرهم : لا دينار ولا درهم . وكذلك لا يتحصل على قول
الدهرية : حركة من حركات الفلك . لأنها شرطت بحركات متقدمة سابقة
لها ، لا تقناهى . وأما اذا قال القائل : لا اعطيك دينارا ، الا واعطيك
بعده درهما ، ولا اعطيك درهما الا واعطيك بعده دينارا ، فانه يصح
له أن يفي بشرطه ، ما استمرت حياته . لأنه جعل لعطائه مفتتحا
وأولا ، فجاز له أن يأتى بموعوده شيئا بعد شيء ، وأما الأول فانه
لم يجعل لعطائه مفتتحا ، فلم يمكنه الوفاء بشرطه .

قال الإمام أبو المعالي : « فإذا ثبت بما ذكرناه الأعراض
وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر عنها ، واستنادها الى أول ، فيخرج

(١) يجرى : ط - يمضى : خ

من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لا تسبقها • ومالا يسبق (١) .
الحادث حادث • على الاضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين كما ذكر - رضى الله

عنه - لأن الأعراض اذا ثبتت وتحقق حدوثها ، ولم يضح عرو الجواهر
عنها ، وبطل تعاقبها عليها الى غير أول • لزم من ذلك أن الجواهر لم
تسبق الأعراض ، ولم تتقدمها • لأنها لو تقدمتها لعربت عنها • وقد قام
البرهان على استحالة عروها عنها ، فلزم أن يكون لنا من الحدوث -
حين لم يسبقها - ما للأعراض • لأن موجودين اذا فرض وجودهما في
وقت واحد ، ولزم حدوث أحدهما ، لزم حدوث الآخر لا محالة •
وقوله : « ان هذا معلوم على الاضطرار » يريد أنه من العلم الضروري ،
الذى ينبئ على النظري - كما تقدم بيانه من قبل -

قال الإمام أبو المعالي : « وهذه اللمع كافية في اثبات حدوث

الجواهر والأعراض • ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل الى العلم
بالصانع » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : سمى الامام هذه القواطع من

الأدلة لمعا ، لأنها تلمع وتاتلق كما ياتلق النور • فنعما قال • وان أراد
باللمع أنها نبذ ، فإنها وان كانت نبذا فإنها ابريز السبك ، وزيد المخض •

بَابُ

« القول في اثبات العلم بالصانع »

قال الإمام أبو المعالي : « اذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود . فالحادث جائز وجوده ، وجائز انتفاؤه (١) ، وكل وقت صادق (٢) وقوعه ، كان من (٣) الجوازات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات ، فاذا وقع الوجود الجائز [بدلا] (٤) عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول ببدائنها بافتقارها (٥) الى مخصص خصصه بالوقوع . وذلك - أرشدكم الله - مستبين (٦) على الضرورة . لا حاجة فيه الى سبر العبر ، والتمسك بسبيل النظر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الجواز نسبته الى العدم كنسبته الى الثبوت . فاذا تخصص الثبوت بدلا عن العدم ، لم يصح أن يصرف ذلك الى الجواز ، لما ذكرناه من أن قضية الجواز في العدم كقضيته في الوجود . فلا بد من اثبات مقتض يخصص الوجود عن العدم ، [وهو] اذا ما تردد بين شيئين لا يصح حصول أحدهما الا بمخصص مقتض . وذكر الامام أن هذا معلوم ضروري ، يريد بعد تقدم معارف نظرية - وقد سبق بيان ذلك - .

- | | |
|--|-----------------|
| (١) وانتفاؤه : ط - وجائز انتفاؤه : خ | (٢) صادقه : ط |
| (٣) المجوزات : ط | (٤) بدلا : ط |
| (٥) يافتقارها : خ | (٦) مشتهر : خ |

قال الإمام أبو المعالي : « ثم اذا وضع اقتضاء (١) الحوادث

مخصصا (٢) على الجملة • فليس يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا (٣) وقوع الحادث ، بمثابة العلة الموجبة معلولها ، واما (٤) أن يكون فاعلا مختارا ، واما أن يكون طبيعة • كما صار اليه الطبائعيون • وبطل أن يكون جاريا مجرى العلة • فإن العلة توجب معلولها على الاقتران ، فلو قدر المخصص علة ، لم تحل من أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة فيجب أن توجد (٥) بوجوده العالم أزلا • وذلك يقضى الى القول بقدم العالم • وقد اقمنا الأدلة على حدته ، وإن كانت حادثة افتقرت الى مخصص • ثم يتسلسل القول فى مقتضى المقتضى • ومن زعم أن المخصص طبيعة ، فقد أحال فيما قال • فإن الطبيعة عند مثبتيتها توجب اثرها ، اذا ارتفعت الموانع • فإن كانت الطبيعة قديمة (٦) فلنقض بقدم العالم • وإن كانت حادثة فلتكن مفترقة الى مخصص • وهذا القدر كاف فى الرد على هؤلاء » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المقتضى الذى اضطر اليه حصول

أحد الجائزين • لا يخلو من أن يكون موجبا ، أو فاعلا مختارا • لأن الطبيعة ترجع الى الموجب • فإن كل موجبا امتنع ذلك من وجهين : أحدهما : ما ذكره الامام من أن الموجب لا يخلو أن يقدر قديما ، أو حادثا • فإن قدر قديما لنزوم قدم العالم ، لأن العلة تلزم معلولها ،

(١) افتقار : ط

(٢) الى مخصص : ط : (٣) لوقوع الحادث : ط

(٤) واما أن يكون طبيعة ، كما صار اليه الطبائعيون ، وما أن

يكون فاعلا مختارا : ط

(٥) توجب وجود العالم أزلا : ط

(٦) فلنقض : ط

لزموا لا يصح بسببه فيها تقدم ولا تأخر . فيلزم من ذلك قدم العالم .
وقد قام البرهان على حدوثه ، وأن قدر ذلك المقتضى حادثا ، لزمه من
الافتقار الى المقتضى ما لزم الأول .
والوجه الثانى من الفساد : أن العالم ذوات جواهر وأعراض ،
والمعلول انما يكون حالا وحكما . واستحال أن تكون الذات معلولة وعلتها
ذات ، لأن العلة كان يلزمها أن تعطل من حيث هى ذات ، وتفتقر علة
العلة الى علة . ويتسلسل ذلك الى غير غاية . وهو محال . وما أدى
الى الباطل المحال ، فهو باطل مُحَال . وكذلك الطبيعة عند القائلين
بها ، حكمها أن تفعل فعلها ، ما لم يعقها عائق . ألا ترى أن الحنظل
لما كان مسهلا للبلغم ، لم يتوقف أسهاله على وقت دون وقت ، (١) أن
يمنعه مانع من جمود الأخلاط واستعصائها على الانفعال . ثم تلك
الطبيعة ان فرضت قديمة ، وجب منها قدم العالم الذى ثبت حدوثه ، وان
قدرت حادثة ، لزم أن تفتقر الى مخصص حادث ، ثم يفتقر ذلك المقتضى
الى مقتضى ويتسلسل الى غير غاية .

قال الإمام أبوالمعالى : فإذا بطل أن يكون مخصص
الحوادث (٢) عليه توجبها بنفسها لا على اختيار ، فيتعين على ذلك القطع
بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار مخصص ايقاعها بعض
الصفات والأوقات .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كان حال المقتضى المخصص
ينقسم الى الايجاب ، أو الى الفعل بالاختيار ، وبطل صرفه الى الايجاب :

(١) إما أن : ص

(٢) الحادث علة توجبه ، أو طبيعة توجد به بنفسها لا على
الاختيار ، فيتعين بعد ذلك « : ط

تعين كون المقتضى مختاراً ، لأن كل قسمة تتردد بين شيئين أو أشياء وتنحصر فيها ، ويرد أحد القسمين إن كان اثنين أو يرد اثنان منها ، إن كان الانقسام إلى أكثر من اثنين . فإن الباقي هو الذي يتعين فيه الأمر لامحالة وهذا من الأقيسة المشهورة ، يسميه المتكلمون السبر والتقسيم ويسميه المنطقيون الشرط المنفصل ، وهو دليل واضح بين . وإذا كان الفاعل مختاراً فانما يخصص ايقاعه ببعض الأوقات دون بعض : الإرادة التي شأنها وحقيقتها التخصيص .

قال الإمام أبوالمعالى : « فإذا احاط العاقل بحدث العالم ، واستبان أن له صانعا ، فيتعين عليه بعد ذلك : النظر في ثلاثة أصول .

- أحدها : يشتمل (١) على ذكر ما يجب لله تعالى ، من الصفات .
- والثاني : يشتمل على ذكر ما يستحيل عليه .
- والثالث : ينطوى على ذكر ما يجوز من أحكامه - سبحانه وتعالى (٢) - . وتنصرم (٣) بهذه الأصول قواعد العقائد إن شاء الله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري - جل وعز - لا يتطرق الجواز إلى ذاته ، ولا إلى صفاته وإنما يتطرق الجواز إلى أفعاله . واعلم : أن صفاته تنقسم ثلاثة أقسام . منها نفسية بلا خلاف ، ومنها معنوية بلا خلاف ، ومنها ما تختلف فيه الأئمة ، فيجعله بعضهم صفة نفس ، ويجعله بعضهم صفة معنى .

فأما الصفات التي لا يختلف فيها أنها صفة نفس : فالوجود ، والقيام

(٢) سبحانه وتعالى : سقط ط

(١) يشتمل : سقط ط

(٣) وتنصرم : ط

بالنفس ، والمخالفة للحوادث . وأما الصفات التي لا يختلف فيها أنها صفات معنى : فالحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر . وأما المختلف فيهما هل يرجعان الى صفات النفس أو الى صفات المعاني ؟ فهما البقاء والقدم . فمذهب شيخ المذهب أبى الحسن : أن البقاء صفة زائدة على ذات البارئ . ومذهب القاضي أبو بكر : الى أنه راجع الى ذات الباقي .

وكذلك القدم . ذهب الجماعة الى أنه راجع الى الذات ، وذهب عبد الله بن سعيد : الى أنه معنى زائدا على القديم . وللشيخ أبى الحسن فى الوجه واليدين رأى يقع تفسيره وبيانه ، فى داخل الكتاب ان شاء الله . وأما ما يستحيل فى حق الله - جل وعز - فهو كل ما يؤدى الى مشابهته بخلقه . اذ ذلك يؤدى الى حدوثه . ويستبين ذلك فضلا ، وبابا بابا فى هذا الكتاب . وأما ما يجوز من أحكامه ، فهى أفعاله - جل وعز - ومنها : خلق الرؤية (١) للمؤمنين فى الآخرة ، لأنهم انما يرونه بأدراكات يخلقها فى أبصارهم . ومنها خلق أفعال العباد . ومنها بعث الرسل . كل ذلك جائز من أفعاله ، وليس بواجب ولا محال . كما يقول المعتزلة : ان بعث الرسل واجب عليه ، وكما يقولون : ان رؤيته - جل وعلا - محال - وكما يقولون أيضا : انه خالق أفعال العباد .

(١) الرؤية

نفاها المعتزلة بحجة أن « لا تدركه الأبصار » نص محكم . وأن « الى ربها ناظرة » نص متشابه ، يحتمل رؤية نعم الله ، أو رؤية ذاته . والمتفق مع المنحكم هو رؤية النعم . هذه حجتهم النصية . ويقولون : ان الله خالق كل شيء . لكن ترك للناس بمحض فضله وجوده : قدرة على عمل أى عمل . وذلك لتصح الشرائع . ويقولون : ان العبد لا يخلق أفعاله باستقلال عن الله ، بل بتكوين الله للعبد أزلا أن يفعل أو لا يفعل . ويقولون ان ارسال الرسل واجب على الله ، لأن الله هو الذى أوجبه على نفسه . فهم يحكون عن الله ، بأحكامه عن نفسه . وأنه قال ذلك مرارا فى حديثه عن قصة آدم فى القرآن الكريم .

باب

فى القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

قال الإمام أبوالمعالى : « اعلم : ان صفاته - سبحانه (١) -

منها نفسية ومنها معنوية . وحقيقة صفة النفس : كل صفة اثبات للنفس (٢) لازمة للنفس (٣) مابقيت النفس ، غير معللة (٤) . والصفات المعنوية : هى الاحكام الثابتة للموصوف (٥) . معللة بعلى قائمة بالموصوف . وتبين القسمين بالمثل : ان كون الجوهر متحيزا هو صفة اثبات لازمة للجوهر ما استمرت (٦) نفسه ، وهى غير معللة (٧) وكون الجوهر عالما معلل بالعلم القائم بالعالم فكانت هذه الصفة وما يضاهاها (٨) من الصفات المعنوية » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فرق الامام فى هذا الوصف بين

صفة النفس وصفة المعنى . والذي تميز به صفة النفس من صفة المعنى : ان صفة النفس زائدة على الوجود . ولا يرجع ذلك الزائد الى وجود ، بل انما يرجع الى حال وحكم ثابت غير منتف . واما صفة المعنى : فهى صفة زائدة على وجود الموصوف بها . ولها فى نفسها وجود .

(١) سبحانه : ط (٢) لنفس : ط

(٣) للنفس : سقط ط

(٤) غير معللة بعلى قائمة بالموصف : ط

(٥) للموصوف بها : ط (٦) ما استمر : خ

(٧) غير معللة يزائد على الجوهر ، فكانت من صفات النفس .

وكون العالم عالما بالعلم القائم بالعالم . . الخ : ط

(٨) يضاهاها فى غرضنا من . . الخ : ط

وبيان صفة النفس : أن العالم يعلم وجود الجوهر بأن يخبره
تنبى صادق : أن موجودا قد حدث . فيقع له العلم بوجود ذلك الحادث .
فإذا علم أنه متحيز تجدد له معلوم آخر . ولو كان العلم بالمتحيز هو
العلم بالوجود ، لعلمه حين علم الوجود . فلما صح منه أن يعلم وجود
الجوهر من غير أن يعلم تحيزه ، ثم علم تحيزه بعد ، فقد حصل له
معلوم آخر . وذلك المعلوم هو الحال . وأما صفة المعنى فلا بد فيها من
وجود ذات زائدة على ذات الموصوف بها ، كالعلم زائد على الذات التي
كانت لقيامه بها عامة .

قال الإمام أبوالمعالى : « وسبيلنا : أن نعرض فى هذا
المقصد (١) لاثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للبارى سبحانه (٢)
ونفتتحها بالنظر فى اثبات (٣) وجوده » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لابد منه . لأن الصفة النفسية
من ضرورتها أن تكون تابعة للوجود . فمالم تكن الذات موجودة ، لم يصح أن
تتصف بالصفة النفسية . ولهذا لم يصح أن يكون للعدم صفة نفسية . لأنه
نفى محض فاستحال اتصافه بالصفات النفسية .

قال الإمام أبوالمعالى : « فإن قال قائل : قد دللتم فيما قدمتم
على العلم بالصانع . فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما ؟ قلنا :
العدم عندنا : نفى محض . وليس المعدوم على صفة من صفات الاثبات .

(١) المعتقد : ط

(٢) تعالى : ط

(٣) ثبوت : ط

ولا فرق بين [نفي الصانع] (١) وبين تقدير الصانع منفيا من كل وجه • بين نفي الصانع وان كان باطلا بالدليل القاطع ، فالقول به غير (٢) متناقض في نفسه • والمصير الى اثبات صانع منفي متناقض •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح • لأن الدليل اذا كان

دالا على العلم بثبوت الصانع ، فقد دلنا على وجوده • لأنه لو كان معدوما لكان منفيا • وقد قام الدليل على ثبوته • والثبوت مناقض للنفي ، فوجب له الوجود ، لا محالة • وقول القائل : صانع العالم عديم • كقوله : ليس للعالم صانع • ثم ان في قولهم ثبوت الصانع منفيا : تناقض • لأن ثبوته يقتضى وجوده ، وعدمه يقتضى نفيه • ومن جمع الاثبات والنفي في أمر واحد ، فقد تناقض قوله تناقضا ، لاخفاء به •

قال الإمام أبو المعالي : « وانما يلزم القول بالصانع المعدوم :

المعتزلة • من حيث اثبتوا للمعدوم صفات الاثبات • وقضوا بان المعدوم على خصائص الاجناس » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العدم ينقسم قسمين : عدم واجب

وهو عدم استحالة المستحيلات - وعدم جائز - وهو عدم الجائزات - فزعمت المعتزلة : أن المحالات لا ذوات لها في العدم • وقالوا : ان للمعدومات الجائزة ذوات في العدم ، وان الجواهر ذوات في العدم ، وكذلك الأعراض ذوات • لكنهم زعموا : أن المتحيز من صفات الجواهر ، والقيام بالجواهر من صفات الأعراض • وهي لا تكون الا تابعة للحدوث • وليست الجواهر عندهم متحيزة في عدمها ، ولا الأعراض قائمة أيضا بالجواهر في العدم • وهؤلاء ابطالوا على أنفسهم تأثير القدرة القديمة في الحوادث ، لأنهم

(١) صانع منفي : ط (٢) غير : محذوفة من ط

«ان كانت ذوات فى العدم ، فاذا تعلقت القدرة بها ، لم تؤثر فى كونه ذاتا . وهؤلاء يضعب عليهم الانفصال ممن يزعم ان صانع العالم عدم ، لان العدم - عندهم - ليس بنفى محض . وانما هو اثبات ذوات ، فيقال لهم : اذا لم يكن العدم عندكم نفيا محضا ، لم يصح ان تشاركونا فى دليلنا على الملحدة .

قال الإمام أبوالمعالى : « والوجه : (١) ألا يعد الوجود من الصفات . فان الوجود نفس الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر . فان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر . ووجود الجوهر عندنا : نفسه من غير تقدير مزيد . والأئمة - رضى الله عنهم - متوسعون (٢) فى عد الوجود من الصفات . والعلم به علم بالذات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوجود عند أهل الجوهر ، هو نفس الموجود . [فاذا علم الوجود] فقد علم الموجود لامحالة ، اما التحيز فقد تقدم ان الوجود يعلم ولا يعلم هو . بل يستجد له علم فى ثانى حال . واما فرض معرفة الوجود والجهل بالموجود ، ففرض مالا يمكن . قدل ذلك على أن الوجود هو نفس الموجود ، من غير زيادة . اذ لو تعددا ، لصح العلم باحدهما مع الجهل بالثانى .

« فصل »

فى الدليل على قدم البارى تعالى

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل ما الدليل على قدم البارى تعالى ، بعد ثبوت العلم بوجوده ؟ وما حقيقة القدم أولا ؟

(١) والوجه المرضي : ط

(٢) يتوسعون : خ

قلنا : ذهب بعض الأئمة الى أن القدم (١) لا أول لوجوده • وقال شيخنا -
رحمه الله - : كل موجود استمر وجوده وتقدم زمنا متطاولا ، فانه يسمى
قديما في إطلاق اللسان • قال الله تعالى : « حتى عاد كالعرجون
القديم » (٢) •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله الأئمة ، وقاله

الشيخ أبو الحسن : ليس بخلاف على الحقيقة • لأن أبا الحسن يوافق
الأئمة على أن الباري - جل وعز - لا أول لوجوده ولا لصفات وجوده •
وكذلك أيضا الأئمة لا ينكرون أن هذه اللفظة قد استعملت في الحوادث •
فلو كان القديم لا يصح أن يطلق إلا على مالا أول لوجوده لاختص هذا
بالباري - جل وعز - ولم يجز أن يطلق على غيره • لكن لما رأينا هذه
اللفظة اللغوية نطقت بها العرب ، وقالت : « هذا بناء قديم » و « كان
قديمًا الخير ، أكثر من الشر » وقال تعالى : « هذا أفك قديم (٣) »
وقال : « حتى عاد كالعرجون القديم » علم : أن المراد بها : المتقدم
في الوجود • ثم ان هذا المتقدم قد يكون له أول • وهو وصف الحادثة
بالقدم ، وقد يكون لا أول له ، وهو وصف الله - جل وعز - به • ومعنى
قولنا للباري - جل وعز - لا أول لوجوده : أي لامفتتح لوجوده •

قال الإمام أبو المعالي : « وغرضنا نصب الدليل على أن

وجود القديم غير مفتتح • والدليل عليه : أنه لو كان حادثا ، لافتقر الى
محدث ، وكذلك القول في محدثه • وينساق ذلك الى (٤) حوادث لا أول
لها • وقد سبق ايضاح بطلان ذلك » •

(١) أن القدم هو الذي لا أول : ط - ويقصد بشيخه : الامام الأشعري

(٢) يسن ٣٩ (٣) الأحقاف ١١

(٤) الى اثبات حوادث : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لا اشكال فيه ، لأن

فاعل العالم لو كان محدثا ، لم يخل الأمر من وجهين :
أما أن يكون مستغنيا عن المقتضى [وأما أن يكون مفتقرا اليه . فإن كان
مستغنيا عن المقتضى] ، فيجب أن تكون الحوادث مستغنية عن المقتضى .
وقد تقدم افتقار الحوادث الجائزة الى المقتضى .

وإن زعم أنه مفتقر الى المقتضى . فيقال : هذا المقتضى الذى افتقر
اليه صانع العالم ، هل هو قديم أو حادث ؟ فإن زعم أنه قديم ، فليكن هو
صانع العالم ولا يحتاج الى تقدير مقتضى حادث ، وإن كان محدثا ، فليجب
له من الافتقار الى محدث مقتضى ، ثم ما وجب لكل حادث ، ثم يجب
ذلك فى محدثه . ونسوق الأمر الى اثبات حوادث لا أول لها . وقد
سبق بطلان ذلك فى الأصل الرابع ، من أصول حدث العالم .

قال الإمام أبو المعالى : فإن قيل : فى اثبات موجود لا أول له :

اثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها . اذ لا يعقل استمرار وجود الألفى أوقات . وذلك
يؤدى الى اثبات حوادث لا أول لها . قلنا : هذا زلل ممن ظنه . فإن
الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا . وكل موجود أضيف الى
مقارنة موجود (١) فهو وقته . والمستمر فى العادات : التعبير بالأوقات
عن حركات الفلك ، وتعاقب الجديدين . فإذا تبين ذلك فى معنى الوقت ،
فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر ، اذا لم يتعلق أحدهما
بالثانى فى قضية عقلية ، ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الأوقات
موجودة ، لافتقرت الى أوقات . وذلك يجر الى جهالات لا ينتحلها
عقل . والبارى سبحانه قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته ،
لا يقارنه حادث . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حقيقه القول فى الأوقات : أنها

(١) موجود به : ط

متجدد يقارن متجددا . ولا ينبغي أن يكون ذلك المتجدد وجودا أو عدما .
ولا نقدر الأوقات موجودات مستمرة الوجود ، ولا المؤقتات أيضا مستمرة
الوجود . وبيان ذلك : أنا نقول : لقيت زيدا عند طلوع الشمس . فلقاء
زيد متجدد ، وطلوع الشمس متجدد . فهذا تقديره في الوجود . وأما
تقديره في العدم ، فقولك : وجد السواد في المحل ، عند عدم البياض .
ولا يجوز لنا أن نؤقت متجددا ، بمستم الوجود . لا يجوز أن نقول : جاء
زيد حين السماء مرتفعة ، ولا يجوز لنا أيضا : أن نؤقت مستمر الوجود
بمتجدد . فلا يجوز لنا أن نقول : زيد طويل عند طلوع الشمس . لأن
طوله مستمر وطلوع الشمس متجدد . ويدللك على صحة هذا : أنك كما
تؤقت لقاء زيد بطلوع الشمس ، فكذلك تؤقت طلوع الشمس ، بلقاء
زيد . فتقول : طلعت الشمس عند لقائي زيدا . وإذا صحت هذه القاعدة ،
علم منها أن الموجود ليس من ضرورته أن يقارنه موجود آخر . إلا أن
يرتبط أحدهما بالآخر ارتباط المشروط بالشرط . كما تقول : زيد عالم ،
إذا كان حيا . لأن حياته مصححة لقيام العلم به . وأما لم يقترن موجود
بموجود ، اقتران الشرط بالمشروط : فليس من ضرورته أن يقارنه بشئ
يجوز انفكاكه عنه .

وقد صارت الأوقات في المشهور : حركات الفلك وتعاقب الليل
والنهار ، وقد قام الدليل على حدوثها بالبرهان القائم على إبطال
حوادث لا أول لها ، فلم يصح من مدعى أن يدعى بعد ثبوت حدوثها :
قدمها . ثم إن الموجودات لو وجب مقارنتها لموجودات ، للزم ذلك في
الأوقات . كما ذكره الامام . لأن وجودها كان يوجب لها الافتقار إلى
أوقات . وهذا باطل . لأفضائه إلى التسلسل . إذ لو قدر للأوقات
أوقات ، لقدر لأوقاتها أوقات . وإن لم تفتقر الأوقات إلى أوقات ، فكذلك
لا تفتقر سائر الموجودات إلى أوقات . فلزم من ذلك كله أن يكون الباري
- جل وعز - منفردا بوجوده وصفاته في الأزل ، من غير أن يقارنه
بشئ ، لتناقض حال الحدوث من حال القدم - كما سبق بيانه -

فصل في قيام الله تعالى بنفسه

قال الإمام أبو المعالي : « الباري - سبحانه وتعالى - قائم بنفسه ، متعال عن الافتقار الى محل يحله ، ومكان (١) يقله . واختلفت عبارات الأئمة في معنى القائم بالنفس . فمنهم من قال : هو الموجود المستغنى عن المحل - والجوهر على ذلك قائم بنفسه - وقال الأستاذ الامام أبو اسحق رضى الله عنه (٢) : القائم بالنفس هو الموجود المستغنى عن المحل والمخصص . وذلك يختص (٣) بالبارى تعالى . اذ الجوهر وان لم يفتقر الى محل يحله ، فقد افتقر [وجوده ابتداء (٤)] الى مخصص قادر . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اختلف الناس في القائم بالنفس . هل هو مما يصح إطلاقه أم لا يصح إطلاقه ؟ فذهب الشيخ أبو الحسن في بعض مناظراته للنصارى : الى أن القائم بالنفس : لفظ لا يفهم معناه من صيغته . لأن القائم يدل على قيام حال في قائم ، ثم ذلك الحول مقيد بالنفس . وقد علمنا أن الحال والمحل متغايران . فكيف نرد ذلك الى معلوم واحد ، واذا كان اللفظ لا يفهم المعنى من صيغته ، وجب أن يطرح ، لأنه يخرج من حد مفهوم اللغة الى حد الألقاب التي تطلق بمواضع ما ، غير مشهورة . ثم ان هذا اللفظ وان أطلق في حق المخلوقين على اغماض واغضاء ، فلا يصح إطلاقه في حق الباري - تعالى - اذ نحن منهيون عن أن نسميه أو نطلق عليه ما لم يسم به نفسه ، مما ليس فيه اتهام ولا اشكال . فأحرى ألا نطلق عليه من الأسماء ما لا يصرح لفظه عن معناه . ومن أجاز إطلاق هذا اللفظ ، انقسموا كما ذكر الامام . ويعتذرون عما ألزمهم

(٢) رحمه الله : ط

(٤) وجوده ابتداء : ط

(١) أو مكان : ط

(٣) يختص عنده : ط

الشيخ بأن يقولوا : هذا اللفظ قد فهم المقصود منه ، فمهما تناقله النظار ،
وتفاهمه المتجادلون . فلا حرج في إطلاقه . ولا ينبغي أن نتعرض لما تعطيه
صيغته .

على أن لفظ فاعل وإن كان في موطن مشتقا ، فقد يكون في موطن
آخر غير مشتق . ألا ترى أن القادم هو اسم فاعل من قدم يقدم ، ثم
يسمى ريش الطائر قوادم ، ولا يعطى من المعنى ما يعطيه اسم الفاعل
من قدم . وكذلك يكون الحائط اسم فاعل من حاط يحوط ثم يستعمل
اسما للبستان على غير ذلك المعنى . وكذلك الحاجر اسم فاعل من
حجر . والحاجر من الأرض الذي يجمع حجرا ، يكون على غير هذا
المعنى . فكذلك لا ينكر أيضا أن يكون القائم بنفسه قد لحق بالاسماء ،
وجعل عبارة عما دل عليه من معناه . وأما معظم الأئمة ، فإنهم رأوه
لفظا يعطى معناه نفيا ، لأنهم إذا قالوا في الجوهر : أنه قائم بنفسه .
فقد عنوا به أنه ليس في محل . فعلى هذا يقال : أن عنوا القائم بنفسه [فانه]
ينقسم إلى صفات قديمة . وهى صفات الباري - جل وعز - القائمة
بذاته ، وإلى صفات حادثة . وهى جميع الأعراض التى لا بد لها من
محال .

وإن ادعى البصريون من المعتزلة : أن الله يريد بإرادة حادثة في
غير محل ، وأنه يفنى الحوادث بفناء يخلقه في غير محل . فقد قالوا
ملا يعقل ، وجاءوا بما لا يتصور . فلما فسر الأئمة القائم بالنفس
بالمستغنى عن المحل ، كان الباري - جل وعز - يجب له ذلك ، لتنزهه عن
المحل . وكان الجوهر أيضا يجب له ذلك لتنزهه عنه أيضا . ولما فسر الأستاذ
أبو إسحق بأنه مستغن عن المحل والمخصص ، كان هذا الاسم مختصا
بالله لا به - جل وعلا - كما تنزهه عن المكان والمحل ، كذلك تنزهه عن
المخصص . والجوهر وإن كان غير مفتقر إلى المحل ، فانه مفتقر إلى
المخصص .

قال الإمام أبو المعالي : « والغرض (١) من هذا

الفصل : [هو إقامة (٢)] الدليل على تقدس الرب - تبارك وتعالى -
عن الحاجة الى محل . والدليل عليه : أنه لو حل محلا ، وافتقر وجوده
اليه ، لكان المحل قديما ، ولكان هو صفة له . اذ كل محل موصوف بما
قام به ، والصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني . وسنبين
وجوب اتصاف الباري بكونه حيا عالما قادرا . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا محالة في أن الباري -

جل وعز - لا يفتقر الى محل يحله ، لأنه موصوف لا صفة . والموصوف
من حيث هو موصوف ، لا يفتقر الى محل . والذي أوجب له ألا يفتقر الى
محل : بطلان التسلسل . اذ لو افتقر الى محل ، ومحل موصوف ،
فليفتقر محل المحل الى محل . ويتسلسل ذلك الى غير غاية . وهذا الدليل
يعم القديم والجوهر . ويختص القديم بأنه لو كان مفتقرا الى محل ،
لم يخل ذلك المحل من أحد وجهين : إما أن يكون حادثا ، أو يكون
قديما . ومحال أن يكون حادثا ، لأن الباري - جل وعز - وجب له
القدم بالأدلة التي سبقت . فلو كان فعله حادثا ، لم يكن مفتقرا ، لأنه
قد تقدم وجوده على وجود الحادث . ولا محل له . والحكم عليه بأنه
مفتقر اليه فيما لا يزال ، مع استغنائه عنه في الأزل محال . وإن قدر
المحل قديما ، فينبغي أن يكون القديم صفة له ، ويكون المحل هو
الموصوف . اذ كل محل قامت به صفة ، فإن ذلك المحل موصوف به .
ألا ترى أن العلم لما قام بمحل كان ذلك المحل عالما ؟ .

ثم يسأل من قال هذا . ويقال له : ما الحكم الذي أوجب للمحل
قيام الله به ؟ فإن زعم : أن ذلك الحكم الالهية . فقد خرج الى نحو من

(١) المعنى : ط

(٢) هو إقامة : ط

مذاهب النصارى ، الذين عددوا الالهية . وإن زعم : أنه لم يوجب للمحل
 حكما . فقد أخرجه عن كونه صفة . إذ الصفات لامحالة توجب لما حلت به
 أحكامها . وقد تقدم الرد على أصحاب الكمون ، الذين قضوا بوجود
 صفات في محال ، من غير أن توجب أحكامها . ثم انه لو كان - جل وعز -
 صفة لاستحال أن تقوم به الصفات . وسيأتى الدليل على أن البارى -
 جل وعز - حى عالم قادر مرید متكلم ، بصفات تقوم بذاته . وكل ذلك
 يدل على أنه - جل وعز - موصوف لا صفة .

فصل

فى صفة الله : مخالفته للحوادث

قال الإمام أبو المعالى : « من صفات نفس القديم (١) - سبحانه
 وتعالى - . مخالفته للحوادث فالرب - تعالى - لا يشبه شيئا [من الحوادث (٢)]
 ولا يشبهه شيء منها . ولا بد فى صدر هذا الفصل : من التنبيه على حقيقة
 المثليين والخلافيين . فالمثلان كل موجودين [ثبت لكل واحد منهما من
 صفات النفس ما ثبت للثانى . وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : المثلان
 كل موجودين (٣) . يسد أحدهما سد الآخر . وربما قيل فى أحدهما : هما
 الموجودان اللذان يستويان فيما يجوز (٤) . ويجب ويستحيل . والأولى :
 العبارة الأولى . والمختلfan : كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات
 النفس ما لم يثبت للثانى » .

(١) القديم مخالفته : ط

(٢) من الحوادث : ط

(٣) ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للثانى . وعبر

بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : المثلان كل موجودين : ساقط من ط

(٤) فيما يجب ويجوز : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا يتم الايمان بالوحدانية ، إلا لمن عرف أن الله - جل وعز - مخالف لخلقه . لأنه جل وعز - واجب الوجود ، قديم ، لا أول له ، غنى متقدس عن المحل والمخصص ، والمخلوقات جائزة الوجود مفتقرة على العموم الى المخصص . وهذا يعم الجوهر والعرض ويختص العرض بافتقاره الى المحل ، كما افتقر الى المخصص . وقد نبه الله - جل وعز - العباد على أنه مخالف لخلقه ، بقوله : « ليس كمثله شيء » وهو السميع البصير (١) « وهذه الآية تعرفك : أن الله - جل وعز - أنزل المتشابهات في الكتاب ، ليعلى بها درجات العلماء . ألا ترى أن هذه هي (٢) الآية التي يفهم منها انتفاء مشابهة الباري - جل وعز - لمخلوقاته . ثم ان القرآن دخلت فيه الكاف على مثل ، ولو تركنا هذا الظاهر من غير أن نتأوله لكان فيه اثبات مثل الله ، لأنك اذا قلت : ليس مثل زيد شجاع ، اوجبت لزيد مثلاً ، لايساويه شجاع في شجاعته . لكن العلماء فهموا مقصد الآية ، وعلموا أن الكاف زائدة ، كما زادها الشاعر في قوله :

فأصبحوا مثل عصف مأكول .

فأما قول من قال في حد المثليين : انهما كل موجودين ، ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ، ما ثبت للثاني . فانه يعرض في هذا الحد ، لما يجب لكل واحد من المثليين ، ومالا يجوز . ولم يعرض لما يستحيل ، لأنه ذكر صفات النفس . والمستحيل نفى محض لا يصح أن يصرف الى صفات النفس . والذي حدهما بأنهما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل ، عم أحكام العقول الثلاثة . وان كان الذي حده أولاً ، يستغنى عن ذكر المستحيل . لأن أحد المثليين اذا وجبت له

(١) الشورى ١١

(٢) ليست هذه الآية وحدها ، التي تنفي المشابهة فان « ولم يكن له كفوا أحد » معناها : مثلاً أحد . وقوله : « هل تعلم له سمياً » معنى « سمياً » أي مثلاً [انظر أساس التقديس للامام فخر الدين الرازي] ،

صفة ، استحالة أن يخرج عنها . ففي التعبير بالوجوب ، غنى عن ذكر الاستحالة .

وأما الذي قال : أن المثلين هما كل موجودين يسد أحدهما مسد الثاني . فإن هذا قد اعترض [عليه] بأن بياضين إذا قاما بمحلين ثم عدم البياض من أحد المحلين ، وخلق البياض في المحل الثاني على التعاقب . فإن هذا البياض الذي استمر خلق الله له ، لا يسد مسد ذلك البياض المنتفى . لأن البياض المنتفى كان يوجب للجوهر كونه أبيض ، وهذا لا يوجب . مع أن لفظة سد إنما تتحقق في الأجسام ، وليس تحقيقه في الأعراض . وهذا مما يرغب عن هذا الحد ، فيجب الاعتناء بكلا الحدين المتقدمي الذكر . وإذا كان المثلان [هما] اللذان ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما يثبت للثاني ، فيجب أن يكون الخلافان المقابلان لهما ، كل موجود ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني . والتعرض لصفات النفس في المثلين والخلافين تحرر . وحذر من أن يغلط غلط فيظن أن صفات المعاني تقتضي مماثلة واختلافا ، حتى يظن ظان أن الجوهرين إذا قام بكل واحد منهما بياض كانا متماثلين ، وإن قام بأحدهما حركة وبالأخر علم ، كانا مختلفين . إذ هذه صفات معاني لا صفات النفس .

قال الإمام أبو المعالي : « وذهب الجبائي (١) ومتأخرو

المعتزلة : إلى أن المثلين هما الشيئان المشتركان في الخصائص . ثم قالوا : الاشتراك في الخاص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المغللة . وعلى هذا المذهب بنوا كثيرا من الأهواء . »

(١) ابن الجبائي : ط .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباطل الذي يفوه على هذه

القاعدة هو نفيتهم للصفات . وذلك أنهم قالوا : ان المجتمعين في الأخص ، مجتمعان في الأعم . وأخص صفات الباري - جل وعز - القدم ، فلو أثبتنا صفات تقوم بذاته ، لم يصح لنا أن نثبتها الا قديمة . اذ لا يجوز قيام الحوادث به ، ولو أثبتناها قديمة ، لشاركت القديم في أخص صفاته . وكان يوجب ذلك أن تكون آلهة من حيث كان الاجتماع في الأخص مقتضيا للاجتماع في الأعم ، وكان يكون هذا القول منا كقول النصارى بتعدد الآلهة . وسيأتي الرد عليهم في موضعه ان شاء الله .

وهذا الأصل الذي أصلوه من أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاشتراك في سائر الصفات . يبطل عليهم بوجوه : من ذلك : ان ذلك نقيض مذهبهم في امتناع تعليل الواجب . وقد علمنا : ان المشتركين في الأخص ، يوجب لهما التماثل . فاذا وجب التماثل ، فكيف يعلل هذا الحكم مع وجوبه ؟

ذكر الامام أبو المعالي (١) أنه كلم رجلا من المعتزلة والزمه أن ينقض أصله في تعليل الواجب ، أو ينقض أصله في أن التماثل معلل تقيض مذهبهم في امتناع تعليل الواجب . وقد علمنا : ان المشتركين في قال الامام (٢) : فاستأجلني في الانفصال عن هذا السؤال شهرا ، فأجلته شهرا . فلما انقضى الشهر ، طالبتة بالانفصال والجواب . فقال : السؤال لازم لا انفصال عنه ، الا بإبطال أحد الأصلين : اما تعليل الواجب ، واما تعليل التماثل بالأخص .

قال الإمام أبو المعالي : « وهو باطل . فان الأخص (٣) لو

أوجب الاشتراك فيه : الاشتراك في سائر الصفات النفسية ، لامتنع مشاركة

(١) ليس في نص الارشاد المطبوع

(٢) ليس في نص الارشاد المطبوع

(٣) الاشتراك : خ - الأخص : ط

الشيء ، خلافة في صفات العموم . إذ هما غير مشتركين في الأخص .
 وإذا فقدت العلة لزم انتفاء المعلول ، وقد علمنا : أن السواد المخالف
 للبياض (١) بالأخص ، مشارك له (٢) في الحدوث والوجود والعرضية
 وغيرها . فيبطل تعليل التماثل في الصفات بالاشتراك في الأخص «

قال المفكر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله الامام بين

صحيح ، لأن من علل حكما ما ، بعلّة : فانه يقضى بثبوت الحكم مع ثبوت
 العلة ، وانتفائه مع انتفائها . وقد علمنا : أن السواد مخالف للبياض بأخص
 صفاتهما . إذ أخص صفة البياض كونه بياضا ، وأخص صفة السواد كونه
 سوادا . ومع هذا فان صفات العموم لم يختلفا فيهما ، لأنهما اجتمعا
 في اللونية . وهي أقرب الصفات اليها . ثم العرضية ، وهي أعم من
 اللونية . ثم الحدوث ، وهو أعم من العرضية . ثم الوجود وهو أعم من
 الحدوث . فيبطل بهذا ما ادعوه من أن التماثل في الأخص ، موجب
 للتماثل في الأعم . إذ قد وجدنا صفة العموم ثابتة ، مع انتفاء الاجتماع
 في الأخص .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يبطل ذلك : أن الشيء عندهم

يمثل مثله بما يخالف به خلافة . ثم العلم مخالف للقدرة في كونه (٣)
 علما على الضرورة . ومنكر ذلك جاحد لها . وذلك يبطل المصير الى أن
 المماثلة والمخالفة (٤) تقعان بالأخص . والوجه (٥) يعد بطلان اعتبار
 الأخص تعليلا به : أن نقول : لا بد من رعاية جميع صفات النفس في تبين
 المماثلة . وقد بطل التعليل بشيء منها ، فلا شيء (٦) إلا ذكر
 بجمعها «

(١) للبياض : خ - للحركة : ط (٢) لها : ط
 (٣) بكونه : خ (٤) المخالفة والمماثلة : (٥) فالوجه : ط
 (٦) فلا وجه : ط - فلا شيء : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وجه الدليل مما قاله : أن المخالفة

تقع بالأخص ، كما تقع المماثلة به . ثم إن القدرة وجدناها مخالفة للعلم ،
يكون العلم علما ويكون القدرة قدرة ، وقد علمنا أن العلمية ليست أخص
صفات العلم ، ولا القدريّة ليست أخص صفات القدرة ، لأن أخص صفات العلم
الحادث كونه علما متعلقا بمعلوم معين . كذلك القدرة أخص صفاتها : كونها
قدرة متعلقة بمقدور معين . ولم يتوقف كونهما خلافاً على هذا
الأخص ، بل اختلفا بصفات العموم . وإذا لم يصح اشتراك الأخص
ولا التعليل به ، فلا بد من ذكر جميع الصفات خاصها وعامها .

قال الإمام أبو المعالي : « وقد نقضت المغتزلة أصلها . حيث
أثبتوا للباري سبحانه وتعالى إرادة حادثه ، يستحيل عليها القيام بالمحال ،
وقضوا بانها مثل لأرادتنا القائمة بالمحل . وهذا اعتراف بالاشتراك
في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استحالة عند المغتزلة أن
تكون إرادة الباري - جل وعز - قائمة بمحل (١) ، لأنها
لو قامت بمحل ، لكان المحل حياً . إذ الإرادة من الصفات
التي يشترط في ثبوتها الحياة . ولو قامت به ، لرجع حكمها إلى المحل
ولم يرجع إلى الباري - جل وعز - منها [شيء] فقالوا : على هذا يجب أن
تكون قائمة في غير محل ، وإذا تعلقت الإرادة التي لا يشترط فيها
المحل بمراد معين ، وتعلقت إرادتنا المغتزلة إلى المحل بنفس ذلك المراد ،
كانتا مثليتين . فقد تماثلتا مع وجوب المحل لأحدهما ، واستحالة المحل
مع الثانية . وذلك نقض لقولهم : أنه الاشتراك في الأخص يوجب
الاشتراك في سائر الصفات .

(١) قائمة بمحل ، لأنها قائمة لو قامت . . . الخ : ص

فصل

في المثليين والخلافيين

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : هل يجوز

أن يستبد أحد المثليين بحكم عن مماثله ؟ أم هل يجوز أن يشارك أحد الخلافيين خلافة في حكم ما يخالفه ؟ قلنا : هذا السؤال يشتمل على مسألتين : أما الأولى فالجواب عنها : أن الشيء لا يستبد بصفة نفس عن مثله • ويجوز أن ينفرد بصفة معنى وقوعاً ، يجوز مثلها على مماثله (١) • وبيان ذلك بالمثال : أن الجواهر متماثلة لاستوائها في صفات الأنفس • إذ لا يستبد (٢) جوهر من الجواهر بالتحيز وقبول الأعراض • إلى غير ذلك من صفات الأنفس • وقد تختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها في سائر الجواهر • فخرج من ذلك أن اختصاص الشيء ببعض الصفات الجائزة عن (٣) مماثله لا تقدر في مماثله (٤) » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل ما كان من الصفات واجبا لأحد

المثليين ، فإنه يجب للآخر لامحالة • وكذلك ما يجوز على أحدهما يجوز على الثاني • فعلى هذا الجوهران يتماثلان ، إذا وجب لكل واحد منهما التحيز وقبول الأعراض • لكن أحد الجوهرين قد يقوم به سواد ، ويقوم بالآخر بياض • فلا يختلفان لذلك • لأن الذي قام به بياض ولم يقم به سواد ، كان يجوز أن يقوم به السواد الذي قام بمثله ، فليس اختصاص أحدهما بصفة واختصاص الثاني بغيرها ، مما يثبت بينهما مخالفة •

(١) متماثله : خ

(٢) إذ لا يستبد جوهر عن جوهر بالتمييز وقبول الأعراض : ط

(٣) على : ط (٤) مماثله له : ط

قال الإمام أبوالمعالى : « وأما المسألة الثانية التى تضمنتها
السؤال . فالوجه فيه (١) أنه (٢) لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه فى
بعض صفات العموم . فان السواد وان خالف البياض ، فانه مشارك (٣)
فى الوجود وكونهما عرضين لونين الى غير ذلك » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول الامام : « لا يمتنع
مشاركة الشيء لما يخالفه » : يوهـم أن المشاركة فى
صفة العموم قد تصح بين المختلفين . وليس الأمر
كذلك ، لأن من ضرورة الخلاف أن يكونا موجودين . لا بد من ذلك .
اذ لا يصح تقدير المخالفة فى العدم . ثم ان المختلفين قد يجتمعان فى
صفة واحدة وقد يجتمعان فى صفتين أو أكثر من ذلك : فمثال الاجتماع
فى صفة واحدة . كون المخلوق مخالفا لخالقه ، فانهما لم يتجمعا الا فى
الوجود . ومثال الاجتماع فى صفتين : مخالفة الجوهر للعرض ، لانهما
اجتمعا فى الوجود والحدوث . ومثال الاجتماع فى أربعة أشياء : السواد
والبياض والحركة والسكون . اجتمعا فى اللونية أو الكونية والعرضية
والوجود والحدوث . فقد تبين : أن الخلافين وان افترقا فى صفات ،
فانهما يجتمعان فى صفات من صفات العموم . ولا بد من اجتماعهما فى
الوجود . كما تبين .

قال الإمام أبوالمعالى : « وغرضنا من التعرض لهذه
المسألة : انـرد على طوائف من الباطنية (٤) . اذ
زعموا : أنهم لو وصفوا القديم - سبحانه (٥) -

(١) فيها : ط (٢) أن : ط (٣) يشاركه : ط
(٤) الباطنية . حيث قالوا : لا يثبت للبارى - تعالى عن قولهم -
صفة من صفات الاثبات . وزعموا : ط
(٥) سبحانه : خ

بكونه ذاتا موجودا (١) ، لكان ذلك تشبيها له (٢) منهم بالحوادث .
 اذ هي (٣) ذوات موجودات وسلوكوا مسلك النفي فيما سئلوا (٤) عنه .
 من صفات الاثبات . فاذا قيل لهم : الصانع موجود . أبوا ذلك ، وقالوا :
 أنه ليس بمعدوم . وهذا الذي قالوه لا تحقيق له . فانا نقول :
 باضطرار (٥) نعلم أنه ليس بين النفي والاثبات درجة . وهؤلاء ان نفوا
 الصانع اقيمت (٦) القواطع في اثبات العلم بثبوته ، وان اثبتوه لزمهم
 من اثباته ما حاذروه . اذ الجواب يتضمن اثباته . وان
 زعموا : أن الصانع ثابت ، ولكن لانسميه ثابتا [لم يغنهم ذلك (٧)] فان
 التماثل والاختلاف متعلقان بما يثبت عقلا ، دون ما يطلق في اللغات
 والتسميات .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء راموا التنزيه -
 بزعمهم - فخرجوا به الى مالا يعقل . لأن مقتضى
 كلامهم نفي الاختلاف عن الحوادث ، حتى تكون
 كلها متماثلة . لأنها قد اجتمعت في الوجود والحدوث . واذا كان
 التشبيه عندهم يقع بين القديم والحادث بالوجود ، فأخرى وأولى ان
 يقع بين الجوهر والعرض المجتمعين في الوجود والحدوث وبين المختلفات
 من الاعراض المجتمعة في العرضية والحدوث والوجود . الى غير ذلك .
 مما تقدم ذكره . ومن أدى كلامه الى ابطال المختلفات في الحوادث ، فقد
 قال قولاً منكراً ، وضل ضلالا بعيدا .

ثم انهم لم ينحو بتعبيرهم عن الوجود ، بنفي العدم عن تحقيق
 الوجود . لأن المعلوم اذا انقسم الى موجود ومعدوم ، ثم نفي كونه

(١) بكونه موجودا ذاتا : ط (٣) هم : خ

(٢) له : ط (٤) يسئلون : ط

(٥) باضطرار : ط

(٦) اقيمت عليهم الدلائل في اثبات العلم به ، وان ... الخ : ط

(٧) لم يغنهم ذلك : ط

بمعدوماً ، ثبت : أنه موجود لا محالة ، فهم قد جاءوا بمعنى الموجود ، فلم
يغن عنهم تعبيرهم عنه بالنفي شيئاً . لأن الموجود ثابت متحقق ، غير
عنه بيبوت أبو بنفى ، وهم يستلون كما قال الأمام عن الصانع : الموجود
هو ، أم غير موجود ؟ فإن قالوا : أنه موجود ، فقد نطقوا بما فروا منه ،
وان قالوا : أنه ليس بموجود ، أقيم عليهم الدليل - كما سبق - ثم التماثل
والاختلاف صفتان نفسيتان ، يعلمهما العقل ، وهى قضية واحدة .
وأما اللغات والتسميات فلا حكم لها . ألا ترى أن معنى التماثل معقول .
وهو معنى واحد ، وتختلف أسماؤه باختلاف اللغات ، حتى يسميه أهل
اللسان باسم ، ويسميه غيرهم باسم آخر . فلو كان للغات تأثير فى معنى
التماثل ، لتعدد بتعددتها ، وقد علمنا : أنه معنى متحد ، فبطل ما قالوه .



قال الإمام أبو المعالى : « فينان قيل : هينل (١)
تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث
فى الوجود أم تابونه (٢) ؟ قلنا هذا مالا سييل الى
طلاقه . فإن القائل إذا قال : الرب تعالى يماثل الحوادث ، فقد
وصف ذاته ، بالمماثلة . وإنما شارك (٣) القديم الحادث فى حكم
واحد ، فلا وجه لاطلاق التشبيه والتمثيل عموماً . ثم رده الى خصوص
بيل الوجه أن يقال : حقيقة الوجود ، ثبت على وجه واحد [شاهدة
وغائبا (٤)] ، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ماعده » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن التماثل إنما يطلق
« إذا اجتمع المثلان فيما يجب ويجوز ويستحيل . فاما أن يقال : أن

(٢) تابون ذلك : ط

(٤) شاهدة وغائبا : ط

(١) فهل : ط

(٣) يشارك : ط

المتماثلين متماثلان بانهما موجودان • فلا يصح ، لانهما لم يجتمعا في
الوجوب ولا في الجواز ، بل اختلفا فيه • ألا ترى أن الباري - جل وعز -
واجب الوجود ، والجوهر جائز الوجود • وكذلك الجوهر جائز البقاء ،
والعرض مستحيل البقاء • فالذي ينبغي أن يقال : ان الوجود في حق
كل موجود واحد في حقيقة الوجود ، لأن كل واحد منهما ، غير
معدوم ، وأما أن يطلق التماثل على الذي يجب له التماثل في جميع
الصفات ، ثم يقيد بصفة واحدة فلا يجوز إطلاقه •

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : أستم تطلقون كونه
مخالفا لخلق ، وإن كان تشاركه الخوذة في الوجود ؟ قلنا : المخالفة
بين الخلافين لا تجري مجرى المماثلة [فإن المماثلة (١)] من حقيقتها
تساوي المثليين الموصوفين بها في جميع صفات النفس • والمخالفة لا تقتضي
الاختلاف في جميع الصفات • إذ لا تتحقق المخالفة • إلا بين موجودين •
فمن ضرورة إطلاق المخالفة : التعرض لاشتراك المختلفين في الوجود •
فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك في صفات النفس ، لم نطلقها •
والاختلاف ليس من موضوعه التباين في كل الصفات » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا واضح جلي ، لأن المخالفة
صفة اثبات ، فلا بد من أن تكون بين موجودين ، ولا يقال في عدم
القديم - الذي هو محال ، وعدم الجوهر الذي هو جائز ، وعدم الأعراض
الذي هو واجب - : أن هذه الأعدام مختلفة ، ثم حيث كان الاختلاف •
لا يتحقق إلا بين موجودين ، فإذا كان من ضرورة الاختلاف : الاجتماع

(١) فإن المماثلة : ط

فى صفة واحدة ، أو صفتين أو ثلاث ، لم يصح أن يشترط فى المختلفين التباين فى جميع الصفات ، وقد بان بالدليل أنها لابد لها من الاجتماع فى صفة واحدة من عموم صفات الاثبات ، ولم يكن الاختلاف بمثابة التماثل الذى لابد فيه من جميع صفات النفس .

قال الإمام أبوالمعالى : « فإن قال قائل
قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحوادث فى بعض صفات الاثبات . ففصلوا ما تختص الحوادث (١) به من الصفات . وهى استحيل فى حكم الاله . قلنا : نذكر أولا ما تختص الجواهر به . فمما تختص الجواهر به : التحيز . ومذهب اهل الحق قاطبة : أن البارى (٢) - سبحانه وتعالى - يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات . وذهبت الكرامية وبعض الحشوية الى أن البارى - تعالى عن قولهم - متحيز مختص بجهة فوق - تعالى الله عن قولهم - ومن الدليل على فساد ما انتحلوه : أن المختص بالجهات (٣) تجوز عليه المحاذيات مع الأجسام ، وكل ما حاذى الأجسام ، لم يخل من أن يكون محاذيا (٤) لأقدارها ، أو لأقدار بعضها . أو يحاذيها منه بعضه . وكل أصل قاد الى تقدير الاله وتبعيضه ، فهو كفر صراح » .

قال المخسر أبو بكر بن ميمون : تحيز الجواهر بصفة نفسية له ، هو الذى فصله عن القديم - تعالى - لأن الجواهر موصوف ، والقديم موصوف . وهو الذى فصله عن العرض ، لأن العرض مفتقر الى محل يحله ، والجواهر التى فصله عن العرض ، لأن العرض مفتقر الى محل يحله ، والجواهر

(١) ما يختص بالحوادث من : ط

(٢) الله : ط (٣) يجوز عليه المحازاة : ط

(٤) مساويا : ط

يوجد بحيث لا يوجد ، حيث هو جوهر آخر . والمتحيز يختص بمكان معين يكون تخصيصه ، فاستحال في ذات الباري - جل وعز - أن يكون متحيزا ، إذ لو كان متحيزا لخصه بحيزه كون ، والباري - جل وعز - يتقدس عن قيام الأكوان به ، لأن قيام الأكوان بالجواهر ، وسائر الأعراض ، هو الذي عرفنا بحدوث الجواهر . والدليل حكمه أن يطرد ، وأن لم يحكم بانعكاسه ، فإن طردنا الدليل أدى ذلك إلى حدوث الباري ، وقد قام الدليل على قدمه ، وأن لم يطرده وكسرتاه ، لم يكن دليلا ، وكان ماله القضاء بكون الجواهر قديمة . ثم يبطل عليهم قولهم بأن المختص بجهة ، لا بد من أن يحاذي أجساما ، والأجسام إذا تحاذت ، لم يخل أحدها من أن يكون مساويا للثاني أو أكثر منه ، أو أصغر منه . فنقول على هذا : العالم كله جواهر .

فان نقول : إنها مساوية لذات الباري - جل وعز - فقد قضينا لها بمماثلته في القدر . وهذا كفر . وإن جعلناها أصغر منه ، فقد ساوى بعضه بعضا ، لأبعاض منه - تعالى الله عن ذلك - وإن قدرناه أصغر من أجزاء العالم ، فهو مجال من وجهين : أحدهما : ما يقتضيه ذلك من التقدير والتبعيض . والآخر : بأن القلوب قد علمت ، وتحققت أنه لا موجود أعظم من الله ، وإن كنا لانريد بالعظم كثرة الأجزاء . ومن قال : أنه أصغر من العالم ، فقد راغم ما انعقدت عليه قلوب المسلمين من تعظيمه - جل وعلا -

قال الإمام أبو المعالي : «ثم محاذي (١) الأجرام يجوز أن يمسها . وما جاز عليه مماسة الأجرام (٢) ومباينتها ، كان حادثا . إذ سبيل الدليل على حدث الجوهر : قبولها للمماس والمباينة - على ما سبق - فإن طردوا

(٢) الأجسام : ط

(١) ثم ما يحاذي : ط

«دليل حدث الجواهر ، لزم القضاء بحدث ما أثبتوه (١) متحيزا ، وان
نقضوا الدليل فيما ألزموه ، انحسم الطريق الى اثبات حدث الجواهر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « هذا لازم للكرامية على كل
حال ، لأنهم ان سلموا حدث العالم ، لزمهم الحكم بحدث الاله ، وان
لم يسلموه انسحب عليهم طريق العلم بالله لأن الله - جل وعز - لا يعلم
الا بحدوث الحوادث » .

قال الإمام أبو المعالي : « فان استدلوا بظاهر قوله تعالى :
«الرحمن على العرش استوى (٢)» فالوجه معارضتهم بأى ، يساعدونا (٣)
على تأويلها . منها قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم (٤) » وقوله

(١) ما أثبتوا : طه

(٢) يساعدوننا : طه

(٣) الجديد ٤ . ولاحظ :

١ - فى تفسير روح المعانى « وهو معكم أين ما كنتم » مانصه :
« تمثيل لاحاطة علمه تعالى بهم ، وتصوير لعدم خروجهم عنه أينما
كانوا . وقيل : المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية ، والقريظة :
السياق واللاحاق مع استحالة الحقيقة . وقد أول السلف هذه الآية بذلك .
أخرج البيهقي فى « الأسماء والصفات » عن ابن عباس ، أنه قال فيها :
عالم بكم أينما كنتم . وأخرج أيضا عن سفيان الثورى أنه سئل عنها
فقال علمه معكم وفى « البحر » : أنه أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها ،
وأنها لاتحمل على ظاهرها من المعية بالذات ، وهى حجة على منسح
التأويل فى غيرها ، مما يجرى مجراها فى استحالة الحمل على الظاهر .
وقد تأول هذه الآية . وتأول « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض »
ولو اتسع عقله ، لتأول غير ذلك ، مما هو فى معناه « ا . هـ »

.....

٢ - وفي تفسير القرطبي عن الضحاك في قوله تعالى : « أقمن هو قائم على كل نفس بما كسبت » أن القائم هم الملائكة الموكلون ببنى آدم . وعلى هذا الرأي خرجت الآية عن الاستشهاد بها في التأويل أو الأخذ بالظاهر . لأن المؤلف أوردها ليبين أن قائم بمعنى رقيب ومهيمن - على التأويل - لا بالمعنى الجسمي - الظاهر من النص - وهو كما يقوم الناظر على فعلة الحقل .

٣ - وفي تفسير روح المعاني في قوله : « ثم استوى على العرش » أن « الراغب » ذكر أن العرش مما لا يعلمه البشر إلا بالاسم . وليس هو كما تذهب إليه أوهام العامة . فإنه لو كان كذلك ، لكان حاملا له - تعالى عن ذلك - . ومنهم من فيس الاستواء بالاستقرار . وروى ذلك عن الكلبي ومقاتل . ورواه البيهقي في كتابه « الأسماء والصفات » بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها . وذهب المعتزلة وجماعة من المتكلمين إلى أن العرش على معناه . واستوى بمعنى استولى . وذهب الفراء واختاره القاضي إلى أن المعنى : ثم قصد التي خلق العرش . وذهب القفال : إلى أن المراد نفاذ القدرة وتجريان المشيئة واستقامة الملك . لكنه أخرج ذلك على الوجه الذي ألفه الناس من طلوهم واستقر في قلوبهم . قيل : ويدل على صحة ذلك قوله : سبحانه - في سورة يونس : « ثم استوى على العرش » . يدبر الأمر » . فإن « يدبر الأمر » جرى مجرى التفسير ، لقوله : « استوى على العرش » . والقفال يفسر العرش بالملك . ومنهم من يجعل الاسناد مجازيا ويقدر فاعلا في الكلام ، أي استوى أمره . ونقل البيهقي عن أبي الحسن الأشعري أن الله تعالى فعل في العرش فعلا ، سماه استواء ، كما فعل في غيره فعلا ، سماه رزقا ونعمة وغيرهما من أفعاله سبحانه . وحكى الأستاذ أبو بكر بن فوزك عن بعضهم أن « استوى » بمعنى علا . ولا يراد بذلك العلو بالمسافة والتحيز والكون في المكان متمكنا فيه ، ولكن يراد معنى يصح نسبته إليه - سبحانه - وهو على هذا من صفات الذات . وكلمة « ثم » تعلقت بالمستوى عليه ، لا بالاستواء ، أو أنها للنفات في الرتبة . والمشهور من مذهب السلف في مثل ذلك : تفويض المزايا لله تعالى . فهم يقولون : استوى على العرش على الوجه الذي عناه سبحانه ، منزها عن الاستقرار والتمكن . هـ =

.....

٤ - وفي روح المعاني . في « ثم استوى الى السماء » أي قصد
لها وتوجه دون ارادة تأثير في غيرها . من قولهم استوى الى مكان
كذا ، اذا توجه اليه لا يلوى على غيره . وذكر « الراغب » أن الاستواء
متى عدى بعلی ، فبمعنى الاستيلاء ، كقوله تعالى « الرحمن على العرش
استوى » واذا عدى بالی ، فبمعنى الانتهاء الى الشيء ، أما بالذات
أو بالتدبير . وعلى الثاني - الذي هو بالتدبير - قوله تعالى : « ثم
استوى الى السماء »

٥ - وفي روح المعاني . في قوله : « الرحمن على العرش
استوى » كلام طويل نذكر منه : أن الامام الزمخشري قال فيه : لما كان
الاستواء على العرش ، وهو سرير الملك ، لا يحصل الا مع الملك ، جعلوه
كنية عن الملك . فقالوا : استوى فلان على العرش يريدون ملك ، وإن لم
يقعد على العرش البتة . وأن الامام فخر الدين الرازي ، منع الاستواء بالمعنى
الحقيقي ، كما منعه الامام الزمخشري . لاستلزامه الجسمية لله عز وجل .
فان قوله تعالى ، ليس كمثله شيء . عام في نفى المماثلة ، فلو كان جالسا
لحصل من يماثله في الجلوس . وحينئذ يبطل « ليس كمثله شيء » وقد
توسط « ابن الهمام » فقال : يجب الايمان بأنه تعالى استوى على
العرش ، مع نفى التشبيه . وأما كون المراد : استوى :
فامر جائز الارادة لا واجبها . اذ لا دليل عليه . واذا خيف على العامة
هدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه ، من
لوازم الجسمية ، فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء ، فانه قد ثبت
اطلاقه عليه لغة في قوله :

فلما علونا واستوينا عليهم

جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وقال الألوسي : ان طريقة كثيرين من العلماء هي الامساك عن
التأويل مطلقا ، مع نفى التشبيه والتجسيم . وقال الألوسي : ان كلام
امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريقة التأويل ، وكلامه في الرسالة
النظامية مصرح باختياره طريقة التفويض .

٦ - وقوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » فيه الى هذا : وقف .
وفيه هكذا : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » وعلى هذا
اذا استمر القارئ في القراءة . ينقل « والراسخون في العلم » من مرة
ثانية . فيقول : « والراسخون في العلم يقولون : آمنا به » الخ .

تعالى : « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت (١) » فنسائلهم عن معنى ذلك . فان حملوه على كونه معنا بالعلم والاحاطة (٢) ، لم يبعد (٣) منا حمل الاستواء على القهر والغلبة . وذلك سائغ (٤) في اللغة . اذ العرب تقول : استوى فلان على الممالك ، اذا احتوى على مقاليد الملك ، واستعلى على الرقاب . وفائدة تخصيص العرش بالذكر : انه اعظم المخلوقات في ظن البرية ، فنص - تعالى (٥) - عليه تنبيها بذكره على مادونه .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : سد على نفسه باب التأويل ،

سقط لليدين واللفم . فان قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم (٦) » أن أجراها مجر على أنه معنا بالكون والاستقرار ، كان هذا كفر صراح ، فاذا لم يكن لهم بد من أن يحملوا هذه الآية على أنه معنا بالعلم والاحاطة ، لم يبعد أن يحمل أيضا قوله : « استوى على العرش (٧) » أنه قهره . واذا قهر العرش ، وهو اعظم المخلوقات ، فقد قهر ما (٨) سواه .

= والآلوسى فى روح المعانى يجوز الأمرين . الوقف على «الاله» والوقف على «الراسخون» ومثل هذا قول الله تعالى : « لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم ، يوم القيامة ، يفصل بينكم » [الممتحنة ٣] فان الكلام هكذا ١ - « لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة » ٢ - « يوم القيامة يفصل بينكم » فقله : « يوم القيامة » يدخل فى الأول ، لأن الأرحام والأولاد لن تنفع فى يوم القيامة . ويدخل فى الثانى ، لأن الفصل بين الناس هو فى يوم القيامة . وهذا من اعجاز القرآن الكريم .

(١) الرعد ٣٣ وهذه الآية من (ط)

(٢) بالاحاطة والعلم : ط (٣) يمتنع : ط

(٤) سائغ : ط (٥) تعالى : ط

(٦) الحديد ٤ (٧) الاعراف ٤

(٨) لم لا يقال : ان الله يكلم البشر على قدر عقولهم ، حسبما يالفون من عادة ملوكهم ورؤسائهم . مثل كلامه عن نفسه فى مكر الله وغضب الله وأنه نسي المنافقين . وأمثال ذلك ؟ [انظر أساس التقديس للرازى] .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : الاستواء بمعنى الغلبة »

ينبىء عن سبق محاولة (١) ومكافحة • قلنا : هذا باطل • اذ لو انبأ الاستواء عن ذلك ، لانبا عنه القهر • ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ، ينبىء عن اضطراب واعوجاج سابق • والمتزام ذلك كفر •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كيف يصح [ذلك] ممن يعرف أن الله -

عز وجل - يسمى بالغالب • قال الله تعالى : « والله غالب على أمره (٢) » ويسمى بالقهار ، ثم يزعم أن الاستواء بمعنى الغلبة ، ينبىء عن سبق مكافحة ، وذلك لا تقتضيه لفظة القهر ولا الغلبة ؟

قال الإمام أبو المعالي : « ولا يبعد حمل الاستواء على قصد

الاله الى أمر في العرش ، وهذا تاويل سفيان الثوري - رحمه الله (٣) - واستشهد عليه بقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء ، وهي دخان (٤) » ١ والاستواء في هذه الآية : محمول على القصد • لامحالة • فليكن قوله « ثم استوى على العرش (٥) » كذلك (٦) ١

فان قيل (٧) : هلا أجريتم الآية على ظاهرها ، من غير تعرض للتأويل ، مصيرا الى أنها من التشابهات التي لا يعلم تأويلها الا الله ؟ قلنا : ان رام السائل اجراء الاستواء على ما ينبىء (٨) عليه في ظاهر اللسان ، وهو الاستقرار ، فهو التزام للتجسيم • وان تشكك في ذلك كان

(٢) يوسف ٢١

(١) مكافحة ومحاولة : ط

(٤) فصلت ١١

(٣) رحمه الله : ط

(٥) الاعراف ٥٤

(٦) والاستواء ... الخ كذلك : في خ • وبد له في ط : معناه ::

قصد اليها •

(٧) فان قيل : بدلها في خ : قال الامام

(٨) عنه : ط

فى حكم المصمم على اعتقاد التجسيم . وان قطع باستحالة الاستقرار ،
فقد تأول (١) الظاهر ، والذي (٢) دعا اليه من اجراء الآية على ظاهرها
لم يستقم له . واذا ازيل الظاهر قطعاً ، فلا بعد (٣) بعده فى حمل
الآية على محمل قوييم (٤) فى العقول ، مستقيم فى موجب الشرع .
والاعراض عن التأويل حذاراً من مواقع محذور فى الاعتقاد يجر الى
اللبس والايهام ، واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات الى أصول الدين ،
وتعريض [آيات] من (٥) كتاب الله لرجم الظنون . والمعنى بقول الله تعالى
«وأخر متشابهات» : - الآية (٦) - مراجعة منكرى البعث (٧) لرسول
الله ﷺ ، فى استعجاله (٨) الساعة ، والسؤال عن منتهاها وموقعها .
ومرساها . والمراد بقوله تعالى «وما يعلم تأويله الا الله (٩)» : أى
وما يعلم مآله الا الله ويشهد لذلك قوله تعالى : «هل ينظرون الا تأويله»
- الآية (١٠) - والتأويل فيها : محمول (١١) على الساعة باتفاق
الجماعة .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : رد الامام أبو المعالى

على من أبى التأويل (١٢) فى هذه المشكلات ، بأن
المنكر لا يخلو من أحد وجهين : اما ان يحمل الآية على
ظاهرها وذلك قضاء منه بالتجسيم ، واما ان لا يحملها على ظاهرها . فان

(١) أزال : ط (٢) والذي : ط الذى : خ

(٣) بعد : خ - بد : ط

(٤) محمل مستقيم فى العقول ، مستقر فى موجب الشرع : ط

(٥) من : خ - بعض : ط - آيات : زيادة

(٦) الآية : ط - آل عمران ٧ (٧) رسول : خ

(٨) استعجال : ط (٩) آل عمران ٧

(١٠) الآية : ط - الاعراف ٥٣

(١١) يحمل على الساعة فى اتفاق : ط

(١٢) المراد بـ «آخر متشابهات» آيات كثيرة ، ومنها آيات منكرى

البعث . والمراد بـ «وما يعلم تأويله» التأويل : هو التفسير لجميع الآيات

ومنها آيات الساعة .

لم يحملها على ظاهرها فقد ازال الظاهر ، وإذا زال الظاهر ، لم تحمل الآية على مقتضاها ، فقد اتفقنا مع هؤلاء على ازالة الظاهر ، وفضلناهم بأن جعلنا الآية محملا قويما في اللغة ، جائزا في الشرع . فنحن اسعد بالحق منهم ، لأنهم شاركونا في ازالة الظاهر ، وزدنا عليهم بحمل الآية على تاويل يستقيم حملة عليه ، ثم الذين يتأولون يقولون : ان العلماء يعلمون تاويله ، لأن قوله : « والراسخون في العلم » معطوف على الله - جل وعلا - وقد يحمل التأويل على ملك الساعة . قال ذلك أبو اسحق الزجاج . واحتج على ذلك بقوله تعالى : « هل ينظرون الا تاويله (١) »

فصل

في أن الله ليس جسما

قال الإمام أبو المعالي : « صرح طوائف من الكرامية بتسمية الرب - تبارك (٢) وتعالى عن قولهم - جسما . وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول : الجسم هو المؤلف في حقيقة اللغة ، ولذلك يقال في شخص ، فضل شخصا بالعبالة وكثرة تالف الأجزاء : انه أجسم منه ، وانه جسيم (٣) . ولا وجه لحمل المبالغة الا على تأليف (٤) الأجزاء . فاذا انبأ نبأ المبالغة المأخوذة من الجسم (٥) عن زيادة التأليف ، فاسم الجسم يجب أن (٦) يدل على أصل التأليف . اذ الأعلام لما دل على مزية في العلم ، دل العلم (٧) على أصله . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استشهد الامام أبو المعالي

ومائر الأئمة - رضي الله عنهم - على أن الجسم ، هو المؤلف بقول العرب : هذا أجسم من هذا ، اذا قصدوا تفضيله له بكثرة الأجزاء على

- (٢) تبارك : خ
(٤) تالف : ط
(٦) يجب أن : سقط خ

(١) الأعراف ٥٣

(٣) جسم : خ

(٥) على : ط

(٧) العالم : ط - العلم : خ

غيره : دليل صحيح . وذلك أنا إذا قلنا : زيد أعلم من عمرو ، فانا نريد بذلك : أن زيدا أكثر معرفة بالمعلومات على ماهى به ، من هذا . فدلنا هذا على أن العلم معرفة المعلوم على ماهو به . ورد بعض الناس هذا وقال : ان « ابن دريد » ذكر أن الأجسم ليس من كلام العرب ، ولاتقول العرب : هذا أجسم من هذا . والذي ذكروه غلط [فقد] ذكر « يعقوب » ان العرب تقول : تجسمت الرمل اذا ركبت أجسمه . وهذا نص على أن الأجسم يستعمل للمفاضلة ، فاذا ثبت أن الجسم هو المؤتلف ، فان أقل الأجسام ، ما تالف من جوهريين ، واذا تالف جوهريان كانا جسما ، لأن الجسمية مشروطة بالتأليفية . وكلا الجوهريين متالف ، فليكن ايضا جسما ، وهذا امر يطرد وينعكس . اذ بقيام التأليف بالجوهريين ، يكونان جسمين ، كما أن بعدم التأليقيين بينهما لا يكونان جسمين . وهذا حكم العلل ، يوجد الحكم بوجودها وينعدم بعدمها .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم نقول : ان سميتم البارى تعالى - جسما - واثبتتم له حقائق الأجسام ، فقد تعرضتم لأمرين : اما أن تنقضوا (١) دلالة حدث الجواهر ، فان مبناها على قبولها للتأليف والمماساة والمباينة ، واما ان تطردوها وتقصوا بقيام (٢) الحوادث بالصانع » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا القول قد يكرر مرارا . وقاعدته : ان الدليل يجب اطراده ، ولا يكون الدليل العقلى دليلا ، مانم يطرد . واما الأدله الوضعية فلا يفسدها انكسارها . فاذا ثبت ذلك ، وقد تبين أن حدث العالم : ما اتبنى الا على ثبوت الأعراض ، وعلى حدثها ، وعلى استحالة تعرى الجواهر عنها ، وعلى استحالة حوادث

(١) اما نقض دلالة : ط

(٥) بقيام دلالة الحدث فى وجود الصانع : ط

لا أول لها . فإذا كان من أصولها قبول الجواهر للتأليف والمماسه ، فمن حكم بكون الباري - تعالى - جسما متالفا ، فقد قضى بحدوثه ، اذ لو لم يقض بحدوثه لانكسر عليه دليل حدث الجواهر بقبولها للتأليف والمماسه . والمباينة . والقضاء بحدث القديم حكم باستحالتين (١) احدهما : الحكم على القديم بالحدوث . والثاني : أن من قدر حدوثه يجب عليه أن يحكم بنفى العالم ، لأن موجد [هو] القديم الذي لا أول له ، فمن نفى قدمه ، لزمه أن ينفى وجود العالم ، اذ لا يصح أن يعلق وجوده ، بإيجاد محدث لما يفضى اليه قوله من التسلسل . وأما [أن] يقضوا بقدم العالم ، وينسده عليهم ، اذا فرضوا قدمه العلم بوجود الباري - جل وعز - اذ لا يتوصل الى العلم به ، الا بمحدثاته ، فاذا لم تكن له محدثات ، لم يتوصل الى أن يعلمه علما كسبيا .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومن زعم منهم أنه لا يثبت للباري تعالى أحكام الأجسام ، وإنما المعنى بتسميته جسما : الدلالة على وجوده (٢) . قيل لهم : لم تحكمتم بتسمية ربكم باسم ينفي عما يستحيل في صفته ، من غير أن يرد به شرع ، أو يستقرئه (٣) سمع ؟ » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قال الله تعالى : « والله الأسماء الحسنی . فادعوه بها (٤) » فبين - جل وعلا - أن أسماءه ، كلها أسماء ثناء ومدح . والجسم ليس من أسماء المدح ، وكيف يكون من أسماء المدح وهو واقع حقيقة على ما يفتقر الى مقتض ، ويحتاج الى مخصص . ثم ان أسماء الله - تعالى - موقوفة على أذن الشرع . واللغة عندنا لا تقاس ،

(١) باستحالة : ص

(٢) على وجوده . فان قالوا ذلك . قيل لهم ... الخ : ط

(٣) شرع ويستقر به : خ - أو يستقر فيه : ط

(٤) الأعراف ١٨٠

ومن تتبعها علم أن القياس لا يجوز (١) فيها . ألا ترى أن السيف يسمى حساما . وهو مأخوذ من قولك : حسمت ، إذا قطعت ، ونحن لا نسمى السكين وان حسم حساما ، ولا نسمى الرمح وان فعل ذلك حساما . كذلك نسمى المرأة العفيفة حصانا ، لأنها حصنت نفسها عن الريبة ، ولا نسمى كل ما يحصن حصانا ، وكذلك نسمى النجم سماكا [وعيقا] ودبرانا ، لأن هذا سمك ، وذاك عاق ، وذاك دبر ، ولا نسمى كل ماسمك سماكا ، ولاكل ماعاق عيقا ، ولا كل مادبر دبرانا .

مع أن المدعى القياس في اللغة يسمى النبيذ المسكر خمرا ، لأنه خامر العقل كما خامرت الخمر العقل . يقال له : أقاتل العرب أن كل ما خامر العقل يسمى خمرا ، أو لم تقل هذا ؟ فإن قالت ذلك فليس هذا قياسا ، وإنما هو اتباع لكلامها ، وإن لم تقله . فما لنا نتكلم بأن نتحكم في كلامها . ونقول عليها ما لم تقل ؟ هذا يصور عليها .

فإن عارضونا بالمقاييس الفقهية ، وقالوا : إن الشارع : [قال] : « البر بالبر ، والتمر بالتمر والشعير بالشعير ، والزبيب بالزبيب ، والملح بالملح ربا . إلا هاء بهاء » فلم تعديتم هذه الأصناف ، حتى أن بعض العلماء أوجب في كل مقتات مدخر أصل للمعاش غالبا : حكم هذه . وجعل بعضهم كل مطعوم في حكم هذه ، وجعل بعضهم كل مكيل وموزون في حكم هذه ، وجعل بعضهم كل مال في حكم هذه . والشارع لم يذكر إلا مسميات معلومة ؟

فالجواب عن هذا : أن القياس في الفقهيات إنما هو لدلالة قطعية ، وهو اجماع الصحابة ومن بعدهم من الأعصار ، على استعمال القياس في النوازل والوقائع ، وليس عندنا قضية قطعية من واضح اللغة ، تحملنا على أن نقيس في اللغة . وهذا لو طردوه ، لجاز لهم أيضا أن يسموه جسدا (٢)

(١) لا يجوز : ص

(٢) الجسد هو الذي يسمى بزيد وعمر ، مثلا . ل يتميز ، لا أن الجسد هو اسم . وإنما الجسد نوع من أنواع مخلوقة . واعلم : أن الإمام ابن حزم منع القياس في الفقه ، واكتفى بالكتاب والسنة . ونحن نحدد السنة بكونها مفسرة وشارحة .

ثم يزعمون بعد ذلك : أن المراد بكونه جسدا موجود ، وإذا لم يقولوا ذلك ، بأن ينكوصهم عنه : أن إطلاقهم الجهم في حق الله تعالى باطل ، لبطلان إطلاق الجسد عليه - تعالى عن ذلك كله -

قال الإمام أبوالمعالى : « فإن قيل : إذا لم يمتنع تسمية الآلة

بنفسا ، كما دل عليه قوله تعالى (١) : « تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك (٢) » فلا يبعد (٣) تسميته - جسما - قلنا : لا يسوغ القياس فى اثبات أسماء الرب - تبارك (٤) وتعالى - إذ لو ساع ذلك ، لساع مثله فى الجسد - على أن النفس يراد به (٥) الوجود - ولذلك يحسن قول القائل : نفس العرض ، والعرض نفسه - ولا يحسن أن يقول (٦) : جسم نرس - ثم الأصل اتباع الشرع »

(١) فى تفسير الألوسى فى قول عيسى عليه السلام لله عز وجل « تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك » كلام كثير - منه : أن النفس تطلق على ذات الشئ وحقيقته ، وعلى الروح ، وعلى القلب ، وعلى الذم ، وعلى الإرادة - ويفهم من كلام البعض : أنها حقيقة فى الإطلاق على ذات الشئ - ومجاز فيما عداه - وفسر غير واحد النفس هنا بالقلب - والمراد : تعلم معلومى الذى أخفيه فى قلبى ، فكيف بما أعلنه ؟ ولا أعلم معلومك الذى تخفيه ، وسلك فى ذلك مسلك المشاكلة ، كما فى قوله :

قالوا : اقترح شيئا ، نجد لك طبخه

قلت : اطبخوا لى جبة وقميصا

وقال الراغب : يجوز أن يكون القصد الى نفى النفس عنه تعالى ، فكأنه قال : تعلم ما فى نفسى ، ولا نفس لك ، فأعلم ما فيها - كقول الشاعر :

ولا ترى الضرب بها ينحجر

ولو أنه عبر بأن « ما فى نفسك » هو على طريقة المشاكلة - لكان أحسن -

(٣) يمتنع : ط

(٢) المائدة ١١٦

(٥) بها : ط

(٤) سبحانه : ط

(٦) يقال : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله الامام بين صحيح .
 لان هذه الآية اذا كانت [من] متشابهات القرآن . فلا ينبغي أن ينقل .
 الأمر عن موضوعه ، ولا يعبر عنه عن ذلك بعبارة أخرى تقارب الأولى .
 ألا ترى اذا وقع في الشرع « استوى على العرش (١) » فلا يحل لقائل .
 أن يعبر عن استوى بلفظة يكون معناها معنى « استوى » في رأى .
 الكرامية والمجسمة والحشوية . كذلك لا ينبغي أن يجعل بدل النفس .
 الجسم . على أن النفس تطلق على الموجود فعلا . كما تقول : هذا
 نفس الجوهر ، ونفس العرض . ولا يوضع الجسم موضعه .

فصل

في عدم قبول الله للأعراض

قال الإمام أبو المعالي : مما يخالف الجوهر فيه حكم .
 الاله : قبوله للأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث . والرب - سبحانه -
 وتعالى - يتقدس عن قبول الحوادث . وذهبت الكرامية : الى أن الحوادث .
 تقوم بذات الباري (٢) - تعالى عن قولهم - ثم زعموا : أنه (٣) لا يتصف .
 بما يقوم به من الحوادث . وصاروا الى جهالة لم يسبقوا اليها . فقالوا :
 القول الحادث يقوم بذات الرب - سبحانه وتعالى - وهو غير قائل به .
 وانما هو قائل بالقائية . وحقيقة أصلهم : أن أسماء الرب لا يجوز
 أن تتجدد ، ولذلك وصفوه بكونه خالقا في الازل ، ولم يتحاشوا من قيام
 الحوادث به . وتنكبوا اثبات وصف جلى (٤) ذكرا وقولا .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الجواهر تقبل .
 الأعراض بصفات أنفسها . فلما كان قبولها لها ، صفة نفسية ، لم يجز أن تعرى .

(١) الأعراف ٥٤ (٢) الرب : ط (٣) أنهم : خ

(٤) وتنكبوا عن اثبات وصف جديد له ، ذكرا وقولا : ط

عنها . اذ لو عريت عنها ، لخرجت عن صفات أنفسها ، وتبين أيضا :
أن الدليل على حدوث الجواهر هو تعاقب الأعراض الحادثة عليها .

واذا ثبت أن الأعراض حادثة ، وأن الجواهر لاتعري عنها : بان
من ذلك : أنها لاتسبقها . ومالا يسبق الحادث حادث . والكرامية حيث
زعمت : أن الحوادث تقوم بذات الباري - جل وعز - وأنه لايتصف بها ،
ذاهبون الى مذاهب أصحاب الكمون ، الذين يزعمون : أن الحركة في
الجواهر الساكنة كامنة . لأنها تقوم به ، ولا يثبت لها حكم ، ثم ما زعموا
من أن القول الحادث يقوم بذات الرب - سبحانه وتعالى - وهو غير
قائل به ، وانما هو قائل بالقائية . فهو قول يجمع وجوها من الفساد :

أحدها : تصييرهم الباري - تعالى - محلا للحوادث . والثاني :
خزل العلة عن حكمها حتى يوجد القول ولا يكون المحل قائلا به . ثم
قولهم : انه قائل بالقائية . فيقال لهم : ما لقائية التي زعمتم انه قائل
بها ؟ والقائية منسوبة الى القائل . فكيف تسندون كونه قائلا الى القائية ،
والقائية منسوبة الى القائل ؟ وقد جعلتم القائل موجبا للقائية ،
وجعلتم القائية منسوبة الى القائل . فقد قدمتم ما أخرتم ، وأخرتم
ما قدمتم . وبالجمل : فانه لا يتسع عقل عاقل أن يفهم ما قالوه . ثم
من أعظم تنكبهم للحق وقصدهم للضلال ، أنهم لم يبالوا بكون الباري -
جل وعز - محلا للحوادث ، ونزهوه أن يطلق في أسمائه اسم ،
مقتضاه الحدوث . كالخالق والرازق . والذي كان يقتضى حدوثه - وهو
قيام الحوادث به - سلموه . وما يرجع الى وصف الواصف ، وقول
القائل : أبوه . ثم قولهم انه خالق في الأزل : حكم بقدم العالم .

قال الإمام أبو المعالي : « والدليل على بطلان ما قالوه : أنه

لو قبل الحوادث لم يخل عنها - لما سبق تقريره في الجواهر - حيث قضينا
بإستحالة تعريضها عن الأعراض • وما لم يخل عن الحوادث ، لم يسبقها •
وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد سبق بيانه ،

وتقدم تفسيره • وتقرر من قبل : أن الدليل حكمه
الاطراد • فإن طردوا دليلهم في حدث الجواهر ، لزمهم
الحكم بحدث القديم • وإن لم يطردوه وكسروه ، انسد عليهم الدليل
المؤدى إلى حدث العالم • وإذا لم يقم عندهم دليل على حدث العالم ، لم يكن
لهم سبيل إلى العلم بوجود الباري - جل وعز - فلا يصح لهم أن يتكلموا
في حكم من أحكامه ولا في وجه قيام الصفات به : لأن العلم بهذه الأحكام ،
فرع للعلم بوجوده ، وإذا لم يثبت لهم الوجود بكبرهم دليل حدث
الجواهر الموصّل إلى العلم بوجوده - جل وعلا - كانوا متكلمين في فرع
لم يثبت لهم أصله •

قال الإمام أبو المعالي : « ولا يستقيم هذا الدليل على أصول

المعتزلة ، مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض - على
تفصيل لهم أشرنا إليه - ومع (١) اثباتهم أحكاما متجددة لذات الباري
تعالى من الإرادة (٢) الحادثة القائمة به ، لا في محال - على زعمهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة • وأن ظنت أنها تتحقق

في النظر ، وتغمض في الفكر ، فإنهم قد قعدوا قواعد توجب عليهم
أن يقولوا بآراء من قصر نظره ، ولم يعمل (٣) فكره • ولما جوزت طائفة

(١) واثباتهم : ط

(٢) عن الإرادة : خ - من الارادات الحادثة القائمة ، لا بمحال -

(٣) يجحد : ص

على زعمهم - ط

منهم الخلو عن الأكوان ، حتى يكون الجوهر لا يقوم به كون . وأجازت طائفة أن [يخلو] عن الألوان حتى لا يقوم بجوهر لون ، لم يصح لهم مع هذا الاعتقاد : أن يقيموا حجة على الكرامية ، حتى يقولوا لهم : لو قامت به الحوادث ، لم يخل عنها . فإن الكرامية يقولون لهم : إذا جوزتيم أن يخلو الجوهر عن الأكوان ، وأن يخلو عند بعضكم عن الألوان ، فقد سقط عنا الزامكم . إذ لنا أن نقول : يخلو عن الحوادث كما قلتم أنتم : أن الجواهر تخلو عن الحوادث ، ثم أيضا : أن اثباتهم أحكاما متجددة لذات الباري - تعالى - عن الإرادة القائمة لا يمتنع - على زعمهم - يصدهم عن طرد دليل في هذه المسألة ، لم يبعد مثل ذلك في اعتوار أنفس الأعراض على الذات .

ويقول : أن المعتزلة زعموا أن الباري - جل وعز - يخلق ازادات حادثة ، يكون مريدا بها ، فإذا لم يبعد أن يكون مريدا بارادات حادثة ، لم يبعد أن تقوم به الارادات الحادثة . لأن الجوهر إذا كان متحركا بعد أن كان ساكنا ، دل من حدوث الجوهر ، على ما دل عليه قيام الحركة به .

قال الإمام أبو المعالي : « ونقول للكرامية : مصيركم إلى اثبات قول حادث ، مع نفيكم اتصاف الباري به تناقض (١) إذ لو جاز قيام معنى بمحل غائبا ، من غير أن يتصف المحل (٢) بحكمه ، جاز (٣) شاهدا قيام أقوال وعلوم وازادات بمحال ، من غير أن يتصف المحل بأحكام موجبة عن المعاني . وذلك يرد (٤) الحقائق ويجر إلى جهالات » .

(٢) المحل : سقط ط

(٤) يخلط : ط

(١) تناقض : سقط خ

(٣) لجاز : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول الكرامية هذا نحو من قول المعتزلة ، في نفى الصفات . لأن هؤلاء خزلوا الصفة عن الحكم ، فاثبتوا الصفة ، ولم يوجبوا لها حكمها . والمعتزلة خزلوا الحكم عن الصفة ، فاثبتوا الحكم ، ونفوا الصفة . فكلاهما حال ما بين الصفة والحكم . وهذا كما قلناه . سلوك في مسلك أصحاب الكمون . وقد تقدم الرد عليهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول لهم (١) : إذا جوزتم قيام ضرور من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام ألوان حادثة بذاته على التعاقب . وكذلك سبيل الالتزام فيما يوافقونا على استحالة قيامه بهمن الحوادث . ومما يلزمهم : تجويز قيام قدرة حادثة ، وعلم حادث ، بذاته . على حسب أصلهم في القول والارادة الحادثين (٢) . ولا يجدون بين ماجوزوه وامتنعوا منه : فصلا » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي ذكروه صحيح . لأنهم إذا جوزوا قيام حادث واحد بذات الله - تعالى - مع دلالته - لو قام به - على حدوثه ، فما المانع من قيام حوادث غيرها بذاته من لون وكون وعلم وقدرة ؟ هذا ما لا يجدون عن الانفصال عنه مجال .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ونقول أيضا : إذا وصفتكم الرب - تبارك وتعالى - بكونه متحيزا . وكل متحيز حجم وجرم ، ولا (٣) يتقرر في المعقول خلو الأجرام عن الألوان . فما المانع من تجويز قيام الألوان بذات الرب - تعالى - (٤) » .

(٢) الحادثتين : ط
(٤) تعالى : خ

(١) لهم : ط
(٣) فلا : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء حين اطلقوا على الباري - تعالى - التحيز . وكل متحيز قابل للالوان . ف هؤلاء بين امرين : اما ان يجوزوا خلو الجواهر عن الالوان فينسد عليهم الطريق الى اثبات حدوث العالم ، واما ان يقولوا : ان الالوان تقوم بذاته . فيكون ذلك ايضا نقضا لمذهبهم .

فصل

في الدليل على استحالة كون الرب تعالى -

جوهرًا ، والتنقيص على نكت في الرد على النصارى

قال الإمام أبو المعالي : « الجوهر فى اصطلاح الأصوليين (١) هو المتحيز . وقد اوضحنا الدليل على استحالة كون الباري - تعالى - متحيزا . وقد يحد الجوهر بأنه القابل (٢) للأعراض . وقد تبين استحالة قبول الباري - سبحانه (٣) وتعالى - للحوادث » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « من سمى الله تعالى جوهرًا ، قسم الكلام عليه ، وقيل له أقول : انه على حكم الجواهر المتحيزة القابلة للأعراض التى دل قبولها للأعراض على حدوثها ؟ فان زعمتم ذلك كان غاية التناقض . اذ وصفتهم القديم الذى لا أول له بصفات الحادث الذى له أول . وهذا غاية التناقض . وقد سبق بيان ذلك مستوعبا .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن وصف الباري - تعالى - بكونه جوهرًا ، قسم الكلام عليه . وقيل له : ان أردت بتسميته جوهرًا ، اتصافه بخصائص الجوهر ، فقد سبقت الأدلة [على استحالة ذلك (٤)] .

(١) المتكلمين : ط

(٢) بالقابل : ط

(٣) وتعالى : ط

(٤) على استحالة ذلك : ط

وان اردت التسمية من غير وصف (١) بحقيقته وخاصيته ، فالتسميه (٢) تتلقى من السمع . اذ العقول لاتدل عليها . وليس يشهد لهذه التسمية (٣) دلالة سمعية ، ولا يسوغ في شيء من الملل التحكم بتسمية الباري تنقيا (٤) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وسياتي مستوفى : ان

أسماء الله - تعالى - تعبدنا ، بان ندعوه بها ، وكلفنا ان نحصيها ، وكل أمر يرجع الى التكليف ، فانه يستند الى كلام الله - جل وعز - ولا مجال فيه للعقل ، ولا تصرف لغير الشرع . فاذا كانت أسماؤه متلقاة من السمع ، ووجدنا السمع ، يحجزنا عن ان نسميه بما لم يسم به نفسه ، وان كان في معنى ماسمى به نفسه ، حتى نسميه جوادا ، ولا نسميه منجيا ، ونسميه عالما ولا نسميه متبينا للمعلومات فكيف يجوز لنا ان نسميه باسم لامدح فيه . وهو مما لم ينطق به الكتاب ، ولا ارشد اليه الرسول ؟ والأسماء التي تتضمن في حق الله - جل وعلا - مدحا ولاثناء تنزل منزلة الأسماء الأعلام ، التي لا يتمدح بها كزيد وعرو . وهذا ممنوع ، اطلاقه في حق الله في كل ملة وفي كل شرع .

قال الإمام أبو المعالي : « وذهبت النصارى الى ان الباري -

تعالى عن قولهم - : جوهر (٥) ، وانه ثالث . وعنوا بكونه جوهرًا : انه اصل الأقانيم (٦) . والأقانيم عندهم ثلاثة (٧) : الوجود ، والحياة ،

(١) وصفه : ط (٢) فالتسميتان : ط

(٣) التسمية : ط - المسألة : خ (٤) تلقينا : ط

(٥) انه جوهر : خ (٦) للأقانيم : ط

(٧) أقانيم النصارى هي كما يأتي :

أولا : يقول الأرثوذكس - وغالبية نصارى مصر أرثوذكس - ان الله عز وجل هو الخالق للعالم ، كما يقول اليهود والمسلمون . وان الله =

والعلم • ثم يعبرون عن الوجود بالآب ، وعن العلم بالكلمة • وقد يسمونه ابنا • ويعبرون عن الحياة بروح القدس • ولا يعنون بالكلمة : فان الكلام عندهم (١) مخلوق • ثم هذه الآقانيم عندهم (٢) هي

عز وجل الخالق للعالم هو المسيح عيسى بن مريم عليه السلام • أى أن الله انقلب الى انسان هو المسيح • وعلى قولهم هذا ، لاتكون الآقانيم ذوات منفصلة ، لأن ذات الله انقلبت الى ذات المسيح • وانما تكون الآقانيم على = مذهبهم : مراحل لله المتانس • أى أن الله هو الآب - والآب مرحلة ثم لما ظهر الله فى شكل المسيح صار الله ابنا - والابن مرحلة ثانية - ولما قتل المسيح - الذى هو الله فى نظرهم - ارتفع الى السماء • وصار روحا مقدسا - والروح القدس مرحلة ثالثة - فالآقانيم عندهم مراحل لواحد • دخل بطن العذراء بقوة الروح القدس ، وخرج طفلا هو المسيح • ولما كبر المسيح قتل وصلب وارتفع الى السماء • وعن هذا المذهب يقول الله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح بن مريم » [المائدة ٧٢] •

ثانيا : يقول الكاثوليك والبروتستانت - وغالبية نصارى الغرب كاثوليك وبروتستانت - ان الله عز وجل ولد ابنا طبيعيا ، هو المسيح • والمسيح الابن الهى طبيعى لله عز وجل • واليهود والمسلمون يقولون : ان الله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً - أى مثلاً - أحد • ويقولون الكاثوليك والبروتستانت : الروح القدس اله ثالث قائم بذاته • وعلى قولهم هذا تكون الآقانيم ذواتا منفصلة : الله الآب المخلق ، ويجلس بجانبه الله الابن - وهو المسيح - للرزق ، ويجلس بجانبهما : الله الروح القدس للاحياء والاماتة • وعن هذا المذهب يقول الله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : ان الله ثالث ثلاثة » [المائدة ٧٣]

ثالثا : يقول النساطرة : ان مريم ولدت انسانا هو المسيح ، وقد لقيه ابن الله بالطبيعة • فأحبه وعشقه ، ولبس جسده ولازمه • ولما أمسك اليهود المسيح ليقتلوه ، فارقه ابن الله • ولم يقتل معه • ومثل ذلك مثل المصروع الذى يدخل الشيطان جسده ويصرعه • ثم يفارقه ويعود اليه •

(١) مخلوق عندهم : ط

(٢) ثم هذه الآقانيم هي الجوهر عندهم : ط

الجوهر - بلا مزيد - والجوهر واحد والأقانيم ثلاثة . وليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها ، بل هى للجوهر ، فى حكم الأحوال = عند مثبتيتها من الاسلاميين - والحال مثل التحيز للجوهر [وهو حال زائدة على وجود الجوهر (١)] ، ولا يتصف الحال بالعدم ولا بالوجود ، ولكنها صفة وجود . والأقانيم حالة (٢) فى محل الأحوال عند النصارى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أول ما يباين فيه النصارى تسميتهم الاله جوهرًا ، والجوهر هو عندنا المتحيز - على ما سبق - وهم وان لم يحكموا بأن الاله متحيز ، فانهم قد أطلقوا فى حقه لفظًا موهما ، وكذلك تسميتهم ذاته التى هى وجوده وصفته اللتين هما علمه وحياته : أقانيم . تعبير منهم بما لا يفهم منها ثناء ، ولا يعقل منها مدح . وكذلك تسميتهم الوجود أبا ، والعلم ابنا تسمية منافية لما يعتقدون . لانا نعلم أن الأب بالزمان متقدم على الابن . وهم لا يقولون : أن أقنوم الوجود متقدم على أقنوم العلم ، فقد عبروا عبارة تنافى فى الحكم مقصدهم . وهذا من العى فى المنطق . ولو عبر معبر فى حق محدثين مقترنين فى الوجود بأن أحدهما أب ، والآخر ابن ، لكان هذا أسوء خطاب ، وأغث قول .

ثم القاصمة للظهر منهم أن جعلوا هذه الأقانيم فى حكم الأحوال التى لا وجود لها . ثم وصفوها بكونها آلهة . والاله من صفات نفسه أن يكون موجودا . على ما تبين من فضائحهم الشنيعة ، أن قضوا بأن الوجود حال . وهذا وان قالت به المعتزلة . فان المعتزلة بنته على كون الذوات ذوات فى العدم ، فلما سألوا عن أثر القدرة فى الجوهر ، وهو ذات هى العدم . قالوا : أثره الوجود ، وهى حال للذات . فهذا وإن أمكن أن

(٢) حالة : ط

(١) ما بين القوسين من ط

يراجع فيه بقول ، وان كان غير صحيح ، فان ذلك يتمشى فى الحادث .
واما الموجود الذى لا اول له ، فكيف يصح أن يعتقد وجوده حالا ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « وزعموا : أن الكلمة اتحدت بالمسيح

وتدرعت بالناسوت منه . واختلفت مذاهبهم فى تدرع اللاهوت بالناسوت .
فزعم بعضهم : أن المعنى به (١) حلول الكلمة جسد المسيح ، كما يحل العرض
محله . وذهبت الروم : الى أن الكلمة مازجت جسم (٢) المسيح ،
وخالطته مخالطة الخمر اللبن » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا من فضائحهم حين

عبروا عن حلول الكلمة بالمسيح بالتدرع . والتدرع لا يفهم منه الا لبس الدرع ،
فكيف يعبرون عن صفة لا وجود لها ، بل هى تابعة لموجود ، بصفة منطلقة
على الاجسام ؟ ثم تعبيرهم عن ذلك الحال باللاهوت ، هو الحاد فى
اسم الله - جل وعز - وتحريف له . وحق اسم الله العظيم أن لا يعرض
للتصريف ، ولا يحل بصدد التغيير . ثم اطلاقهم على الجزء الانسانى
بالناسوت ، قانه خطأ لا يجرى على حكم التصريف (٣) ، لأن همزة انسان
أصلية ، فليس من حقها أن تحذف فى تصريف هذا الاسم أن يقال : تانست
بالانسان ، فيثبتون الهمزة الأصلية .

قال الإمام أبوالمعالى : « فنقول (٤) : لا معنى لحصركم

الاقانيم فيما ذكرتموه . ويم تنكرون على من يزعم : أن الاقانيم أربعة .

(١) به : ط (٢) جسد : ط

(٣) فنقول لهم : ط

(٤) الناسوت - وهو الجسد - لا يدخله التصريف لأنه من اللفظة

اليونانية ، أى أعجمى غير عربى ■

منها : القدرة • وليس باخراج (١) القدرة من الاقانيم اولى باخراج العلم من الاقانيم • وكذلك ان ساغ المصير الى ان الوجود اقنوم فلا يمتنع عد البقاء اقنوما • ويلزمون السمع والبصر ، على (٢) ماتقدم » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كله بين تحكم النصارى وارسل اقوالهم على غير سداد ، ولا تحقيق ، لأن البارى - جل وعز - كما يتصف بوجوده وعلمه وذاته ، فكذلك يتصف بقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه • وان ذلك كله من صفات قدسه فتخصيص بعض الصفات دون بعض ، قصور فى التنزيه ، ونقص من التقديس • ثم ان الوجود ينقسم الى وجود لا يبقى أكثر من وقت واحد ، وهو وجود العرض ، والى وجود مستمر البقاء كوجود الجوهر ومن حق البارى - جل وعز - أن يكون مستمر البقاء اذ هو واجب الوجود ، فهلا ذكروا البقاء فيما ذكروه ، ولم يقتنعوا فى ذلك بالوجود ، لانقسام الوجود الى مستمر وغير مستمر ؟ وكل ذلك يوضح خبطهم ، ويبين قصورهم •

قال الإمام أبو المعالى : « ونقول لهم : اذ زعمتم أن الكلمة تتدرع بالمسيح وفسرتموه بالحلول [قيل لكم (٣)] : فالعلم المسمى كلمة • هل فارق (٤) الجوهر أم لا ؟ فان زعموا : أنه فارقه ، لزمهم منه (٥) أن يقولوا : لم يكن للجوهر اقنوم العلم ، لما كان العلم (٦) متدرعا بالمسيح وهذا مما يابونه • فان زعموا : أن اقنوم العلم لم (٧) يفارق الجوهر ، استحال مع ذلك حلوله فى جسد المسيح عيسى (٨) -

(١) فليس اخراج •• اولى من اخراج : ط

(٣) قيل لكم : ط

(٢) على نحو : ط

(٥) فيه : ط

(٤) يفارق : ط

(٦) العلم : سقط ح

(٧) لم يفارق : ط - يفارق ؟ ح (٨) عيسى : ط

عليه السلام - مع اختصاصه بالجواهر الأول ، بأنه (١) يمتنع حلول
عرض في جسم ، مع بقاء ذلك العرض في جسم آخر . فإذا امتنع
ذلك في العرض ، فلأن يمتنع ذلك في الخاصية التي تنزل (٢) منزلة
صفات النفس أولى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الزام صحيح ، فان الصفات
لا توجب أحكامها للمحال ، انما توجبها لقيامها بها . فإذا حكموا بأن
المسيح اله بحلول الكلمة به ، فليقضوا بأن الجوهر قد عرى عن الكلمة .
وهذا لو قالوه كان حكما منهم ، بكون الاله غير عالم . وتقدير اله غير
عالم : محال . وان زعموا : أنه مع تدريعه بالمسيح كان قائما بالجواهر ،
وكان الجوهر متصفا به ، فهو قول مالا يعقل . فان العرض كما قالوا هو
موجود وذات . اذا حل بمحل ، لم يجز أن يكون حالا في غيره . فإذا امتنع
ذلك في العرض الموجود ، فلأن يمتنع في صفات النفس اللازمة لها ، أخرى
وأولى . ثم يقال لهم : لو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح ، لجاز أن يتحد
الجوهر نفسه بالمسيح ، ولا فصل في ذلك . وقد منعوا اتحاد الجوهر
بالمسيح [وهو] على ما فيه من المحال . أقل استحالة من اتحاد الكلمة به ، لأن
الجوهر موصوف ، والاتحاد قد يتصف بها الموصوف ، وان كان القديم لا يجوز
اتحاده لكن الكلمة التي هي عندهم في حكم صفات النفس يستحيل عليها
الاتحاد ، لقدمها . ولكونها صفة نفس ، لا يجوز مفارقتها للجوهر ، فقد
تعددت الاستحالة في اتحاد الكلمة به .

* * *

قال الإمام أبو الوفاء العجلي : « ويقال لهم : اذا اتحدت الكلمة
بالمسيح . فهلا اتحد به روح القدس - وهو اقنوم الحياة - فان من حكم
العلم أن لا يفارق الحياة ؟ وكل ذلك يوضح تحبط النصارى » .

(١) فانه : ط - (٢) تنزل : خ .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن العلم شاهدا
مشروطا بالحياة ، حتى لا يصح أن يوجد عالما غير
حي ، فإذا قالت النصارى : أن أقنوم العلم اتحد
بعيسى ، ولم يتحد به أقنوم الحياة . فيقال لهم : لا يكون العالم الا حيا .
فإن قالوا عند ذلك : ان ناسوت عيسى حي ، فيقال لهم : حياة عيسى حياة
حادثه ، فكيف تكون الحياة الحادثة شرطا للكلمة ، وهي قديمة ؟ ولاشئ
أبعد في العقول من تقدير محدث شرطا في قديم . لأن المشروط لا يصح
وجوده الا مع وجود الشرط . والقديم لا أول له . والحادث ما له أول .
فكيف نجعل ماله أول شرطا فيما لا أول له ؟

قال الإمام أبو المعالي : « والرد على الروم في الاختلاط
بمقابلة الرد على أصحاب الحلول . ويخصصون بأن الاختلاط انما يتصف
به الأجرام والأجسام . فكيف وجهه في الأقنوم الذي هو خاصة ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . فانهم لما سئلوا
عن التعبير عن الحلول . قالوا : انه خالط جسمه ومازجه ، كما يخالط
الخمير اللبن ، فمثلوا بجسمين . وهذا باطل من حيث مثلوا ما ليس
بجسم ، ولا صفة قائمة بجسم ، بل هو صفة نفس ، بالأجسام .
ولما ألزم النصارى هذه الشنائع ، ووقفوا على فساد رأيهم في
قولهم : ان الكلمة اتحدت بعيسى ، ولم تفارق الجوهر . وشنج عليهم
هذا . مثلوه بصورة أخرى . فقالوا : انما مثل الاتحاد ظهور نقش الطابع
في الشمع . والنقش لم يفارق الخاتم ، وان كان قد ظهر أثره في الطابع .
وهذا الذي قالوه ، وان دفع عنهم ما يلزم أصحابهم من أن تكون الكلمة
قد فارقت الجوهر ، فان هذا أيضا تمثيل غير صحيح ، فان الخاتم انما
يفعل في الشمع بمماسمة على جرى العادة . وذلك محال في صفة
النفس .

ومنهم من قال : ان مثال الاتصاف ما يظهر فى المرآة من
الشخص . وهذا الذى قالوه أيضا يقسم عليهم . فيقال لهم : ان الناس
اختلفوا فيما يتصور فى المرآة . هل هو شئ زائد عليها ، وعلى الناظر
فيها . أم ليس بزائد ؟ فمن الناس من قال : انه زائد ، وان المرآة يحدث
فيها صورة مثل صورة الرأى . ومنهم من قال : ان تلك الصورة هى
صورة الرأى نفسها . ثم اختلفوا بعد ذلك . فمنهم من قال : انها صورة
الرأى بالأشعة المنعكسة من ناظره فى المرآة ، فتنعكس فيرى نفسه .
وهذا رأى المعتزلة .

وقل اهل الحق : ان الرأى يرى صورته من غير انعكاس أشعة .
فنقول للنصارى بعد ذلك : أفتقولون : ان الله - تعالى - أحدث فى
جسم المسيح أمرا زائدا على ما كان عليه ؟ فهذا لا ننكره . فان الله خلق
فيه النبوة والصدقية . وان زعمتم : انه لم يحدث فى جسد المسيح شئ
كما لم يحدث فى المرآة شئ عند ترائى الرأى فيها . فيقال لهم ، فما هذا
الأثر ؟ ولم استحق عيسى عندكم أن يكون الها . وقد مثلتموه بالمرآة والمرآة
لم يوجد فيها شئ ؟ وانما رأى الناظر فيها نفسه وشخصه . فشخصه عند
النظر الى المرآة ، كشخصه قبل نظره فيها . فلتكن الكلمة عند اتحادها
بالمسيح ، كحالها قبل ذلك . ولا يكون فى عيسى أثر منها .



« وقال الإمام أبو المعالي : » ومما يصعب موقعه عليهم ان

نقول : بم تنكرون على من يزعم أن الكلمة اتحدت بموسى - عليه
السلام - ولذلك كان يقلب العصى شعبانا مبينا ، ويفلق البحر فلقا (١) .
كالأطواد (٢) الى غير ذلك من آياته - عليه السلام (٣) - والذى

(١) أفلقا : ط (٢) كالأطواد : ط (٣) عليه السلام : ط

نحلوا (١) [فاسد معتقدهم] (٢) من أجله : ما ظهر على يد عيسى -
عليه السلام - من إبراء الأكمه والأبرص وأحياء الموتى بأذن الله . فإذا
عروضوا بآيات غيره من الأنبياء - عليهم السلام - اضطربت مذاهبيهم ،
ولم يرجعوا إلى محصول «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تأدى أصلهم أن الاتحاد لم يقع

إلا بالمسيح - عليه السلام - قالت النصارى : الدليل على أن الكلمة اتحدت
بالمسيح : وجودنا أفعالا على يد المسيح ، ينفرد الله - جل وعز - بها .
كأحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص . والحياة إنما هي خلق لله -
جل وعز - لا يكتسبه المخلوقون . فإذا عروضوا بآيات سائر الأنبياء .
فقليل لهم : العصى قد كانت جمادا في يد موسى - على نبينا وعليه السلام -
ثم حلتها الحياة وصارت ثعبانا . وقد كان البحر على تموجه المعهود
فيه ، ثم صيره الله فرقا ، كالأطواد . أفقولون : إنما ظهر ذلك على يد
موسى حين اتحدت به الكلمة ؟ وهم لا يقولون ذلك . فتبين بذلك بطلان
قولهم . ثم إن المعجزة هي خلق الله - جل وعز - قصد بها أفهام الخلق :
أنه مصدق لنبيه ، فحق المعجزات في جنب عيسى - عليه السلام - كحقها
في جنب سائر الأنبياء - صلوات الله عليهم -

قال الإمام أبو المعالى : « مذهبيهم : أن الأقانيم إلهة .

والنصارى مع اختلاف فرقها مجمعون على التثليث . فنقول لهم : كل
أقنوم لا يتصف عندكم بالوجود [على حياله . فكيف يتصف بالالهية ؟] (٣)

(١) انحطوا : ط (٢) فاسد معتقدهم : ط

(٣) على حياله . فكيف يتصف بالالهية ؟ : ط

وسنقيم واضح الأدلة : على أن الباري (١) - تعالى - يجب أن يكون
حيا عالما قادرا . فلو كان أقنوم العلم الها ، لوجب أن يكون حيا
عالما (٢) قادرا «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مما سبق بيانه إذ تقدم :
أن الاله حقه أن يكون حيا موجودا ، لأن كونه موجودا ، أعم من كونه
الها ، والصفات العامة إذا انتفت ، انتفت الصفات الخاصة . ألا ترى
أنا إذا نفينا اللون نفينا السواد لا محاله . فمن زعم أن أقنوم الكلمة
غير موجود - وهى اله - فقد أبطل هذا القانون . وهو اثبات الأخص
مع نفى الأعم .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم يقال لهم : هلا جعلتم الالهة
أربعة : الجوهر والوجود والحياة والعلم ؟ لولا الركون الى محض التحكم
فى الدين » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا عددوا جوهرًا واحدًا ،
وثلاثة أقانيم . فقد ربعوا ، لا محالة . ثم انهم مع هذا التعدد لم يجعلوا
للجوهر الموصوف بالأقانيم ، حكم الالهية ، وأثبتوها للأقانيم التى هى
صفات نفس الجوهر . ولو عكسوا الأمر فثبتوا الالهية للموصوف دون
الصفات لوافقوا الحق .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم أطبقت النصارى على أن المسيح
اله [وأنه ابن الاله] (٣) واتفقوا على أنه لاهوت وناسوت . وهذه

(١) الباري : خ - الاله : ط (٢) عالما : سقط ط

(٣) وأطبقت على أنه ابن : ط

مناقضات ، فان اطلاق اسم الاله تمحض حكم الالهية • وليس المسيح
الها محضا • ثم اطلقوا (١) أن المسيح صلب • ولما روجعوا قالوا :
المصلوب الناسوت • والناسوت المحض هو (٢) المسيح • ويعتضد الرد
عليهم باثبات الوجدانية • وفيما قلناه أكمل مقنع «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاله لا يتطرق اليه القصور

من وجه من الوجوه • والمسيح ان كان الها ، فمحال أن يصلب • وان
كان انسانا يجوز عليه مايجوز على الاناسى ، فليس بآله ، وادعائهم
أنه لاهوت وناسوت ، لا يخلصهم مما يريدونه ويقصدونه • فانه ان كان
لاهوتا تنزه عن كل نقص وقصور ، ولم يجز أن يكون ناسوتا • اذ اثبات
الناسوتية واللاهوتية له محال • لأن فى ضمن ذلك هو قاصر ، غير قاصر
ثم اذا صلب ناسوته فلم يصلب عيسى اذن - عندهم - لأن الناسوت المحض
ليس عيسى ، وانما عيسى ناسوت متدرع بلاهوت • واثبات الوجدانية
يبين بطلان دعاويهم ، ويبطل ما أتوا به من تموهاتهم •

(٢) ليس هو : ط

(١) اطلقوا على : ط

بَابُ

العلم بالوحدانية

قال الإمام أبوالمعالى : « الواحد فى اصطلاح الأصوليين

هو الشئ الذى لا ينقسم • ولو قيل : الواحد هو الشئ • لوقع (١)
الاجتزاء والاكتفاء به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التعبير بالواحد عن الشئ

الذى لا ينقسم ، أولى من التعبير عنه بالشئ • لأن الشئ هو الموجود
والموجود كما يقع على الموصوف ، كذلك يقع على الصفة • ونحن اذا قلنا فى
العرض • هو شئ • لا يعطينا هذا اللفظ ، امتناع الانقسام ، لأن العرض
لا يقبل اذا الانقسام •

قال الإمام أبوالمعالى : « فالرب (٢) - سبحانه وتعالى -

موجود فرد ، متقدس عن قبول التبعض والانقسام • وقد يراد بتسميته
واحدا : أنه لا مثل له ، ولا نظير »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وحدانيته انما تصح لمن

علم أن البارى - تعالى - يستحيل عليه الانقسام • وأن لا مثل له
ولا نظير • تقول العرب : فلان واحد عصره • أى لا نظير له فيه • وكذلك
أيضا لا يتم العلم بالوحدانية الا لمن علم أن البارى جل وعز - هو الذى
يلجا اليه فى النوازل ، ويوجد عند الشدائد • تقول العرب : انت واحد

(١) لوقع الاكتفاء بذلك : ط (٢) والرب : ط

لمن تعتصم به . فاعتقاد انتفاء الانقسام يؤمن من كفر الجسمة ،
واعتماد انتفاء المثل والنظير ، يؤمن من كفر المشبهة ، واعتقاد الوجدانية
فيه بأنه الذى يلجأ اليه فى الأمور ، يؤمن من ضلالة القدرية .

قال الإمام أبوالمعالى : « ويترتب على اعتقاد حقيقة

الوجدانية : ايضاح الدليل على أن الاله ليس بمؤلف ، اذ لو كان ذلك (١)
- تعالى الله عنه وتقدس - لكان كل بعض قائما بنفسه ، عالما حيا
قادرا . وذلك تصريح اثبات بالهين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الغرض من ذلك ينبئ على

أن حكم العلم يختص بما قام به . وكذلك القول فى جملة المعانى الموجبة
أحكاما بما قامت به . ولو قدر مقدر بعضين ، وحكم بقيام العلم والقدرة
بأحدهما . فهو الاله . والزائد عليه قديم ، على هذا التقدير غير متصف
بأوصاف الالهية . وذلك مما نوضح إبطاله فى آخر هذا الباب .

والبارى - تعالى - لا يجوز أن يكون مؤلفا . لأن الاله هو الحى
العالم القادر ، فلو قد رناه - جل وعز - متالفا . لقام بجزء واخذ حياة
وعلم وقدرة ، ثم يكون ذلك المحل الذى قامت به الحياة والعلم والقدرة ،
هو الاله . لأنه الحى القادر العالم ، لأن حكم العلم أن يرجع الى المحل
حكمه الذى قام به . وكل محل لم يقم به علم ، فليس بعلم . وكذلك
سائر الصفات .

ومن زعم من المعتزلة : أن العلم يقوم بجزء من العالم ، وتكون
الجملة عالمة بذلك العلم ، فهو باطل . لأنه يلزم منه أن يكون العلم قائما
بزيد . ويرجع الحكم الى عمرو . ومن زعم أن يد زيد عالمة ، فقد
أبعد فيما قال .

(١) كذلك : ط

وكما لا يصح أن يكون المحل متحركا دون وجود الحركة به ، فكذلك لا يصح أن يكون المحل عالما مع امتناع قيام العلم به . ولو قدر الجسم أن الجزء الذي قام به العلم من الاله . هو الحى العالم القادر ، وسائر الأجزاء ليست كذلك . فان هذا يبطل عليهم . فانا نقول : ان وجود الحوادث ، دلتنا على قدرة ، أثرت فى خروجها من العدم الى الوجود . ووجودنا اياها محكمة متقنة دلنا على وجود العلم بالله - جل وعز - ووجودنا اياها مختصة بأوقات وبهيئات ، تدل على اثبات ارادة الله - جل وعز - فالعالم انما دلنا على وجود اله عالم قادر مريد . ولا بد أن يكون حيا . واما اثبات ما ليس بحى ولا عالم ولا قادر ولا مريد ، فادعاء وجود ما لا دليل عليه . وسيأتى وجه الرد عليه فى آخر الباب .

قال الإمام أبوالمعالى : « فاذا (١) اتضح المراد من حقيقة

الوحدانية ، على المجسمة (٢) فالمقصود من عقد هذا الباب : ايضاح الدليل على أن الاله واحد . ويستحيل تقدير الهين . والدليل عليه : أنا لو قدرنا الهين وفرضنا الكلام فى جسم ، وقدرنا من أحدهما ارادة تحريكه ، ومن الثانى ارادة تسكينه ، فتتصدى لنا وجود مستحيلة كلها (٣) . وذلك أنا لو فرضنا نفوذ ارادتيهما ووقوع مراديهما . لأفضى ذلك الى اجتماع الحركة والسكون فى المحل الواحد . والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل . ويستحيل أيضا أن لا تنفذ ارادتهما . فان ذلك يؤدي الى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما . ثم مآله : اثبات الهين عاجزين ، قاصرين عن تنفيذ المراد . ويستحيل أيضا الحكم

(٢) الجملة : ط

(١) فاذن : ط

(٣) كلها مستحيلة : ط

ينفذ إرادة أحدهما دون الثاني . إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته
وسندل على استحالة ثبوت قديم عاجز »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم في صدر الكتاب أن

الجواهر لا تخلو عن قبيل من الأضداد الأعراض . وعلم بالضرورة : أن
الضدان لا يجتمعان . وتحقق أيضا : أن الله إنما يطلق على كامل
الوجود . فإذا تقررت هذه الصفات . قلنا : هذان الالهان المقدران ،
إذا أراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه ، فلا يخلو الأمر
من هذه الوجوه الثلاثة :

أما أن ينفذ مرادهما (١) . وهو محال . من جهة واحدة وهو اجتماع
الضدين . أولا يوجد مرادهما . وهو محال من وجهين : أحدهما : خلو
الجوهر عن الحركة والسكون ، والثاني : اثبات الهين عاجزين . وقد تقدم
أن الله كامل الوجود ، والعاجز القاصر ليس بكامل الوجود . وأما أن
تنفذ إرادة أحدهما ولا تنفذ (٢) إرادة الثاني . فإن كان الأمر (٣)
كذلك ، أدى إلى قصوره [إذ] لم تنفذ إرادته . والقاصر يستحيل عليه
الالهيّة .

وهذا هو دليل القرآن . قال الله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد ،
وما كان معه من اله . إذن لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على
بعض (٤) » لأن الالهيّة . وهى كمال الوجود ، تقتضى أن لا يكون قصور
هنا لك ولا عجز . وقال تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (٥) »
وقال عز من قائل : « ولو اتبع الحق أهواءهم ، لفسدت السموات
والأرض (٦) » وهذا الفساد يكون بالأوجه التى ذكرناها . لأن اجتماع
الحركة والسكون محال . وعرو المحل عن الحركة والسكون ، مؤذن بعدم

(٢) أن تنفذ : ص

(٤) المؤمنون ٩١

(٦) المؤمنون ٧١

(١) ينفرد مرادهما : ص

(٣) إلى كذلك : ص

(٥) الانبياء ٢٣

المحل . لأن استمرار بقاء الجوهر ، انما يكون بتعاقب الأعراض عليها
أولا . وما لم تتعاقب ، استحال أن توجد هي أو يوجد فيها اجتماع
الضدين .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : رتبتم هذه الدلالة على

اختلاف ارادتي القديمين . فبم تنكرون على من يعتقد قديمين ، يريد
كل واحد منهما ما يريده الآخر ؟ قلنا : هذه الدلالة انما (١) تطرد (٢)
على تقدير الاختلاف ، كما قررنا . وهى جارية ايضا على تقدير الاتفاق
فان ارادة تحريك الجسم من احدهما [مع ارادة الثانى
تسكينه (٣)] ممكنة غير مستحيلة . وكل ما دل وقوعه على الحدوث (٤)
والاتصاف ببعض القصور ، دل جوازه على مثله . والدليل عليه : أن من
اعتقد جواز (٥) قيام الحوادث بالقديم - سبحانه وتعالى (٦) - ملتزما
ما يفضى (٧) به الى الحكم بحدثه ، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث
به ، وقوعا وتحققا . والجارى من أحد (٨) المحدثين فى تنفيذ ارادته ،
المتعرض (٩) لأن يمتنع (١٠) عرضة للنقص ، كالمعدول (١١) عما
يريد (١٢) حقا تسوية (١٣) بين من يجوز ضده ، وبين ما اتفق رده «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الارادة لما كان حكمها أن

يتخصص بها حادث معين ، بحال معينة ، وزمان معين ، صح فى الارادة

(٢) مطردة : ط

(١) انها : خ

(٣) مع ارادة الثانى تسكينه : سقط خ (٤) العجز : ط

(٦) سبحانه وتعالى : خ

(٥) جواز : سقط خ

(٨) أحد : ط

(٧) به : سقط ط

(١٠) يمتنع : ط

(٩) المتصدى : ط

(١٢) يريده : ط

(١١) كالمصدود : ط

(١٣) بتسوية : ط

القديمة تعلقها بكل حادث ، فاذا فرضنا قديمين ، وقدرنا جسما واحدا ،
فأراد أحدهما تحريكه ، ووافقه الثانى على ذلك . فانا نعلم : أن ارادة
الثانى ، تسكين الجسم فى الوقت الذى أراد الآخر تحريكه فيه ، ممكن
لا محالة .

لأن هذا الفعل فعل متجدد ، والارادة حكمها أن تتعلق بكل
متجدد . وإذا حكمنا بأنه ممكن أن يخالفه فدلالة القصور تصح
مع امكان الخلاف ، كما تصح مع وجود المخالفة . وبين ذلك : أن البارى
- جل وعز - لا تقوم الحوادث بذاته . ولو اعتقد معتقد أن قيام الحوادث
به جائز ، وأن لم يقع ، لكان يلزمه من الحكم بحدوث الاله ، ما يلزم
من زعم أنها تقوم بذاته . ثم أكد ذلك بأن قال : ان الساعى الى تنفيذ
مراده ، وقد علم أنه متعرض فى ذلك لأن يصدر ويصرف عن فعله ،
محكوم عليه بالقصور ، مالم يقع رده ولاصده . وقد صار امكان القصور
منه بمنزلة رده عما أراده .

ومثل [بعض] الأئمة فى هذا مثالا . فقال : لو أن ليثا هصورا يساوره
أرنب ضعيف . وكانت تلك المساورة بمحفل من الناس ، لعلموا (١) أن
الأرنب مقهور مغلوب وأن لم تقع الغلبة . وذلك لامكان الغلبة ، حتى
يكون امكان الشيء . حكمه حكم حصول الشيء .

وقد ذهب بعض الملحدین الى الطعن فى هذه الدلالة . قالوا نجد
أمرا يدل وقوعه على مدلول ما . ولا يدل الامكان من أن لا يقع على نقيض
المدلول الأول . قالوا : وهى معجزات الأنبياء . قالبارى - جل وعز -
إذا قلب العصا ثعبانا ، فانا ندل على أن الذى قلبت له العصا ثعبانا ،
صادقا فى دعوى النبوة . وقد يمكن أن يخرق الله تلك العادة ويقلب
العصا ثعبانا ، على يد كاذب . ولو أطلقها على يد كاذب ، لكان ذلك

(١) ليعلموا : ص

طعنا في دلالتها على المعجزة . فقد صار امكان خلقها على يد الكاذب لا يتنزل منزلة وقوعها على يديه . وهذا الذي قالوه باطل . فان المعجزة تنزل منزلة قول الله - تبارك وتعالى - للعباد : « صدق عبي »
 فاذا صح أن المعجزات تنزل منزلة تصديق الله - جل وعز - للنبي ، علم بعد ذلك أنها لا تجوز أن تظهر على يد كاذب . وان ذلك محال غير ممكن . لأن الله - جل وعز - صدق به لذاته .



قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : بم تنكرون على من يزعم ان اختلاف القديمين في (١) الارادة غير جائز ولا واقع ؟ قلنا : لو قدرنا انفراد احدهما . لما (٢) امتنع في قضية العقل ارادته تحريك الجسم في الوقت المفروض . ولو قدرنا انفراد الثاني لم تمتنع ارادته تسكينه . فلا (٣) توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى ، تغيير احكام صفاتها ، فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما من قال : ان القديمين لا يجوز أن يختلفا في الارادة . فانه يقال له : ان الارادة كما تقدمت مشيئة لم تجدد ، فاذا قدرنا انفراد كل واحد منهما ، فيجوز منه عند الانفراد أن يريد مرادا آخر لا يريده عند الاجتماع . اذا اجتمع . قيل : لما أوجب أحدهما تغيير حكم ارادة الثاني . وقد كانت ارادته مسترسلة متسحبة على المرادات . فما بالها في حال الاجتماع ، قصرت عن ذلك ؟ وهذا أشنع وأبلغ في التمانع ، وأدل على القصور من فرض قديمين ،

(٢) . لما : ط لا : خ

(١) من : خ

(٣) ولا : ط

«مختلفى الارادة - على ما سبق فى الدليل الأول - لأن ذلك التمانع انماصور
فى الفعلين . واذا قضينا أن أحد القديمين منع استرسال ارادة القديم
الثانى ، فقد صرفنا التمانع الى نفس الذات ، والى مايقوم بها . وهذا
أدل على القصور ، وأدعى الى النقص ، مع ما فيه من الفساد . لأن
الارادة القديمة لا تتأثر ، ولا يتغير حكمها . فكيف صير هؤلاء الارادة
القديمة ، يتغير حكمها فى حال وجود القديمين ، عن حالها ، فى تقدير
انفراد القديم ؟

ثم يقال لهم : بم تغيرت الارادة ؟ أب نفس القديم أم بارادته ؟ فان
قالوا بنفس القديم قيل : هذا محال . لأن ذات القديم لا تؤثر فى صفة
القديم الثانى . اذ لا اختصاص لها بها ، وان زعم أن ذلك انما هو
بالارادة . فهو محال . لأن الارادة المفروض تغيرها قديمة ، والارادة
انما تتعلق بمتجدد - على ما سبق - فبطل ذلك من كل وجه .

قال الإمام أبوالمعالى : « وقال (١) بعض الحذاق : غايتنا
فى دلالة التمانع : امتناع وقوع مرادين (٢) واثبات قديمين على قضية هذا
السؤال ، يفضى الى منع مايجوز لكل قديم ، لو قدرنا انفراده . وذلك
أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نقول : ان التعجز والقصور فى

حق القديمين ، لو لم يقع كل واحد منهما ما أراده من فعله ، أو قصور
أحدهما ان وقع ما أراد الآخر ، ولم يقع ما أراد هو ، كان مفروضا فى

(١) وقال : ط - قال : خ

(٢) مرادين : ط مراد : خ

فعل من الأفعال ، فاما صرف ذلك التمام الى صفات الذات . ، حتى يكون تقدير انفراد كل واحد منهما ، يجوز وقوع أفعال منهما . فاذا وجدا مجتمعين ، صار ذلك الذي كان يجوز منهما ممتنعا مستحيلا ، فقد اجتمع في هذا مع القصور ، باثر القديم . والقديم لا يجوز أن يتاثر بحال .

قال الإمام أبو المعالي : « ولا تستمر هذه الدلالة على أصول

المعتزلة ، مسح مصيرهم الى أنه يقع من العباد مالا يريد الله الرب - تبارك (١) وتعالى عن قواهم - ولا يتضمن ذلك عندهم : الحكم بقصوره . فان قالوا : الرب - تبارك (١) وتعالى - قادر على الجاء الخلق الى ما يريد (٣) . قيل : مراده عنكم أن يؤمن [من يؤمن] من (٤) العباد على الاختيار ، ايماننا مثابا عليه ولا يريد منهم ايماننا هم (٥) اليه ملجئون ، وعليه مكرهون . فالذي يريد لا يقدر على ايقاعه ، والذي نقدر عليه لا يريد (٦) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن المعتزلة

قسموا أفعال العباد على ثلاثة أقسام : منها جنس وهو ما أمر المكلفون به . وهذا النحو مراد الله تعالى . وقبيح . وهو ما نهى عنه العباد . وهذا غير مراد الله - جل وعز - وقبيح مباح ، يجوز فعله ، ويجوز

(١) تبارك وتعالى : سقط ط

(٢) تبارك ، و : سقط ط

(٣) ما يريد : ط

(٤) من : سقط ط

(٥) وهم : ط

(٦) لا يريد : ط

تركه . وهذا ليس بمراد الله ولا مكروه له . فاذا قالوا : ان الكفر وسائر مانهى الله عنه اذا وقع من الكفار والعصاة ، والله - جل وعز - لا يريد ، ثم لم ينسبوه بذلك الى القصور . فهلا قالوا : ان القديمين اذا اراد احدهما ضد ما اراد الآخر ، فواجد ما اراد احدهما ولم يوجد ما اراد الثانى . فلا يدل ايضا ذلك على القصور ، كما لم يدل فى المسألة الاولى . وتبطل ايضا دلالة التمانع . وهذا الذى موهوا به وظنوه انفصالا عن السؤال ، ليس بانفصال على الحقيقة . فان الله - تبارك وتعالى - اذا ألجا الخلق الى فعل ما يريد ، ففعلوه ، لم يكن ذلك الفعل مراد الله - تعالى - لأن ذلك الايمان ايمان لا يثاب عليه المؤمن ، وانما يثاب على ايمان يكتسبه . الذى قدر عليه - جل وعز - من الايمان الذى اضطروا اليه لم يردده . والذى اراده من الايمان الذى يكسبونه لم يقع منهم .

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد أضرب شیوخ المعتزلة عن دلالة التمانع . لما ذكرناه . وهى المقصودة (١) فى نص قوله تعالى : « لو كان فيهما الا الله ، لفسدتا (٢) »

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : لما كانت الدلالة منصوطة فى القرآن ، تيمن العلماء بها . وزينوا تأليفهم واوضاعهم لدلالاتها ، فكل من صد عنها أو دفعه رأيه المأفون عنها ، فانه مغبون الرأى ، خاسر الصفة .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل (٣) : اسندتم الدليل على الوحدانية الى استحالة ثبوت قديم عاجز . وانتم بالدليل على ذلك ، مطالبون . قلنا : لو قدرنا قديما عاجزا ، لكان عاجزا بعجز (٤) قديم قائمه به

(١) المنصوطة : ط

(٢) الانبياء ٢٢١

(٣) قد أسند ثم : ط

(٤) لكان عاجزا : سقط خ

والعقل يقضى باستحالة العجز القديم ، لأن من حكم العجز ، أن يمتنع به (١) من إيقاع الفعل الممكن في نفسه . ولو أثبتنا عجزا قديما ، لجرنا ذلك الى الحكم بإمكان الفعل أزلا ثم القضاء بأن العجز مانع منه ، وبإضطرار نعلم : استحالة الفعل أزلا وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير حركة قديمة . إذ الحركة لا بد أن تكون مسبقة بكون في مكان . ثم تكون الحركة انتقالا منه «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام استحالة فرض العجز قديما ، لأن العجز اذا كانت حقيقته ما يمتنع به وقوع الفعل الممكن ، ووقوع الفعل الممكن لا يصح في الأزل ، لأن الفعل هو الحادث ، والحادث ما له أول ، والقديم لا أول له . فاذا كان العجز يمتنع به وقوع الفعل الممكن ، بين أنه لا يصح أن يقع أزليا ، ثم بين ذلك باستحالة وقوع الحركة أزلية . لأن حقيقة الحركة الانتقال والانتقال من ضرورته فرض مكانين . مكان منتقل منه ، ومكان منتقل اليه . فسبق المتمكن في المكان المنتقل منه ، يمنع كون الحركة أزلية . إذ الأزلي هو الذي لا أول له . وهذه الحركة قد تقدمها سكون ساكن في مكان . وماسبق بموجودة استحالة أن لا يكون أزليا .

قال الإمام أبو المعالي : «فان قيل : ما ذكرتموه ينعكس عليكم في اثبات القدرة القديمة . إذ القدرة (٢) تقتضي تمكنا من الفعل ، فالتزموا من اثبات القدرة القديمة (٣) الحكم بإمكان فعل أزلي . قلنا : ليس من حكم القدرة ، التمكن بها ناجزا . إذ لو قدرنا شاهدا قدرة

(١) من : خ

(٢) القدرة القديمة : ط

(٣) الأزلية : ط - القديمة : خ

باقية ، واعتقدنا ذلك مثلا ، فلا يمتنع تقدمها على المقدور ،
ويمتنع (١) منع القادر من مقدوره مع استمرار قدرته . فوضح بذلك :
انا لا نشترط مقارنة اماكن وقوع (٢) المقدور للقدرة . ويستحيل من
كل وجه التمكن من الفعل مع العجز عنه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بيان ما قال رحمه الله : ان
القدرة لا تتقاضى مقدورها ، تقاضى العجز المعجوز عنه ، لانا لو فرضنا
تقدير بقاء القدرة الحادثة ، لاوشك أن يتقدم وجودها على وجود
مقدور ، كما تقدم وجود القدرة القديمة على المقدورات الحادثة ، فلا
نستنكر لو قدرنا بقاء القدرة ووجودها ، وتأخر المقدور . ويستحيل أن
نفرض عاجزا متمكنا من مقدوره . هذا ما لا يصح فرضه .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : بم تنكرون على من
يزعم : أن مقدورات القديم - سبحانه - (٣) متناهية . والكلام في اثبات
الوحدانية ، يثبت بنفى النهاية عن مقدورات الاله ؟ قلنا : ان خصص
السائل السؤال بتعديد (٤) قديم واحد فالجواب : ان المقدورات لو تناهت
مع أن العقل يقضى بجواز وقوع أمثال ما وقع . والجائز وقوعه لا يقع
بنفسه من غير مقتض . وفي قصر القدرة على ما يتناهى اخراج أمثاله
عن اماكن الوقوع اذ لا يقع حادث الا بالقدرة . وسياق ذلك يجر الى
جمع الاستحالة ، والامكان فيما علم فيه الامكان »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحوادث لا ارتياب في
جوازها . اذ لا يصح أن تكون واجبة الوجود ، لأنها لو كانت واجبة

(٢) وقوع : ط

(١) ولا يمتنع : ط

(٤) بتقدير : ط

(٣) سبحانه : خ

الوجود ، لما تخصص وجودها بوقت دون وقت . وكذلك نعلم أيضا :
 أنها ليست بمستحيلة لأنها قد وجدت . فلم يبق إلا أن تكون جائزة .
 وإذا جاز ما وجد منها ، جاز أمثالها . لأن المثلين يتساويان في الواجب
 والجائز . ولو قضينا بأن أمثالها وجودها ، لقدحنا فيما حددنا
 به المتماثلين . وإذا حكمنا بجواز أمثالها تبين أن المقدورات غير
 متناهية . إذ لو تناهت لقصرت القدرة عن أمثالها . وكان فرض وجودها
 محالا . وقد بينا جواز وجودها ، فامتنح القول بقصور القدرة القديمة عن
 أمثالها . لأنها لو قصرت عنها ، لم توجد . ولا استحال وجودها . والعقل
 قد قضى بجوازها . ولا أبين بطلانا من أمر واحد يحكم عليه بالجواز
 والاستحالة .

قال الإمام أبو المعالي : « وان فرض السائل السؤال في
 قديمين . فزعم : أن أحدهما : يقدر على قبيل من المقدورات والثاني يقدر
 على قبيل آخر وهذا من أغمض ما يسأل عنه . فنقول نحن نصور جسما
 ونتعرض لتقسيم (١) الدليل بتحريكه وتسكينه . فان زعم السائل : أنهما
 جميعا عاجزين (٢) عن مقدوريهما ، كان محالا مؤديا إلى خلو الجسم
 عن الحركة والسكون . وان قدرنا (٣) السكون ، مقدورا لأحدهما .
 والحركة مقدورة للثاني ، فمال هذا التقدير : التمانع . كما قدرناه (٤) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا بين . لأن الجسم
 الواحد إذا تعرض القديم الواحد ، لتحريكه . وتعرض القديم الثاني
 لتسكينه . فان كان التحريك والتسكين غير مقدورين لهما ، أدى ذلك إلى

(٢) خارجان : ط

(١) بتقسيم : خ

(٤) قررناه : ط

(٣) وان قدر السكون : ط

ما تقدمت استحالتها ، من خلو الجسم عن الحركة والسكون . وان قدر
السكون مقدورا لأحدهما ، والحركة مقدورا للثاني ، فيجرى فيه دليل
التمانع . اما أن يتم مراداهما جميعا . وهو محال لاجتماع الضدين
فى المحل الواحد . واما أن لا يوجد مرادهما وهو محال ، لقصورهما وخلو
الثانى فىكون الذى لم يوجد مقدوره : قاصرا .

قال الإمام أبو المعالى : « وان قيل : الحركة والسكون

وقبيل الاكوان مقدور احدهما ، وليس مقدور الثانى . فنفرض الدليل
فى الاكوان (١) فان عورضا فيها ، تعدينا (٢) الى قبيل آخر من
الاعراض . ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل الى أحد أمرين . اما أن
يشارك فى الاقتدار ، على قبيل من الاعراض ، ويترتب عليه التمانع .
اذ كل قبيل من الاعراض يشتمل على المتضادات (٣) . وان
[عورضا] (٤) فرضنا الدليل فى المثليين من كل قبيل ، استقل (٥)
فيه الدليل . فان المثليين يتضادان كما سنذكر فى درج الكلام ، ان شاء
الله . عز وجل . فهذا أحد مآلى الممانعة التى قدرناها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المثان يتضادان ويستحيل

اجتماعهما والذى يحيل ذلك انا اذا قدرنا جوهر متحركا بحركتين ،
فلا يخلو من أن يكون متحركا باحدى الحركتين . فتكون الباقية لا توجب
للجوهر ، كونه متحركا . وذلك اذا قدرناه حكم بخروج الحركة عن
صفة نفسها . لأن حكم الحركة أن يكون ما قامت به متحركا ، وان قدر
المقدر كون الجوهر متحركا انما هو بالحركة كليهما . فانه يسأل ويقال

(١) الألوان : ط (٢) تعديناها : ط (٣) المتضادات : ط
(٤) عورضا : سقط خ - وفى خ : على المتضادات ، وان فرضنا
الدليل ... الخ

(٥) ليستقر : ط - وفى خ : من كل قبيلة ، استقل فيه الدليل . الخ

ثله : أرأيت الحركة الواحدة اذا انفردت . أيكون الجوهر بها متحركا ،
أو لا يكون بها متحركا حتى يجتمعا ؟ فان قال : ان المحل يكون بالحركة
الواحدة متحركا . فيقال له : لا معنى لوجود الحركة الثانية . اذ الحركة
الأولى قد استقلت بتصيير المحل متحركا . مع أن وجود الحركة الثانية
ولم يتحرك بها الجوهر ، اخراج لها عن صفة نفسها .

وان زعم : أن الحركة الواحدة لا تستقل بتصيير المحل متحركا ،
فانها ان لم تستقل فى ذلك ، فحال انفرادها لم يوجب ذلك أيضا .
اذا اجتمعت مع غيرها .

قال الإمام أبوالمعالى : « ولو قال السائل : ان أحد

القديمين ينفرد بالاقتدار على جميع اجناس الاعراض . قيل : هل
يتصف الثانى بالاقتدار على خلق الجواهر أم لا ؟ فان قال السائل
انه لا يقدر عليه . فقد أخرجه عن كونه قادرا أصلا . واثبات قديم غير
قادر على مقدور ، ولا عالم بمعلوم ، ولا حى بحياة : تحكم بادعاء
ما لا دليل عليه . وليس (١) من غرضنا فى هذا المعتقد : الدليل على
نفيه . وقصدنا : التعرض لنفى قديمين ، يقدر لكل واحد منهما
حكم الالهية .

على أن القديم واجب وجوده . اذ لو قدر انتفاؤه لما وقع ممكن .
اذ الممكن لا يقع بنفسه . وفى العلم البديهي بجواز وقوع الممكنات ،
ما يقتضى القطع بوجوب وجود (٢) القديم . وفى الحكم بجواز
انقلاب الواجب جائزا . فلو أثبتنا قديما غير مؤثر ، لكان لايجب
وجوده . اذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال . (٣) واذا كان
جائزا امتنع كونه قديما اذ القديم يجب وجوده والجائز يفتقر وقوعه الى
مقتضى والحكم بالجواز والعدم متناقض «

(١) وليس من : ط (٢) وجوب : ص (٣) فاذا : ص

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الفصل يجب الاعتناء به

فانه ذكر أن أحد القديمين أن قدر أنه خالق جميع الأعراض ، وذكر أن الثاني ليس بقادر على خلق الجواهر ، فانه أثبت قديما يجب وجوده ، ولا يتوصل الى العلم به ، لانا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بمخلوقاته . ومن قدر الها لاقدرة له ولا مقدور ، ولا علم ، ولا معلوم . فقد ادعى دعوى لا يتوصل الى العلم بها .

ثم ان القديم - جل وعز - وجب وجوده لحصول الممكن . والممكن لايتخصص أحد قسمه الا بمقتضى . والبارى جل وعز - الواجب الوجود ، لو قدرنا عدمه ، لما صح أن نعلم الممكن . اذ الممكن لايتخصص بالوجود ، دون العدم ، الا المقتضى . والمقتضى لايد أن يكون واجب الوجود ، اذ كان لو كان جائز الوجود ، لافتقر الى المقتضى ، افتقار سائر الجائزات اليه . وليتسلسل القول فى ذلك الى غير أول .
* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قال السائل : خلق الجواهر

مقدور للذى لم نصفه بالاقتدار على خلق الأعراض . فيقال (١) : الجوهر الفرد العرى عن الأعراض غير ممكن . ولا يتعلق الاقتدار (٢) الا بممكن ، وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من ايقاع مقدورة . وهذا القدر كاف . فافهمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا زعم الزاعم : أن

الأعراض خلق لأحد القديمين ، وأن الجواهر خلق للثانى . فقد جاء هذا القائل بمحال . لأن خلق الأعراض فى غير محال ، لايجوز ، وخلق

(٢) الاقتدار : ط

(١) فنقول : ط

الجواهر من غير أن يقوم بها أعراض ، لا يجوز • والخلق إنما يكون
فى ممكن • وهذا الذى فرضوه : محال • والمحال لا يجوز أن يكون
مقدورا •



قال الإمام أبوالمعالى : فهذه (١) جمل كافية فى اثبات

العلم بالصفات الواجبة النفسية • وقد ضمناها وأدرجناها ما يستحيل
على البارى - تعالى - حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض •
ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام • وما ذكرناه يقضى عن
التعرض لكثير مما رسمه (٢) المتكلمون ، فيما يستحيل على البارى -
تعالى -

وإذا سأل العاقل عما يستحيل على ربه • فالعبارة الوجيزة فى
الجواب أن نقول يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ، ويندرج تحت
ذلك استحالة تحيزه (٣) وقبوله الحوادث ، وافتقاره الى محل يحله •
وكل ما ذكرناه أحد قسمى الصفات الواجبة • وهى النفسية منها ، فأما
المعنوية فها نحن نبتدؤها «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل ما تقدم من ذكر ما يجب

الله - تعالى - من الصفات ، فأنما كان فى الصفات النفسية ، التى منها
وجوده وقدمه وبقاؤه ومخالفته للحوادث ، وتنزهه عن
قيام الحوادث به ، وتقدسه عن أن يكون على صفات الأجسام والأعراض
فهذا الفصل فى بيان ما يجب لله - تعالى - وما يستحيل عليه • وإذا
شاء السؤال عما يستحيل على البارى - جل وعز - فإن

(١) وهذه : ط - فهذه جملة : خ

(٣) تميزه : ط

(٢) يرسمه : ط

أوجز عبارة وأخصر شرح ، أن نقول كل ما كان من صفات الحوادث ، يدل على العلم بحدثها ، فهو محال على الباري - جل وعز - إذ لو كان على تلك الصفات ، لكان حادثا لأن الدليل يجب اطراده . وإن انكسر لم يكن دليلا وقد علمنا : أن الجواهر جائزة الوجود ، وكذلك الأجسام . فعلمنا بذلك استحالة كونه جسما . إذ لو كان جسما لكان جائزا ، ولا افتقر الى مقتض . وكذلك يستحيل عليه قيام الحوادث به . لأنه إنما استدللنا على حدوث الأجسام بقيام الحوادث بها .

بَابُ

اثبات العلم بالصفات المعنوية

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : ان كل مثبت للالهية :
من معتزلى أو فيلسوف ، أو غيرهم من الطوائف . متفقون على أن الله .
عالم . والمعتزلة يصفون الله - جل وعز - بأنه حى قادر ، وانما الخلاف .
بيننا وبينهم من حيث نقول : ان الله عالم بعلم ، وحى بحياة ، مريد
بارادة قديمة ، قادر بقدرة ، متكلم بكلام سميع بسمع ، بصير ببصر .
وخالفنا المعتزلة فيما قلناه . فقالوا : أنه حى عالم قادر لنفسه . وقال .
بعضهم : انه مريد بارادة حادثة ، يخلقها فى غير محل ، وأنه تكلم
بكلام يخلقه فى محل . وليس تسميتهم له بمتكلم كتسميتهم له بمريد ، لأن
معنى كونه - عندهم - متكلماً : أنه خلق الكلام . ولا يرجع من خلق
الكلام حكم اليه . وأما مريد فانه يرجع اليه من الارادة الحادثة ، حكم
له . فهذا بسط القول فى هذه المسألة . والمقصود الأهم منها : اثبات
الصفات القديمة - على ما يأتى بيانه ان شاء الله -



قال الإمام أبو المعالى : « اعلم (١) - أرشدك الله - أن
الكلام فى هذا الباب يتشعب . وهو عمدة (٢) التوحيد . وغرضنا على
مقدار قصدنا : ضبط ركنين : أحدهما : اثبات العلم فى أحكام (٣)
الصفات . والثانى : اثبات العلم بالصفات (٤) الموجبة لأحكامها . فاملة

(١) اعلوا أمشدكم الله تعالى : ط

(٢) عمدة أهل التوحيد : ط

(٣) فى أحكام : خ - بأحكام : خ

(٤) بالصفة : خ

الاحكام ، فمما نصدر الباب به : ان نوضح كون صانع العالم قادرا عالما .
ولا حاجة عندنا (٥) ، بعد سبق المقدمات التي ذكرناها ، الى نظـر
واعتبار ، فى القطع بكون الصانع عالما قادرا . فاذا تقرر ان البارئ -
تعالى - صانع العالم وتبين (٦) للعاقل لطائف الصنع ، واحاط بما
تتصف به السموات والارضون (٧) وما بينهما من الاتساق والانتظام
والاتقان والاحكام . فيضطر الى العلم بانها لم تحدث الا من عالم بها
قادر عليها . ولا يستريب اللبيب العاقل (٨) فى امتناع الاجتماع من
الموتى والجهلة والجمادات والعجزة . وكذلك (٩) يعلم كل عاقل على
البديهة ان الفعل الرصين المحكم المتين ، يستحيل صدوره من الجاهل
به . ومن جوز ، وقد لمحت (١٠) له اسطر منظومة ، وخطوط متسقة
مرقومة ، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجا ، وفى تيه
الجهل والجا «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعلومات الضرورية لا تفتقر

الى تقديم نظر ، وتحريز عبر ، واذ شاهدنا العالم وفيه عجائب الايات
وغرائب المصنوعات من افلاك تدور بحسبان ، ونجوم تطلع وتغرب على
هيئة الاحكام والاتقان ، وولتفت الى هذا العالم السفلى ، فننظر الى
العناصر الاربع ، التى هى النار والهواء والماء والارض ، ثم ننظر الى
المركبات ، التى هى المعدن والنبات والحيوان ، فنعلم عند ذلك : ان
هذه افعال محكمة متقنة . والفعل المحكم المتقن لا يصدر الا من عالم

(٥) عند : خ - بنا : ط

(٦) واستبان : ط

(٧) والارض : ط

(٨) العاقل : سقط ط

(٩) ويعلم : خ - وكذلك يعلم : ط

(١٠) لمحت : خ - لا محت : ط

به ، قادر عليه ، غير جاهل ولا عاجز ولا يكون العالم القادر الا حيا .
ومتى خطر بخاطر انسان أن الفعل المحكم يكون من جاهل عاجز موات
غير حي ، فقد خطر بباله ما ترده بديهة العقل .

واستغنى هذا البرهان عن أن يقام عليه دليل . لأنه علم ضروري
ولكنه مع كونه علما ضروريا ، مبنى على نظر ، لأن قاعدة هذا
البرهان حدث العالم ، وهو معلوم نظري - على ما سبق بيانه من ترتيب
الأدلة فيه - ولا ينكر ذلك بأن العلم باجتماع الضدين ضروري ، وهو
متركب على علم نظري ، وهو اثبات الأعراض .

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد حاول بعض المتكلمين سبر

النظر وطرق العبر في ذلك . ومسلكهم ما نوميء اليه . وذلك أنهم
قالوا : ألفينا الأفعال تمتنع على بعض الموجودات [ولا تمتنع على
بعضها] (١) ثم اذا نظرنا في الموانع جرننا السبر والتقسيم الى أن الذي
لا يمتنع عليه الفعل : القادر العالم . ومآل ذلك يستند الى دعوى الضرورة
اذ لو قال قائل : لا يمتنع الفعل (٢) على موجود ، لكان الوجه في
الرد عليه : مستند الى جحد الضرورة . فاذا اضطرنا الى ذلك انتهاء ،
كان الأخرى ان نتمسك به ابتداء . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي ذكره هؤلاء ، ليس

باستدلال . اذا اعتبر . وانما هو ذكر الأمر كيف وقع . لأنهم لا يجدون
فعلا محكما متقنا ، الا من قادر عالم ، لأنهم لو سئلوا ، وقيل لهم : بل
كل موجود عالما كان او جاهلا ، قادرا قدرا ، وعاجزا حيا ، فرض

(١) من ط

(٢) الفعل : ط

[حيا] أو مواتا . فان الفعل المحكم المتقن ، لا يمتنع منه . ومن جوز وقوع
الفعل المتقن من الجاهل العاجز الموات ، فلا سبيل الى مكالته ، الا نسبته
الى جحد الضرورة . فلنسلك طريق الضرورة ابتداء ، كما يضطر هؤلاء
الى سلوكه انتهاء .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالی : « فأن قيل : قد أطلق العقلاء القول

بدلالة المحكم على (١) المحكم . والذي ذكرتموه خروج عن (٢) قولهم
قلنا : المرضي عندنا في ذلك : أن الحادث يدل على القدرة ، او على كون
القادر قادرا . والمحكم يدل على كون المحكم عالما . ولكن ندرك كون
بما ذكرناه دليلا ، ضرورة من غير احتياج ، الى مباحثة ونظر ، يفضي
اذا صح ، الى (٣) العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم الضروري يتميز عن

العلم الاستدلالي . لأن العلم الضروري يوجد من غير مطالعة دليل ،
والاستدلالي لا يحصل الا بعد الوقوف على الدليل . قالوا : فاذا كان
البارئ - جل وعز - متصفا بأنه عالم قادر حي . ويعلم ذلك علم
ضرورة ، فكيف يصح مع هذا أن يقال : ان الاتقان يدل على علم المتقن ؟
فانفصل الامام عن ذلك بهذا الذي قاله ، من أن المعرفة ، بان الاحكام
تدل على علم المحكم ، معرفة ضرورية لا يحتاج فيها الى نظر ، والذين
يجعلونه علما استدلاليا ، يقولون : لو كان هذا علما ضروريا لم نحتاج
الى ذكر الدليل ، كما ان سائر العلوم الضرورية كعلم المرء بنفسه ، وعلمه

(١) علم : ط

(٢) على : ط

(٣) على : خ

بآلامه ، يقترب به دليل . والذي حمل القائلين بأن الاحكام دليل على المحكم ، ما بين الاحكام وعلم المحكم من العلاقة (١) . ولو قيل : ان هذا ضروري دون ذكر الدليل ، لم يعط العلم الضروري تلك العلاقة .

قال الإمام أبو المعالي : « واذا (٢) اتضح كون الباري - تعالى - (٣) عالما قادرا ، فباضطرار نعلم كونه حيا . ولو نظر العاقل بدئيا في الفعل ، واعتقد ان له صانعا ، فيضطر منه الى العلم بكون صانعه حيا . اذا درا عن معتقده (٤) وساوس الطبائعيين - كما سبقت الإشارة اليها - فهذا القدر كاف في هذا المعتقد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : للآئمة في الاستدلال على كون الباري - جل وعز - حيا ، طريقان : أحدهما : ما تقدم الاستدلال به على كونه عالما قادرا . فاذا اثبت ذلك ، وجب أن يكون حيا . اذ الحياة شرط في وجوب العلم . ومن الآئمة من لا يتوصل الى العلم بكونه حيا ، الا بالعلم بكونه عالما قادرا ، اذ الفعل نفسه يقتضي من وجوب كون الفاعل حيا ، ما يقتضي كونه عالما . اذ الفعل ممتنع على من ليس بحي ، كما يمتنع على من ليس بقادر ولا عالم .

فصل

في أن صانع العالم مرید

قال الإمام أبو المعالي : « صانع العالم مرید على الحقيقة . وذهب « أبو القاسم الكعبي » الى أن الباري - سبحانه (١) - وتعالى -

(١) العلامة : خ

(٢) سبحانه : ط

(٣) سبحانه و : خ

(٤) سبحانه : ط

(٥) معتقداته : ط

لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة • وإن وصف بذلك شرعا في أفعاله ،
فالمراد بكونه مريدا لها (١) : أنه خالقها ومنشئها • وإذا وصف بكونه مريدا
لبعض [أعمال العباد] (٢) : فالمراد بوصفه : أنه أمر بها • وذهب
« النجار » (٣) إلى أن الباري - تعالى - مريد لنفسه • ثم قال عند
المراجعة : المعنى بكونه مريدا : أنه غير مستكره ولا مغلوب •

وذهب بعض معتزلة البصرة إلى أن الباري - سبحانه - (٤) مريد
للحوادث بإرادات (٥) حادثة ثابتة لا في محال • وزعموا : أن كل حادث
من أفعاله ، مراد له ، بإرادة حادثة • وكل مأمور به من أفعال العباد ،
مراد له • ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين - عندهم - ثم إن الإرادات
تقع حادثة غير مرادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة على بكرة أبيهم لم

يجعلوا وصف الباري - تعالى - بكونه مريدا كوصفه بكونه عالما قادرا
حيا ، لأن هذه صفات ترجع إليه • وأما « الكعبي » فإنه يجعل كون
الباري - تعالى - مريدا راجع إليه • لأنه إذا كان معنى كونه مريدا ،
كونه خالقا ، وكونه خالقا ، لا يرجع إليه منه حكم • فلذلك لا يرجع من
كونه مريدا إليه حكم • وأما « النجار » فإن قوله الأول يؤول إلى أن
حكمه في كونه مريدا كحكمه في كونه عالما ، لأنه قال : أنه مريد لنفسه
لكنه بين بعد ذلك : أنه ليس مراده مراده في كونه عالما ، حين قال :
إن معنى ذلك ليس بمستكره ، ولا مغلوب •

(٢) أفعال : ط

(١) بكونه أنه مريد : خ

(٣) هو أبو الحسين بن محمد النجار ، رئيس النجارية • وهو

وأتباعه - كما يذكر صاحب التبصير - يوافقون أهل السنة في بعض

أصولهم • مثل خلق الأفعال ، والمعتزلة في بعض أصولهم أيضا • مثل نفي

الرؤية والقول بحدوث الكلام • وقدمات النجار حوالي عام ٢٣٠ هـ

(٤) سبحانه : خ - تعالى : ط

(٥) بإرادة : ط

وأما البصريون فإنهم يعتقدون أن الحكم الراجع من الإرادة الحادثة التي في غير محل ترجع إليه ، وكلهم متفقون على أنهم لا يقولون أنه مريد لنفسه ، كما يقولون : أنه عالم قادر لنفسه . والذي ثنّاهم عن هذا وصرفهم : ما اعتقدوه من أن الحكم المعلق بالنفس يجب أن تعم تعلقاته . ولهذا لما كان عالما بنفسه ، كان عالما بكل معلوم ، ولما كان قادرا لنفسه ، كان قادرا على كل مقدور فلو كان مريدا لنفسه ، لكان مريدا لكل مراد . وذلك مما يابونه - وسيأتي تفصيل الرد عليهم ، إذا خضنا في ذلك ان شاء الله تعالى -

قال الإمام أبو المعالي : « فأما (١) وجه الرد على الكعبي ومتبعيه : ان نقول : ان (٢) سلمتم لنا : ان اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات ، يقتضى القصد (٣) منهم ، الى تخصيصها بأوقاتها ، وخصائص صفاتها (٤) وكما (٥) أن الاتساق والانتظام والاتقان والاحكام ، يدل على كون المتقن عالما . فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصدا الى التخصيص . والأدلة العقلية المفضية الى القطع يلزم اطرادها . ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير [مطردة في أمر] (٦) لكان ذلك مؤذنا (٧) بخروجها (٨) عن قضية الدلالة (٩) عن العموم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « الكعبي » لما سلم أن الواحد منا اذا فعل فعلا مختصا بوقت ، فلا بد ان يكون مريدا له قاصدا اليه . وأفعال الباري - تعالى - تتخصص بأوقاتها . فليكن اختصاصها ، دليلا على

- | | |
|--------------------|----------------|
| (١) وأما : ط | (٢) قد : ط |
| (٣) القصد منهم : خ | القصد : ط |
| (٤) صفاتها : ط | (٥) كما : ط |
| (٦) دالة : ط | (٧) موجبا : ط |
| (٨) لخروجها : ط | (٩) الأدلة : ط |

كونه مريدا لايقاعها ، فى اوقات معينة . وعلى هيئات مخصوصة : اذ لو
لم نقل ذلك ، لأخرجنا الدليل عن الاطراد والأدلة العقلية لابد لها من أن
تطرّد . اذ لو لم تطرد ، لم تكن أدلة . ولو قدرنا أن أفعالنا تدل على
كوننا مريدين لها ، ولا تدل فى حق الله - جل وعز - للزم من ذلك أيضا:
أن يكون الاتقان والاحكام فى حقنا ، دالا على كوننا عالمين بذلك الفعل
ولا يكون ذلك دليلا فى حق الله - تعالى - وهذا محال .



قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : انما يدل الفعـ

شاهدا ، على القصد من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب (١) عنه . فاذا
لم يتصف بكونه عالما ، بوقت وقوع ذلك (٢) الفعل ، وما يختص به .
لم يكن بدمن تقدير (٣) قصد ، والبارى - سبحانه (٤) وتعالى - عالم
بالغيب على حقائقها . فوقع الاجتزاء بكونه عالما ، عن تقدير كونه
مريدا .

وهذا باطل من أوجه : أحدها (٥) : أن ما ذكروه ، يجر عليهم ،
أن يحكموا بأن البارى - تعالى - غير قادر ، اكتفاء بكونه عالما . وقرقا
فى ذلك بين الغائب (٦) والشاهد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره « الكعبى »

وظنه انفصالا عن السؤال ، بعيد غاية البعد عن سنن التحقيق . وذلك
أن الصفات تختلف أحكامها ، واختلاف أحكامها ، لايجيز بيانه بعضها
عن بعض . الا ترى أن العلم يتعلق بأحكام العقول الثلاثة : الواجب

- | | |
|---------------------------|--------------------------|
| (١) يقصد الأمور الغيبية | (٢) ذلك : سقط ط |
| (٣) تخصيص مقصد : ط | (٤) سبحانه و : خ |
| (٥) أقربها : ط | (٦) الشاهد والغائب : ط |

والجائز والمستحيل . فيعلم بالعلم ، الباري - جل وعز - وهو واجب الوجود ، ويعلم به المستحيل ، وهو ممتنع الوجود ، ويعلم به الممكن ، وهو جائز الوجود .

والقدرة لا تتعلق من أحكام العقول ، الا بالممكن خاصة . والارادة لا تتعلق من الممكن الا بما يعلم الله أنه يكون . فاذا تبين عموم تعلق العلم ، وخصوص تعلق الارادة ، فكيف يصح أن يجعل العلم نائبا عن الارادة ؟ هذا ما لا يصح . ولو جاز ذلك أيضا ، لاكتفى بكونه عالما عن كونه قادرا . وهذا ما لم يقل به قائل .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالی : « ثم نفرض عليهم فاعلا ، شاهدا

مطلعا على ما سيكون من فعله ، بانباء صادق اياه ، او اعلام الله تعالى (١) اياه . ولو كان الامر كذلك ، لافتقر الفعل مع ذلك الى القصد اليه ، فبطل التعويل على صرف وجه الدليل ، الى ذهول الفاعل ، عما لم يقع من فعله (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا دليل واضح . لأن

الارادة لو لم يوجب حصولها في حق المخلوق الا انطواء الغيب عنه ، للزم من عرفه الله - جل وعز - على مال أمره ، أن لا يفتقر الى ارادة . ونحن نعلم من علم الغيب بانباء الصادق اياه ، لا بد له مع ذلك من ارادة تخصص بها فعله ، ثم العجب منهم فيما قالوه ، ونحن نعلم أن المراد

(١) تعالى : سقط (ط)

(٢) الفاعل لما لم يقع على فعله (خ)

حقه أن يكون معلوما للمريد ، حتى قال الأئمة : ان الارادة والعلم متلازمان . فاذا كانت الارادة تلازم العلم بالمراد ، فكيف يجعل « الكعبي » الارادة لاتكون الا ممن لا يعلم ؟ هذا عكس المعقول ، وهدم قواعد الأصول .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالی : « ثم الناظر في الأفعال المقدورة للعباد ، يستدل على قصدهم : بأفعالهم ، وان لم يخطر له ذهولهم ، وانطواء الغيب (١) عنهم . فلو كان الفعل يدل على القصد شاهدا ، من حيث لم يعلم الفاعل مآل الأفعال لتوقف الاستدلال للناظر على أن يخطر ذلك بالبال . فان انخرام (٢) ركن من الاستدلال ، يمنع العثور على العلم في ثانی الحال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله صحيح . فان الناظر نظرا ، تتشعب أركانه لايتوصل الى العلم بالمنظور فيه ، الا بالمرور على جميع الأركان ، فلو كان الفعل انما يدل على القصد في حقنا من حيث لانعلم الغيب ، لما جاز لنا أن نستدل بما نشاهده من أفعال المخلوقين على قصودهم ، ما لم يخطر بفكرنا انطواء الغيوب عنهم ، اذ هو ركن من أركان النظر في اثبات القصد ، عند « الكعبي » وأصحابه ، وانخرام ركن من أركان النظر ، لا يوصل الناظر الى العلم بالأمر المنظور فيه .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالی : « وان تعسف متعسف من متبعي « الكعبي » وزعم : ان الفاعل شاهدا ، غير دال على قصد

(٢) الحرام (خ)

(١) الغيوب (ط)

الفاعل اليه ، وان ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل . فيقال (١) له :
هذا جحد للضرورة ، وتعرض لالتزام الجهالات (٢) . وأقرب ما يعارض
به (٣) هذا القائل أن يقال له (٤) : لا يدل المحكم على علم المحكم ،
وان ثبت العلم فبدلالة اخرى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين . لأن وجه دلالة

التخصيص على الارادة ، كوجه دلالة الاحكام على العلم . فمن زعم أن
التخصيص لا يدل شاهدا ولا غائبا على الارادة ، كوجه دلالة الاحكام
على العلم ، لزمه أن يقول : لا تدل الأفعال المحكمة على علم فاعلها .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « وهذه الطريقة لاتستمر على

أصول المعتزلة ، من البصريين ، على « الكعبي » فانهم قد نقضوا
الدلالة في قواعد من العقائد . ونحن نورد الآن وجهها ، واحدا (٥)
وهو : أن الاحكام في فعل الباري - تعالى - دلالة على كونه عالما
عندهم . واثبتوا أفعالا محكمة ، مخترعة شاهدة (٦) للعبد - على
زعمهم - وهي صادرة منه مع غفلته عنها ، أو ذهوله (٧) عن معظم
صفاتها . فاذا (٨) صار لهم نقض (٩) أدلة الاحكام ، لم تستمر لهم
مطالبة « الكعبي » بما مهدناه من السبيل في لزوم طرد الدليل . وهذا
القدر كاف في الرد على « الكعبي »

(١) فيقال له : ط - فيقال : خ

(٣) به : سقط ط

(٥) واحدا : ط

(٦) شاهدا : ط - مخترعة : سقط خ

(٧) لذهوله : ط (٨) صار : ط - صار : خ

(٩) دلالة : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا كان دليلنا على وجوب
كون التخصيص مفتقرا إلى الإرادة ، كوجوب كون الاتقان والاحكام مفتقرا
إلى العلم ، وكان البصريون يجوزون صدور الأفعال من الغافل
والذاهل . وهم الموقعون لها والمخترعون جميعها ، لم يبق لهم دليل
يقيمونه على «الكعبي» إذ الأصل الذي يدور عليه النظر في اثبات الإرادة -
وهو العلم - قد أبطلوه . ومن أبطل الأصل ، أبطل ببطلانه الفرع .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « فأما (١) وجه الرد على

« النجار » وأشياعه (٢) . فهو أن نقول : قولكم أن الباري -
سبحانه (٣) - مريد لنفسه مقسم (٤) عليكم فإن أردتم بذلك كونه مريدا
قاصدا على التحقيق ، كما نعتموه بكونه عالما لنفسه . فسيأتي الرد
عليكم وعلى اخوانكم ، إذا نجز غرضنا من اثبات العلم بأحكام الصفات
[وشرعنا في نصب القواطع على العلم بثبوت الصفات] (٥) ولا وجه
في الرد عليهم أن سلكوا هذا المسلك ، إلا التمسك بالطرق الدالة على
العلم والقدرة والحياة .

وقد حاولت المعتزلة طرقا في منع كون الباري - تعالى - مريدا
لنفسه ، كلها باطلة . وسنشير إلى الغرض منها ، عند ردنا على
البصريين .

وان زعم (٦) «النجارية» أن المعنى بكونه مريدا لنفسه : أنه غير
مغلوب ولا مستكره . يقال لهم : قد فسرتم اثباتا بنفي (٧) . فان

(٢) وأتباعه : ط

(١) وأما : ط

(٤) مقسم : خ

(٣) سبحانه : ط

(٥) وشرعنا في نصب القواطع على العلم بثبوت الصفات : يسقط ط

(٧) الاثبات بالنفي : ط

(٦) فان زعمت : ط

نفى الغلبة والاستكراه [متفق عليه • ثم تطالبون] (١) بعد هذه الموافقة بأن تثبتوا كون الاله قاصدا الى فعله • فان منعوا (٢) من ذلك ، ألزموا ما ألزم « الكعبي » [على ما قدمناه] (٣) حرفا حرفا • ومآل هذا المذهب ، يرجع الى نفى (٤) حكم الارادة «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « النجار » في قوله : ان

الله يريد لنفسه : قد جاء بعبارة أصحابه ، النافين للصفات ، القائلين بان الله عالم بنفسه ، قادر بنفسه • والمراد بذلك عندهم : أنه عالم بغير علم (٥) ، قادر بغير قدرة • فان أرادوا ذلك فلا سبيل الى الرد عليهم ، الا بما يرد على من أنكر الصفات • وأما ان فسر كونه مريدا لنفسه ، بأنه غير مغلوب ولا مستكره • فهذا ما لا خلاف فيه ، لأن قدم الباري - جل وعز - ووجوب وجوده ، يحيل كونه مغلوبا ، لأن المغلوب مقدور عليه • وكذلك المستكره • والمقدور : هو الممكن • والواجب الوجود يستحيل كونه مقدورا • فاذا وقع الاتفاق بيننا وبينهم في نفى الغلبة والاستكراه على الباري - جل وعز - سألوا بعد ذلك عنه • أثبتونه قاصدا الى ما يفعله من الأفعال ؟ فان أثبتوا كونه قاصدا بارادة قديمة وافقوا أهل الحق ومذهبهم • وان امتنعوا من اثبات كونه قاصدا ، أقيم عليهم من الحجج ، ما أقيم على « الكعبي » •

...

...

...

(١) فان نفى الغلبة والاستكراه يتضمن اثبات حكم صفة ، ثم هم مساعدون على نفى الغلبة والاستكراه ، ومطالبون بعد هذه الموافقة ... الخ : ط

(٢) تمنعوا : ط

(٣) على ما قدمناه : ط

(٤) نفى : ط

(٥) بغير علم زائد على نفسه • لا أن المراد نفى العلم مطلقا • وكيف

ينفى العلم وهو يقرأ في القرآن : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم » ؟

قال الإمام أبو المعالي : « وقد ألزم النجارية على

اصلهم (١) مناقضات • فقول لهم : ان كان المريد هو الذي لا يغلب ولا يستكره ، فليكن الباري - تعالى - (٢) مريدا لنفسه ، من حيث انه غير مغلوب فيه (٣) ولا مستكره عليه (٤) •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد بهذه المعارضة : أنهم

اذا قالوا : انه غير مغلوب ولا مستكره ، فليلتزموا على ذلك أن يقولوا : انه يكون مريدا لنفسه ، كما يكون مريدا للحداثات ، لأنه كما تنتفى الغلبة والاستكراه عن كونه مريدا للحداثات ، كذلك أيضا تنتفى الغلبة والاستكراه عن كونه مريدا لنفسه • وان قالوا ذلك ، أبطلوا غاية الإبطال • فان المراد انما يكون متجددا • والواجب الوجود الأزلي القديم يستحيل أن يكون مرادا •

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « وأما البصريون • فالكلام عليهم في

فصلين : أحدهما : في وصفهم الباري تعالى (٥) بكونه مريدا • والثاني في (٦) حكمهم بحدوث ارادته • فنقول أولا : ما دليلكم على كون الباري - تعالى - مريدا ؟ فان زعموا : أن الدليل على ذلك : اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها ، بطل عليهم دليلهم بالارادة (٧) الحادثة ، التي أثبتوها ، وزعموا : أنها غير مرادة ، وأنها (٨) حادثة مختصة بأوقاتها • وهي غير مرادة »

(٢) تعالى : خ

(٤) عليها : ط

(٦) في : ط

(٨) فانها : ط

(١) على لفظهم : خ

(٣) فيها : ط

(٥) تعالى : ط

(٧) بالارادات : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم مرارا : أن الأدلة

يجب اطرادها . وإذا انكسرت بطل كونها أدلة . والحوادث المختصة
بأوقاتها ، أن دلت على إرادة مخصصة ، فليدل كل حادث مخصص على
الإرادة . والإرادة الحادثة مختصة بوقتها . فلتفتقر إلى إرادة تخصصها
بذلك الوقت ، ثم يلزم أن تكون تلك الإرادة مختصة أيضا بإرادة أخرى ،
ويتسلسل ذلك إلى غير غاية . وما تسلسل إلى غير غاية ، لم تتحصن
منه البداية .

...

...

...

قال الإمام أبو الوائلي : « فإن قالوا : الإرادة يراد بها ،

ولا تراد هي (١) في نفسها ، وربما يضربون أمثالا يموهون بها ،
فيقولون (٢) : بعض المحسوسات تشتهي (٣) . والشهوة لا تشتهي .
والأمر المطلوب يتمنى ، والتمنى لا يتمنى . فكذلك (٤) الإرادة ،
لا تراد . ويراد بها . وهذا الذي ذكروه ، دعوى عريه عن البرهان (٥)
فإن من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه ، احتاج إلى نصب دليل
قاطع على وجوب الجمع بينهما . ثم لا يسلم ما قالوه من معارضة (٦)
تخالفه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما احتجاجهم بالشهوة ،

فلا حجة لهم فيها . لأن الشهوة ضرورية في الإنسان ، وليست من فعله ،
وانما هي كإفراحه وأحزانه . وأما التمنى - وإن كان يكتسبه المرء -

- | | |
|---------------------------|-----------------|
| (١) هي : ط - ولا تراد : خ | (٢) ويقولون : ط |
| (٣) يشتهي : ط | (٤) وكذلك : ط |
| (٥) عن البرهان : ط | (٦) معارضة : ط |

فانه وان امتنع تمنيه ، فان ذلك يجرى [مجرى] العادة . وكان يجوز
أن يتمنى فى العقل .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالى : « ولو (١) قال قائل : العلم يعلم
به ، ولا يعلم فى نفسه ، جريا على ما مهدوه ، وقياسا على الشهوة
والتمنى ، لكان الكلام عليه ، كالكلام عليها (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا فرق بين تعلق الارادة

بالارادة ، وبين تعلق العلم بالعلم . فلو صح أن الشيء لايتعلق بما هو
من قبيله ، لوجب من ذلك أن لايتعلق العلم بالعلم . وفى علمنا
بوجوب تعلق العلم بالعلم ، مايبطل ما قاله البصريون .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم نقول من فعل فعلا ، وكان

عالما بانشائه آياه فى وقت معين مخصوص ، فلا بد من أن يكون موقتا (٣)
وقوعه فى ذاك الوقت ، مع اقتداره عليه وعلمه به . ووضوح ذلك يدانى
مدارك الضرورات . ثم العقل يقضى باستواء الارادة الموقعة فى وقت
وغيرها من الحوادث ، فبطل تعويلهم على أن الارادة لاتراد . ثم
لايتغنيهم خبطهم فى الارادة - وقد نقضت دلائلهم (٤) - فإن ما عولوا عليه
من دلالة الاختصاص على الارادة ، بطل (٥) عليهم بالارادة . وكلامهم
بعد ذلك تعليل للنقض (٦) وقد انسد عليهم طريق الاستدلال على
كون البارى - تعالى - مريدا »

(٢) عليهم : ط - ويقصد الارادة

(٤) دليلهم :

(٦) فقد : ط

(١) فلو : ط

(٣) مؤثرا : ط

(٥) يبطل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا يتين كما قال . لأن كون المرید مريدا ، اذا اقتضاه تخصيص الفعل الحادث لوقت معين ، وكانت الارادة التي ارید بها حادثة فى وقت معين . فان لم تفتقر الى ارادة تخصيصها بذلك الوقت ، فلا ينبغى أن يفتقر الحادث المراد الى ارادة تخصيصها بوقت معين . وما ادعوه من أن الارادة ، لا تراد . هو اعتذار من انتقاض دليلهم . وكأنهم قالوا : اذا انتقض دليلنا لهذا ، وهذا ما لايسوغ الاحتجاج به .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يطالبون به : أن يقال لهم :

يم تنكرون على من يزعم أن البارى - سبحانه وتعالى (١) - مرید لنفسه ، كما انه حى (٢) . عالم قادر لنفسه (٣) عندكم ؟ فان قالوا : انما يمتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس ، اذا كان يقتضى تعلقا ، يجب أن يعم تعلقه بجملة (٤) المتعلقات . ولذلك وجب كونه عالما بكل معلوم ، لما كان عالما لنفسه (٥) اذ لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات دون بعض . ومساق ذلك يوجب كونه مريدا لكل مراد ، لو كان (٦) مريدا لنفسه . وهذا الذى ذكروه من تحكماتهم الباطلة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لأن (٧) صفة النفس قد توجد ،

ولا يعم التعلق . ألا ترى أن تعلق العلم الحادث بالمعلوم ، انما وجب

(١) وتعالى : ط (٢) حى قادر عالم : ط

(٣) لنفسه : ط - بنفسه : خ (٤) جملة : ط

(٥) لنفسه : ط - بنفسه : خ (٦) ولو كان : ط

(٧) قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ساقطة من الأصل . وهذا

يوهم أن الكلام للإمام أبى المعالى . وبالرجوع الى الارشاد المطبوع تبين أن الكلام للمفسر .

لنفس العلم مع كونه راجعا الى نفس العلم . ومع ذلك لم يعم تعلقه . بل
انما يتعلق بمتعلق واحد . ثم ادعواؤهم أن الارادة لا يعم تعلقها باطل . اذ
مذهب أهل الحق : أن الله - عزوجل - مرید بجميع المرادات . وهم في هذا
الموطن كالمعالج الداء بالداء ، لأنهم منعوا كون الباري - تعالى - مریدا
لنفسه . وهو غير صحيح بكونه غير مرید لجميع المرادات . وهو أيضا
باطل .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالی : « ويقال لهم : بأي دليل أنكرتم

تعلق الحكم النفس ببعض المتعلقات دون بعض ؟ وبم تردون على من
يقول من النجارية انه مرید لبعض المرادات لنفسه . وهذا بمثابة اختصاص
العلم الحادث (١) بمتعلقه لعينه . وليس لقائل أن يقول : لاختصاص (٢)
العلم بالسواد ، واضافته الى السواد ، بمثابة اضافته الى غيره »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هم في هذا الدليل بين أحد

أمرين : أما أن يقولوا : أن الحكم المعلق بالنفس يعم تعلقه ، فيوجبون
بذلك تعلق العلم الحادث بجميع المعلومات . وأما أن يقولوا : أن العلم
لا يتعلق بالمعلوم لنفسه ، فيجيزون على ذلك أن يوجد علم غير متعلق ،
حتى يكون علم حادث ، ولا معلوم له . وأيا قالوا من ذلك ، فإنهم فيه
مبطلون .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالی : « فان قالوا : قد استشهدنا بكونه

(١) الحادث يتعلق بمتعلقه : ط

(٢) لا اختصاص للعلم : ط

عالمًا ، بكل معلوم [قلنا : تحكمتم في الاستدلال وضرب الأمثال • فلم
زعمتم : أنه إنما يجب كون الباري - تعالى - عالمًا بكل معلوم] (١) ،
من حيث كان عالمًا لنفسه ؟ وقد علمتم (٢) من مذهب خصومكم اعتقاد
ثبوت الصفات والمصير إلى أن الباري - تعالى - عالم بعلم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء مصدودون عما قالوه .
فإننا إذا أثبتنا عليهم والزمناهم القول بالصفات ، بطل عليهم ما قالوه
وإدعوه من أن الله - عز وجل - وجب كونه عالمًا بكل معلوم من حيث
كان عالمًا بلا علم • وإنما كان عالمًا لنفسه • والتعويل على صورة واحدة ،
بمثال واحد : قصور في الاستدلال .

...

....

...

قال الإمام أبو المعالي : « ثم ما ذكروه ، تولوا نقضه •
حيث (٣) قالوا : الباري - تعالى - (٤) قادر لنفسه ، ولا يتصف
بكونه قادرًا على كل مقدور • فإن مقصورات العباد غير مقدورة (٥)
له • وقد أثبت المتأخرون منهم اجناسًا (٦) مقدورة للعبد (٧) ومنعوا
كونها مقدورة لله (٨) - تعالى - سواء كنّت مقدورة للعبد أو لم يخلق (٩)
له القدرة عليها • منها : الجهل • فإن قالوا : مقصورات العباد لم تتعلق
بها قدرة القديم ، من حيث استحالة مقدور بين قادرين • والمستحيل
لا يعد من قبيل المقصورات • قلنا : لا ينجيكم زوغانكم (١٠) عما ألزمتهموه •
فإن ما سيقدر عليه العبد (١١) في معلوم الله - تعالى - غير مقدور لله
تعالى ، قبل أن يقدر عليه عبده - عندكم - وهو إذ ذاك غير مقدور
للعبد • ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه »

(٢) أن : ط - من : خ -

(١) الزيادة من ط

(٤) تعالى : خ

(٣) حينما : ط

(٦) منهم : ط

(٥) مقصورات : ط

(٨) للرب : ط

(٧) للعباد : ط

(١٠) زوغانكم ، ص

(٩) أم لم تخلق : ط

(١١) عبد : ط

١٧٧

١٧٧

(م ١٢ - شرح الارشاد)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كما رجع كونه عالما - جر

وعلا - الى نفسه ، كذلك رجع كونه قادرا الى نفسه . فما بال كونه عالما عم تعلقه ، وكونه قادرا لم يعم تعلقه ؟ لأن مقدورات العباد غير مقدورة لله جل وعز ، وما راموا به انفصالا ، لم يتم لهم حين قالوا : ان مقدورا بين قادرين لا يجوز والمحال يستحيل أن يكون مقدورا ، لأن هذا وان قالوه فانه ينكسر عليهم بما لم يقدر العبد عليه بعد . فهذا لم يؤل الأمر فيه الى وقوع مقدور بين قادرين فما بالهم أحالوه ؟ ولو أمكنهم أن يقولوا فيما تعلق به قدرة العبد : أنه يستحيل أن تتعلق به قدرة للباري جل وعز ، فيمكنه الاستمسك بذلك ، ما لم يعم عليهم الدليل على أن الله جل وعز ، هو الخالق لجميع أفعال العباد . وأما لم يقدر العبد عليه ، فانه لا يمكنهم أن يرونا وجهها ، يمتنع به تعلق كون الباري قادرا به ، قبل تعلق القدرة للعبد به .

... ..

قال الإمام أبو المعالي : « ومما نلزمهم أن نقول : اذا حكمتكم

بأن الباري - تعالى - يتجدد عليه أحكام الحوادث (١) فيما لا يزال ، فما المانع من قيام موجباتها ؟ فان قالوا : لو (٢) : قامت به لم يخل عنها (٤) وعن أضدادها ، ثم ينساق ذلك الى الدليل على حدوثه . قلنا : ان جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفا بنقائضها قبل الاتصاف بها . فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع الخلو (٥) عن أضدادها قبلها ؟ ثم أصلهم (٦) : أن الحى يجوز أن يعرى عن الارادة وأضدادها . وهذا مذهب الدهماء منهم . وكل ما ذكرناه

(١) الارادة : ط - الحوادث : خ

(٢) به : ط

(٣) لو : ط

(٤) أو عن ضدها : ط

(٥) خلوه : ط

(٦) أصلكم : ط

كلام في احد الفصلين (١) الموعودين في صدر الكلام على البصريين -
وهو التعرض لكون الباري - تعالى - مريدا . فاما الرد عليهم في اثبات
الارادة الحادثة ، فسنذكره عند خوضنا في اثبات الصفات ان شاء الله -
عز وجل - (٢) فانا بعد في اثبات العلم باحكامها »

قال المغسّر أبو بكر بن ميمون : قول المعتزلة : ان الباري

جل وعز مريد بارادة حادثة ، يخلقها في غير محل ، حكم منهم بجواز
قيام الحوادث به . الا ترى أنا لا نستدل على ثبوت العرض الا بثبوت
احكامه ؟ فلما رأينا الجوهر متحركا بعد ان رأيناه ساكنا ، وعلمنا ان
حاله في كونه متحركا ، مخالف لحاله في كونه ساكنا ، علمنا بذلك : ان
المخالفة لا ترجع الى الجوهر نفسه . لأنها لو رجعت الى الجوهر نفسه ،
لكان محالا لأن الجوهر متحد والمخالفة تقع بين شيئين . ولا يصح
مخالفة الشيء نفسه ، فيحملنا ذلك ويدلنا على ثبوت الأعراض . فإذا
كانت الأحكام المتجددة أدلة على وجود علل قائمة . فمن وجدت منه
تلك الأحكام ، فلا فرق بين تجدد الأحكام وبين قيام الصفات المتجددة
به . ماراموا به انفصالا من قولهم : لو قامت به لم يخل عنها وعن
أضدادها ، ثم يسوغ ذلك الى الدليل على حدثه . وهو الذي ظنوه
انفصالا : هو تتممة الزمان ، وخاتمه استدلالنا . فانا نسوقهم الى القول
بحدث من تتجدد عليه الأحكام . ثم اذا كان القديم متصفا بكونه مريدا
بارادات متجددة ، من غير ان يكون متصفا بكونه كارها بكراهات
مناقضات للارادة . فما المانع أيضا من ان تقوم به الحوادث من غير ان
يتصف بنقائضها ؟ ثم من أصلهم ان الحى منا يجوز ان يعزى عن
الارادة . وضدها . فما بالهم يدعون ان الباري جل وعز لو قامت به
الارادات الحادثة لم يخل عنها وعن أضدادها ؟ والتكلم كما ذكر في اثبات
الارادة الحادثة في غير محل ، يرد عليهم عند اثبات الصفات .

(٢) عز وجل : سقط ط

(١) القسمين : ط

فصل

في

ان الباري تعالى سميع بصير

قال الإمام أبوالمعالي : « الباري - سبحانه (١) وتعالى -

سميع بصير عند أهل الحق (٢) ، واختلفت مذاهب أهل البدع والاهواء •
فذهب « الكعبي » واتباعه من البغداديين : الى ان الباري - سبحانه (٣)
اذا سمى سميعا بصيرا ، فالمعنى بالاسمين كونه عالما • بالمعلومات على
حقائقها • والى ذلك ذهب طوائف من النجارية • وذهب المتقدمون من
معتزلة البصرة : الى ان الباري - تعالى - سميع بصير على الحقيقة ،
كما انه عالم على الحقيقة ، ثم زعموا : انه (٥) بصير • لنفسه [كما قالوا :
انه عالم لنفسه] (٦) وذهب « الجبائي » وابنه : الى ان المعنى بكونه
سميعا بصيرا : انه حي لا آفة به • ومن اصلهما : ان حقيقة السمع
والبصر (٧) شاهدا ، يضاهي (٨) حقيقتهما غائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما « الكعبي » في قوله : ان

وصف الباري بكونه - جل وعز - سميعا بصيرا ، كوصفه بكونه عالما •
فانا نقول له : العالم قد يعلم الامر ، كما يعلم الواحد منا القرآن العزيز •

(١) سبحانه و : خ (٢) العقل : ط

(٣) تعالى : ط (٤) وزعموا : ط

(٥) انه سميع بصير : ط

(٦) كما قالوا : انه عالم لنفسه : سقط ط

(٧) السميع البصير : ط (٨) يضاهي : ط

أو سورة منه . فإذا تلى عليه ذلك ، استجد أمرا لم يكن في حال كونه عالما ، ويكون ذلك مزيد علم . فيسال عند ذلك « الكعبى » عن هذه الزيادة التى تكون للسامع على العالم . هل نشبتها فى حق الله جل وعز أولا نشبتها ؟ فان أثبتها فى حق الله جل وعز وافق أهل الحق . ولم يكن بيننا وبينهم خلاف فى ذلك ، وإن أبطله ، وزعم : أن حالة العالم تغنى عن حالة السميع . قيل له : ينبغى أن يكون حالنا إذا علمنا أم القرآن ، كحالنا إذا سمعناها . وأما المتقدمون من معتزلة البصرة القائلين بأن البارئ سميع لنفسه ، كما أنه عالم لنفسه ، فان الرد على هؤلاء : هو الرد على نفاة الصفات . وسيأتى . وأما قول الجبائين : أن السميع والبصير ، شاهدان ، هو الحى الذى لا آفة به ، فهو ذهاب الى نفى الأعراض . فإنا نجد بعض الحيوان سميعا وبعضه غير سميع ، ونجد بعضه بصيرا وبعضه غير بصير . فلو صرف السمع الى عدم وصرف الصمم الى وجود آفة ، لجاز للقائل أن يقول : أن الجسم اذا تحرك بعد أن كان ساكنا ، فان الحركة لم توجد فيه . لكن السكون عدم منه . ويلزم ذلك فى كل عرض حى لا يتضاد . وإذا لم تتضاد الأعراض لم يبق دليل على حدوث الجواهر ، اذ لا يعلم حدوثها الا من تعاقب الأعراض عليها ، واستحالة عروها عنها . واذا لم يكن هنالك تضاد ، انسد هذا الباب . ثم ان هؤلاء ناقضوا من تقدمهم من الفلاسفة الذين قضوا بأن السميع والبصر ملكان ، وأن الصمم والعمى عدمان . وهؤلاء جعلوا ما خطه أولئك ملكة موجودة : عدما . وجعلوا ما جعله أولئك عدما : وجودا . والرأيان عندنا باطلان لما يؤدى الى انسداد الطريق الى حدث العالم .

...

....

...

قال الإمام أبوالمعالى : « والدليل على أن البارئ تعالى

سميع بصير على الحقيقة : أن الأفعال دالة على كونه حيا - كما سبق تقريره - والحى يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا . وإذا خرج عن

كونه سميعا بصيرا ، لزم اتصافه ماؤوفا (١) ، إذ كل قابل للضدين (٢) على البديل لا واسطة بينهما ، يستحيل خلوه عنهما . وإذا تقرر استحالة كونه ماؤوفا ، تقرر اتصافه بكونه سميعا بصيرا . فهذا تحرير الدلالة والغرض منها [يتبين بأسئلة ، وانفصالات عنها] (٣) »

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : الحياة مصححة لا يقبلها المحل ،

الا عند اتصافه بالمحل . وتمثيل ذلك : أن الجماد لما لم يكن حيا ، لم يقبل ما يقبله الحي من العلم والجهل والسمع والبصر ، وغير ذلك . فاذا اتصف محل بالحياة قبل السمع أو بصره ، والبصر أو بصره . ولا بد من ذلك والبارى - جل وعز - قد دلت الأفعال على كونه حيا ، لاستحالة وجود فعل من ميت . فوجب أن يكون قابلا للسمع والبصر ، وهما كمالان في حق المخلوق . فالموجود الذي له الكمال على الإطلاق ، أحق بهذا الوصف . إذ يستحيل عليه أن يقبل ضدهما ، لأنهما نقيضان والله جل وعز متقدس عن ذلك ، لا اله الا هو .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « فان قال قائل : قد بنيتم كلامكم

هذا ، على قبول الباري تعالى (٤) للاتصاف بكونه سميعا بصيرا ، فبم تنكرون على من يابى ذلك ، ويزعم أن الباري تعالى مستحيل (٥) عليه قبول السمع والبصر وأضدادهما . كما يستحيل عليه قبول الألوان ؟ قلنا : قد وضح أن الحي شاهدا ، قابل للاتصاف بالسمع والبصر . وإذا تقرر ذلك سلطنا مسلك (٦) طريق السبر والتقسيم »

(١) مأوفا : ط - (٢) لنقيضين : ط - للضدين : خ

(٣) ما بين القوسين من ط (٤) الاتصاف : ط - للاتصاف : خ

(٥) يستحيل : ط (٦) مسلك : ط - طريق : سقط ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى ذكره الامام بين واضح .

وذلك اذا رأينا بعض الأجسام ، لا تقبل الاتصاف بالسمع والبصر - وهى
الجمادات - وبعضها يقبله - وهو ما قامت به الحياة - فانا نسبر ونبحث
عن الصفة المصححة لقبول السمع والبصر . ونقول : لا يرجع ذلك الى
كون الجسم جسما . وهذا باطل . اذ لو رجع ذلك الى كون الجسم
جسما ، لقبول الجماد السمع والبصر ، كما يقبله الحى . اذ هو جسم .
وكذلك نقول : هل يرجع ذلك الى استحالة تعريته عن الأعراض ؟ فان
هذا ايضا لا يصح . لأن هذا الوصف يلزم كل جسم ، وانما [اذا] تتبعنا السبر
والتقسيم ، لم نجد صفة تصحح قيام السمع والبصر بالسميع والبصير ،
الا قيام الحياة به . فاذا كانت الحياة مصححة لقبول السمع والبصر ،
وعلمنا أن للسمع ضدا هو الصمم ، وللبصر ضدا هو العمى . قلنا :
بعد ذلك : الحى - وقد قبل السمع والبصر وأضدادهما - لا يخلو عن أحد
الضدين . اما ان يكون سميعا بصيرا ، واما ان يكون
أصم أعمى ، كما نقول ذلك فى سائر الأعراض . ألا ترى ان الجوهر
القابل للحركة والسكون أو للسواد والبياض . لا يعرى عن واحد من هذه
الأضداد ؟ وان نازعنا منازع فى صحة قبول الحى للسمع والبصر ، كان
ذلك سدا منه على نفسه اثبات الأعراض ، وسدا للعلم باستحالة عرو
الجوهر عن الأعراض .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ما الدليل على

امتناع عرو الجوهر عن الأعراض . فان هذا قد سبق الايماء اليه فى
أول المعتقد ؟ » (١)

(١) فان قيل : ما الدليل على امتناع عرو الشئ عن أحكام

الأضداد . مع جواز قبوله للأحاد ؟ قلنا : كل ما يدل على استحالة عرو
الجواهر عن المتضادات ، فهو دليل على ذلك . وقد سبق الايماء الى
ذلك ، فى أول المعتقد : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن تعاقب الأعراض.

أمر يلزم الجوهر على كل حال . ولهذا لم يجتمع الضدان ، لأن ذلك كان يرجع إلى حكم التعاقب . فكذلك أيضا لا تعرى الجواهر عن واحد من الضدين ، ليسترسل حكم التعاقب من الأعراض عن الجواهر . والذي يمنع هذا التعاقب : هو في حكم من يجيز اجتماع الأضداد في المحل ، حين أبطل ذلك التعاقب .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : من أركان دليلكم :

استحالة اتصاف الباري - تعالى - بالآفات المضادة للسمع والبصر . فما دليلكم (١) على ذلك ؟ (٢) وهذا مما كثر فيه كلام المتكلمين . ولا نرتضى مما ذكره في هذا المدخل ، إلا الالتجاء إلى السمع . إذ قد اجمعت الأمة (٣) وكل مؤمن بالله - تعالى - على تقديس (٤) الباري - تعالى - عن الآفات ، والنقائص » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم أن الإله - جل وعز -

له الكمال في الوجود . كما أن له وجود الوجود ، وقد علم : أن المفضل شاهد أكمل من غير المفضل . وكذلك السميع أكمل من ضده . فإذا كان هذا كمالا في حق المخلوق ، ووجودهم جائز ونقص الافتقار إلى المخصص فيهم ظاهر بين ، فإن يكون الباري جل وعز أحق بصفات الكمال أولى وأجدر . ثم هذا أمر مستقر في نفس كل مؤمن . وإنما لجأ الإمام أبو المعالي في الاستدلال في هذا إلى الإجماع ، وإن كان الكتاب العزيز

(١) الدليل : ط

(٢) قلنا هذا : ط

(٣) الأئمة : ط

(٤) تقديس : ط - تقديس : خ

قد ورد بوصف البارئ - تعالى - السميع البصير ، فان أهل البدع يتأولون السميع البصير على ماسبق ، فيجعلونه تارة بمنزلة العلم على ماسبق . فلما كان ذلك ظاهرا ، ربما نظرن اليه بالتأويل ، احتج بالاجماع . وهى قاعدة عظيمة من قواعد الشرع قطعية .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : الاجماع لا يدل عقلا وانما دل السمع [على كونه دليلا ، والسمع وان تشعبت طرقه ، فمآله كلام الله - تعالى - الصدق ، وقوله الحق . والافعال لا تدل على الكلام ، بل سبيل اثباته ، كسبيل اثبات السمع والبصر كما سنذكره . فلو وقعت الطلبة فى الكلام نفسه ، وأسفدنا اثباته الى نفي الآفة ، ثم رجعنا فى نفي الآفة الى الاجماع (٢) الذى لا يثبت الا بالكلام ، (٣) كنا محاولين اثبات الكلام بما لا يثبت ، الا بعد تقدم العلم بالكلام عليه (٤) . وذلك نهاية العجز »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تصوير هذا السؤال أن يقال :

ان الاحكام السمعية مستندة الى كلام الله تعالى . وكلام الله تعالى انما ثبت من حيث ثبت السمع والبصر ، لأن الحى يقبل الكلام ويقبل ضده ، الذى هو الخرص . والكلام كمال للحى والخرص نقص فيه . وقد اجتمعت الأمة على أن البارئ جل وعز لا يتصف بالنقائص . فاذا كان الكلام انما ثبت بعد العلم بنفى النقائص ، فكأنه قد أثبت الكلام بالكلام . وللاستاذ « أبى اسحق » نظر آخر فى اثبات الكلام وهو أنه قال : أن الالهية لاتعقل الا لمن له أمر ونهى . فجعل اثبات الكلام من جهة العقل ، اذ ربط الالهية باثباته . كما ارتبطت بكونه جل وعز عالما قادرا . واذا صح هذا انفصل به عن السؤال ، اذ كلام الله معلوم عقلا على رايه .

- (١) ما بين القوسين : سقط من خ (٢) الاجتماع : خ
(٣) لكنا : ط (٤) عليه : ط

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : المعجزات لا تدل على

صدق الأنبياء لأعيانها ، دلالة الأدلة العقلية ، وانما تدل من حيث
تنزل (١) منزلة التصديق بالقول - على ما سنذكره في باب المعجزات -
فاذا كان المعجز يدل من هذا الوجه ، لأنه يحل محل قول (٢)
مصدق ، فكيف يدل العجز على قول ، ووجه دليله : نزوله منزلة قول ؟
قلنا : هذا تخييل (٣) ، ولكن الحق يتبين عند التحصيل ، فان من ادعى
في محفل أنه رسول ملك ، وقام على رعوس الأشهاد ، وادعى أنه رسول
الملك الى من شهد وغاب ، بمرأى من الملك ، ومسمع ، ثم قال : آية
رسالتى : أنى اذا اقترحت على الملك أن يقوم ويقعد ، فعل على خلاف
المعتاد منه ، ثم عقب على (٤) ما قال بالاقتراح ، فوافقه الملك .
فيضطر أهل المجلس الى العلم بكونه رسولا مصدقا من المرسل . وقيل
لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلم . وقد يحضر المجلس من ينفى كلام
النفس ، ويعتقد أن لا كلام الا العبارات ، ثم يستوى الحاضرون في درك
العلم بكونه رسولا مع اختلافهم في الذهول عن كلامه . اذ ذاك . والعلم
به . فاعلم ذلك ترشد .

وهذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد . ولكننا ألفنا (٣) فصلا
يعرف ذوو الاملاء . ضمنناه هذا المعتقد . وبالله التوفيق . وسبيل
اثبات العلم بكونه (٦) - تعالى - سميعا متكلم : كسبيل اثبات
العلم بكونه سميعا بصيرا . ولكن المقصد (٧) منه لا يتضح قبل أن
يثبت (٦) كلام النفس ، ويرد على منكريه .

(٢) قول : ط

(١) تنزل : ط

(٤) على : ط

(٣) مخيل ملبس : ط

(٥) فضلا تقدر لدى الاملاء : ط ألفنا فصلا يعرف ذوو الاملاء ،

فضمنناه : خ

(٦) بكونه سميعا تعالى متكلم : خ - بكون البارئ تعالى متكلم : ط

(٨) ثبت - نرد : ط

(٧) القصد : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا السؤال كما ذكر الامام ،

يتوقف الاعتناء على فهمه [على المعجزات] والمعجزات لا محالة ليس حكمها حكم الأدلة العقلية ، التي تجب أطرادها ولو كان الأمر كذلك ، لزم أن يكون كل خارق للعادة دال على صدق من انخرقت على يديه . وليس الأمر كذلك . فان الكرامات تنخرق بها العادة ، ولا تدل على ما سيأتى فى المعجزات .

ملك . ومجلس الملك حافل ، فأدى رسالته الى أهل المجلس . وقال : آية صدقى على الملك : انى أقترح عليه أن يقوم فى مجلسه ، ويقعد على خلاف عادته فقام الملك وقعد ، فان أهل المجلس يضطرون الى العلم بصدق الرسول ، فيما ادعاه من الرسالة ، ويعلمون أن الملك قصد تصديقه . وهذا أمر يشترك فيه من علم كلام النفس ، وأثبتته ، ومن لا يثبت كلاما ، الا حروفا وأصواتا . فدل ذلك : على أن العلم الضرورى يقع كلامه بصدق النبى ، اذا اتحد بمعجزة ، فجاءت على وفق تحديه ولا يشكون فى ذلك . وان كانت المعجزة نازلة منزلة القول . ولكن حصول العلم الضرورى لمن حصل انخراق العادة من غير أن يخطر بباليه كلام النفس ، دليل قاطع على أن هذا نظر ضرورة . وكون البارئ تعالى متكلم ، انما يعلم بنفى النقائص عنه ، على الوجه الذى علم منه كونه سميعا بصيرا .

فصل

في أنه لا يوصف الباري - تعالى - بأنه ذائق وشام .. الخ

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : قد وصفتم الرب (١)

بكونه سميعا بصيرا . والسمع والبصر ادراكان . ثم يثبت شاهدا ادراكات
سواهما : ادراك يتعلق بقبيل الطعوم ، وادراك يتعلق بقبيل الروائح ،
وادراك يتعلق بالحرارة والبرودة (٢) واللين والخشونة . فهل تصفون
الرب - تعالى - بأحكام هذه الادراكات أم تقتصرون على (٣) وصفه
بكونه سميعا بصيرا ؟ قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه
بأحكام الادراك (٤) إذ كل ادراك ينفيه ضد ، فهو آفة . فما دل على
وجوب وصفه بأحكام (٥) السمع والبصر ، فهو دال على وجوب (٦)
وصفه بأحكام الادراكات .

ثم يتقدس الرب - سبحانه وتعالى - عن كونه شاما ذائقا لامسا .
فان هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات . والرب يتعالى عنها .
ثم هي لاتنبىء عن حقائق الادراكات . فان الانسان يقول : شممت تفاحة
فلم أدرك ريحها . ولو كان الشم دالا على الادراك ، لكان ذلك بمثابة
قول القائل : أدركت (٧) ريحها ولم أدركه . وكذلك القول في الذوق
واللمس »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : أن هذه الادراكات في

حقنا . منها ما لا يدل على الاتصال باجماع . ومنها ما يدل على الاتصال
باجماع . ومنها ما يختلف فيه . هل يتصل أو لا يتصل ؟ فاما الذي أجمع

(٢) والبرودة : ط

(٤) الادراك : خ

(٦) وجوب : ط

(١) الباري تعالى : ط

(٣) على كونه : خ

(٥) وجوب بحكم : خ

(٧) أدركت ريحا ولم أدركها : خ

على أنه لا اتصال فيه ، فهو السمع . هذا رأى من يرى أن الأصوات .
أعراض . وأما المتفق على أنه يكون باتصالات ، فهو الذوق واللمس [اذ]
لا بد من اتصالات بين الذائق والمذوق ، واللامس والملموس . وأما المختلف
فيه فالبصر والشم . فمذهب أهل السنة : أن البصر لا اتصال بينه وبين
المبصر ، وكذلك المشموم ، لا اتصال بينه وبين المشموم .

وقالت المعتزلة أن المبصر تتصل من عينه أشعة الى المبصر ، وعند ذلك
يدركه . وهذه المسألة متبئين في اثبات رؤيه الله - جل وعز - وكذلك
يقولون : أن المشموم يستنقل منه أجزاء لطيفة الى حاسة الشم . وعند ذلك تدرك
الرائحة . وأعلم : أن هنا خمسة أفاظ . وهى حاسة وادراك ونظر واصغاء
وشم . فالحالة راجعة الى الجوارح ، التى أجرى الله - جل وعز - العادة بان
يحس بها . وكذلك النظر والشم أحد اللفظين عبارة عن التامل والتلفت ،
والثانية عبارة عن استدعاء ادراك الرائحة ، لا عن نفس الادراك .
يدلك على ذلك : أنك تقول نظرت فى الأفق ، فلم أر الهلال ، وشممت
المسك ، فلم أدرك ريحه . والبارى - جل وعز - إنما يتصف من هذه
الصفات بالادراك ، الذى لا ينبىء عن اتصال ولا انفصال . وأما كل معنى
تنبئ به العبارة عنه عن الاتصال . فإن ذلك محال عليه . لأن الاتصال إنما
يكون بالأجسام . وهذه الادراكات كلها كمال للمدرك . وضده نقص
فيه . ألا ترى أن المخدور لا يحس باللين والخشونة والأخشن الأنف
لا يحس بالرائحة الأريجة ولا الكريهة الشم . كذلك الالهى وهو الذى
أصيب لهاته ، فلم يتميز له اللذيذ من المطعومات من غير اللذينة .
فلما كانت أضداد هذه النقائص ، وكان الادراك لا يقتضى العقل الى كون
تلك الاتصالات شرط فى وجوبه ، وإنما كان ذلك بجرى عادة ، كان
البارى تعالى مدركا لجميع هذه المدركات ، مع تنزهه - جل وعلا -
عن الاتصالات . ولو لم تثبت له هذه الادراكات ، لاثبتنا له نقائصها
وأضدادها ، وهى نقائص .

فصل

فى أن الرب باق مستمر الوجود

قال الإمام أبوالمعالى : « الرب - تعالى - باق مستمر

الوجود . وكان الترتيب الذى يبنى عليه الكلام فى الصفات ، يقتضى أن تعد هذه الصفة فى الأبواب المشتملة على ذكر صفات النفس . فان الذى نرتضيه : أن الباقي باق بنفسه (١) . وليس كونه باقيا من الأحكام التى توجبها المعانى . وسنوضح ذلك من بعد ان شاء الله - تعالى - وكل ما دل على قدم البارى - جل وعز - واستحالة عدمه ، ووجوب وجوده ، فهو دال على كونه - تعالى - باقيا . والذى ذكرناه لمع مغنية فى اثبات العلم (٢) بأحكام الصفات (٣) . ونحن الآن نخوض فى اثبات العلم (٤) بالصفات الموجبة أحكامها . مستعينين بالله تعالى (٥) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى - جل وعز - قد

وجب له الوجود ، وثبت له القدم ، فيستحيل عدمه . وإذا استحال عدمه ، لزم - لا محالة - بقاءه . ثم اختلفت الأئمة فى البقاء . هل يرجع الى ذات الباقي ، أو يرجع الى بقاء زائد عليه ؟ فمذهب «الشيخ أبى الحسن» أن البقاء زائدة على ذات الباقي .

قال الامام ابو الحسن : وذلك أن الحادث فى حال حدوثه

ليس باقيا ، وان استمر وجوده سمي باقيا . كما تقول : الجوهر فى حال سكونه لا يكون متحركا ، فاذا تحرك فى ثانى حال ، علمنا بكونه

(٢) العلوم : ط

(١) لنفسه : ط

(٤) العلم بأحكام الصفات : خ

(٣) الصفات الموجبة : ط

(٥) عز وجل : ط

متحركا ، ثبوت الحركة له . كذلك علمنا أيضا بكونه باقيا في ثانی حال وجوده ، على أنه باق ببقاء . وذهب « القاضي أبو بكر » الى أن الباقي باق بنفسه . ولما ألزم هذا السؤال انفصل عنه بأن قال : الجوهر في حال كونه متحركا ، مخالف له في حال كونه ساكنا ، فلزم ذلك أن يكون لصفة زائدة . وأما الجوهر الباقي في ثانی حال وجوده ، هو الجوهر الذي كان في أول حال وجوده ، لم يختلف حاله ولا تغير أثره . ولو كان تعاقب الأوقات عليه ، يوجب له صفة قائمة به ، للزم أن تقوم به في الحالة الثالثة من حال وجوده ، بقاء مخالف للبقاء الأول . ثم كان يجب أيضا في الزمان الرابع ، ولما لم يقل ذلك قائل ، لزم أن يرجع ذلك الى وصف الواصف . وتسمية المسمى ، لا الى شيء قائم بالذات الموصوفة . ولو كان البقاء معنى ، للزم أيضا أن يكون القدم معنى . وهذا مالا يقول به « الشيخ أبو الحسن » وإن كان « عبد الله بن سعيد » قد قال به . وهو مردود بما رد به ، قول من زعم أن البقاء صفة . ويتوجه أيضا اليه مزيد انكار . وهو أن يقال له : أن الصفة ترجع الى وجود ، والقدم يرجع الى نفي ، لأن القدم معناه الذي لا أول لوجوده ، فكيف تفسر اثباتا بنفي ؟

باب

القول في اثبات العلم بالصفات

قال الإمام أبو المعالي : « مذهب أهل الحق أن الباري - تعالى - حي عالم قادر • وله الحياة (١) القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة والارادة القديمة • واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل (٢) الأهواء على نفى الصفات • ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات • فقال قائلون : أنه - تعالى - حي عالم قادر لنفسه • واختار آخرون عبارة أخرى • فقالوا • هذه الأحكام ثابتة له [بنفسه • وقال ابن الجبائي : هذه الأحكام ثابتة] (٣) للذات بكونه على حالة ، هي أخص صفاته • وتلك الحالة توجب له كونه حيا عالما قادرا • وذهب ذاهبون من نفاة الصفات الى أن الباري - تعالى - عن قولهم - حي عالم قادر ، لا لعل ولا لنفسه • ونحن نرى أن نقدم على الخوض في الحجاج فصلين ، يشتمل أحدهما على اثبات الأحوال والرد على منكريها • ويشتمل الثاني على تجويز تعليل الواجب من الأحكام (٤) فإذا نجزا ، خضنا بعدهما في الحجاج »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أهل الحق في صفات الباري

- جل وعز - جارون على ما تقتضيه العقول ، لأنهم علموا : أن بين العلم والعالم والمعلوم ، علاقة اضافيات ، فلا يد لكل واحد من هذه الألفاظ أن تتضمن سائرهما • فكما يدل العالم على المعلوم ، ويرتبط به ،

(١) له : ط

(٢) أهل : ط - والمقصود بنفى الصفات : نفى زيادتها على الذات

(٣) له بنفسه • وقال ابن الجبائي هذه الأحكام ثابتة • سقط ط

(٤) والأحكام : خ

فكذلك يدل على العلم لامحالة . ومن خزل العالم عن العلم ، طوله
بأن يخزل العالم عن المعلوم .

ثم أيضا : أن حكم الأسماء المشتقة أن تتضمن المعانى التى اشتقت
منها . ألا ترى أنا نقول : سواد . فيدل هذا اللفظ ، على كون لم يحل
فى محل . ثم نقول : هذا سواد . فيدل على السواد مع زيادة قيامه
بالمحل . فلا بد فى الأسماء المشتقة من دلالتها على ما اشتقت منه مع
زيادة . فمن زعم : أن العالم لا يدل على العلم ، والقادر لا يدل على
القدرة ، فقد أبطل التلازم الذى بين المتضائفات ، وأبطل أيضا حكم
الأسماء المشتقة التى يجب لها أن تدل على ما اشتقت منه ، مع
زيادة معنى . وأعلم : أن المعتزلة إنما سلكوا فى نفى الصفات مسلك
الفلاسفة ، فإنهم نفوا الصفات كما نفوا هؤلاء . ونفاة الصفات يظهر
بطلان قولهم بأدنى نظر . فإنا نقول لله - جل وعز - أنه موجود .
ثم نقول : أنه عالم . فيدلنا قولنا هو عالم على ما لم يدل عليه قولنا هو
موجود . إذ قولنا هو عالم ، أعطى أنه موجود مع زيادة .
وتلك الزيادة لا يصح أن تكون هى نفس الذات ، فلم يبق إلا أن تكون
زائدا على الوجود . وذلك الزائد هو العلم . ومن نفى الصفات يلزمه
أن يقول : لا فرق بين قولنا موجود ، وبين قولنا البارئ - تعالى -
عالم . والتفرقة بين اللفظين ، معلومة بعلم نظرى ، قريب من بدائه
العقول .

ثم إن المعتزلة لما اتفقوا على نفى الصفات ، اختلفوا فى التعبير .
فقال بعضهم : أنه حى عالم قادر لنفسه . واختار آخرون : أنه حى
عالم قادر بنفسه . فأما الأولون فإن مرادهم بقولهم : إن البارئ - جل
وعز - حى عالم قادر بغير علة . ورغب من قال : أنه عالم بنفسه عن
عباراتهم . لأن اللازم عندهم يعلل بها [إذ] يقول : كان المتحرك متحركا
لحركة ، وكان الساكن ساكنا لسكون . ولما كانت هذه الأحكام لا تعلل عند
المعتزلة لوجوبها ، فروا عن اللام فى قولهم لنفسه ، إلى الباء، أيضا فى قولهم
بنفسه . لأن اللام يعلل بها . قالوا : فكيف نحيل التعليل ونأت بلفظ

حكمه أن يعلل به ؟ وأما قول « ابن الجبائي » أن هذه الأحكام ثابتة للذات ، لكونه على حالة هي أخص صفاته ، وتلك الحالة توجب له كونه حيا عالما قادرا . والصفة التي يشير إليها ، لأنها أخص صفاته ، هي قدمه . وقدمه عنده يوجب كون البارئ - تعالى - حيا عالما قادرا .

وأما من قال من نفاة الصفات : أن البارئ - تعالى - حي عالم قادر ، لا لعل ولا لنفسه . فإن هؤلاء صرحوا بنفى العلل لاستحالة تعليل الواجب عندهم . ولم يقولوا : أن ذلك للنفس ، لأن النفس وجود والوجود ليس علة للأحكام . فلما لم يكن علة ، لم يدخلوا عليه اللام ، التي هي للعلة ، والذي منعه من ادخال اللام على النفس ، لا يلزم . فان الذي يطلقه يفصح عن مراده . ألا ترى أن الجوهر نقول : هو متحيز لنفسه . ونفسر هذا بأن معناه : أنه متحيز لغير علة . فاذن بين المعنى المقصود ، لم تضر العبارات (١) .

ولما كان الخوض في اثبات الصفات ، انصب — ينبغي على اثبات الأحوال ، وعلى تجويز تعليل الواجب ، لزم أن يقدم قبل تبين الأدلة في اثبات الصفات ، اثبات الأحوال ، والرد على من أنكره . وتصحيح تعليل الواجب ، والرد على من أنكره . فإذا كملت المقالة في هذين الفصلين ، حقق عند ذلك الاستدلال على اثبات الصفات . أن شاء الله تعالى .

(١) اعلم : أن النزاع بين المعتزلة وأهل السنة هو في زيادة الصفات على الذات ، لا في نفي الصفات كما قال المؤلف . إذ أن المعتزلة يقولون : أن الله موجود وقادر وحى وسميع ... الخ . والمؤلف يفرق بين صفة الوجود والعلم في الظاهر ، ليثبت زيادة الصفات وتميزها . واستدل بظاهر اللفظ من أن الوجود غير العلم . واستدلله باطل فان الله قال عن نفسه « فليعلمن » وهو لفظ على ظاهره يدل على جهل الله بالاشياء قبل حدوثها . وهذا لا يصرح به عاقل . ولو أنه قال : أن الله يتحدث عن ذاته للبشر على قدر عقولهم ، أما هو فليس كمثله شيء لحل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة .

فصل

فى

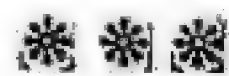
اثبات الأحوال

قال الإمام أبو المعالي : « الحال صفة لموجود ، غير متصفة

بالوجود ولا بالعدم (١) ثم من الأحوال ما يثبت بالذات (٢) معللا . ومنها ما يثبت غير معلل . فأما المعلل منها فكل حكم ثابت للذات على معنى قائم بها . نحو كون الحى حيا ، وكون القادر قادرا . وكل معنى (٣) قائم بمحل ، فهو عندنا يوجب له حالا ، ولا يختص إيجاب الأحوال بالمعنى التى يشترط فى وجودها (٤) الحياة من خلاف العلل « (٥)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من خاض فى العلل ، لم

يكن له بد من اثبات الحال . وهى المعلولة فإذا قام العلم بمحل ، وجب كون ذلك المحل عالما - وكونه (٦) هو الحال - ومن لم ير الحال لم يصح منه أن يقول بعلة ولا بمعلول . اذ ليس عنده الا محل يقوم به العلم ، وعلم قائم به ، فلا يصح أن يكون المعلول نفس العلة . لأن الشئ لا يكون علة لنفسه ، فلا بد من اثبات الحال ، لتكون المعلولة . فقد تبين : أن ههنا ثلاث معلومات : المحل القائم به العلم ، والعلم ، وكون المحل عالما . فالعلم ومحلّه ذاتان ، والحال معلولة غير ذات .



(٢) للذوات : ط

(١) ولا بالعدم : ط

(٤) ثبوتها : ط

(٣) قام : خ

(٥) الحياة من خلاف العلل : خ - من خلاف العلل : سقط ط

(٦) بكونه : خ

قال الإمام أبو المعالي : « وأما الحال التي لا تعلل ، فكل صفة اثبات لذات ، من غير علة زائدة على الذات . وذلك كتحبز الجوهر ، فانه زائد على وجوده . وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ، ولا تعلل بموجود ، فهي من هذا القسم . ويندرج تحته كون الموجود عرضا ، لونا ، سوادا ، كونا ، علما . الى غير ذلك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما كون الموجود ، لونا ، سوادا كونا علما حالا . فبين . وأما تقدير كونه عرضا حالا ، فان فيه نظرا . فمن حد العرض بأنه الذي لا يبقى وجوده ، فلا يصح كون العرضية على هذا ، حالا . لأن الحال كما ذكر صفة لموجود والعرض يرجع الى نفى البقاء ، فلم يصح لهذا أن يكون حالا . وأما من حدد العرض بأنه الذي يقوم بغيره فيصح أن يقدر كونه عرضا حالا .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « وانكر معظم المتكلمين الأحوال .

وزعموا : أن كون الجوهر متحيزا ، عين (١) وجوده . وكذلك قولهم في كل ما حكمنا بكونه حالا لموجود زائد على وجوده . والدليل على اثبات الأحوال : أن من علم وجود الجوهر ، ولم يحط علما (٢) بتحيزه ، ثم استبان التحيز (٣) فقد استجد له (٤) علما متعلقا بمعلوم . ويسوغ تقدير العلم بالوجود ، دون العلم بالتحيز . وإذا تقرر تغاير العلمين ، فلا يخلو معلوم العلم الثاني من أمرين : أما أن يكون هو المعلوم بالعلم الأول ، وأما أن يكون زائدا عليه . وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثاني ، هو المعلوم بالعلم الأول . لأوجه : منها أن العاقل يقطع

(٢) علما : ط

(٤) له : سقط ط

(١) غير : خ

(٣) تحيزه : ط

عند الاتصاف بالعلم الثانى ، أنه أحاط بما لم يحط به قبل ، واستدرك ما لم يستدركه أولا . ويجوز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود . فلو كان تحيز الجوهر وجوده ، لاستحال ذلك كما يستحيل أن يعلم [الوجود ، ويجهل فى حال (١)] . ومن الدليل على ذلك : أنه إذا اتحد معلوم (٢) العلمين الحادثين ، لم يتقدر (٣) القضاء باختلافهما ، قياسا على العلمين بوجود الجوهر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا دليل بين واضح لاختفاء

به . لأن الوجود يدخل تحته القديم ، والحادث . والحادث يدخل تحته الجوهر والعرض . فإذا أخبرنى بأن موجودا حدث ، وقع للمخبر العلم بمحصول الموجود . فإذا علم التحيز ، استجد معلوم آخر ، فلو كان التحيز هو نفس الوجود ، لما استجد معلوما ، ولعلم أولا ، ما علم آخر . ولم يتصور أن يجهل التحيز حين علم الوجود ، كما لا يصح له أن يعلم الوجود ، ويجهله . ومن الدليل على ثبوت الأحوال : أن الكليات يعقلها العقل فيعرف الحيوان ويعرف العرض على الجملة . وكذلك أنواع العرض . فذلك الذى يعقله العقل هو الحال . والوجود إنما هو فى الأشخاص المحسوسة . فالأشخاص موجودة والكليات معقولة بالجوهر يعمه التحيز ، إذ كل جوهر متحيز ، فالتحيز معقول من حيث كان معقولا ، وكذلك كونية الكون ، ولونية اللون ، وعلمية العلم ، كلها أحوال .

قال الإمام أبو المعالى : « وربما يطلق نفاة الأحوال : أن

الشيء يعلم من وجه ، ويجهل من وجه . والتعرض للوجوه اثبات للأحوال [ولا يستغنى خائض فى هذا الفن ، عن التعرض للأحوال] (٤)

(١) الموجود من يجهله فى حالة واحدة : ط

(٢) معلوم : ط (٣) يتقرر : ط

(٤) ما بين القوسين من ط

أما بتسميتها أحوالا أو وجوها أو صفات نفس ولا ينبغي أن يكح ذو
تحصيل (١) من تهويل نفاة الأحوال ، بأن الحال لا يتصف بالوجود
ولا بالعدم . فان قصارى ما يذكرونه : استبعاد (٢) لا يمكن أسناده الى
دعوى ضرورة ، وتمسك بدليل . ومذهبنا : أن المعلومات تنقسم الى
وجود ، وعدم ، وصفة وجود لا يتصف بالوجود ولا بالعدم «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اضطر النظر الى ذكر الوجود

[التى] تعرض لذكر الأحوال . والشئ المتحد اذا كان معلوما ، لم
يصح أن يكون مجهولا . لأن العلم بالشئ يضاد الجهل به . فاذا قالوا :
أنه يعلم من وجه ، ويجهل من وجه ، فقد عددوا أمرين ، يكون أحدهما
معلوما ، والآخر مجهولا . وهذا هو نفس قول القائلين بالأحوال .

وأما ردهم لها بقولهم : أن المعلوم ينقسم الى الموجود والمعدوم ،
وليس بين الوجود والعدم واسطة . فان هذه الواسطة التى أوما اليها
الأئمة ، قد بانت بالدليل ، فمحال أن نعارضه بالعلم الضرورى . وتحقيق
القول فى الحال : أن المعلومات تنقسم الى معقولات . وهى الكلية
والى محسوسات . وهى الأشخاص . والكليات هى الموجودة فى الأذهان
لأفئ الأعيان . فكونها معقولة بالعقل ، هو المعبر عنه بالحال . ولا بد
من ثبوت ذلك .

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا وضع ما قلناه . فاعلم : أن

اثبات العلم بالصفات (٣) الأزلية ، ما يتلقى (٤) إلا من اعتبار الغائب
بالشاهد ، والتحكم بذلك من غير جمع يجر الى الدهر والكفر (٥) وكل

(١) التحصيل : ط

(٢) لا : ط

(٣) بالصفة : ط

(٤) استبعاد وادعاء : ط

(٥) والكفر : ط

جهالة تأباها العقول . فان من قال : نقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع ، لزمه أن يحكم بكون الباري - تعالى - جسما من حيث لم يشاهد فاعلا الا كذلك ، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث الى غير أول ، من حيث لم يشاهدها الا متعاقبة . الى غير ذلك من الجهالات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حمل الغائب على الشاهد ،

يؤول الى ترك الشاهد . وذلك أن الدهرى اذا قال ان الحوادث لا نهاية لأعدادها ، فقد حكم للغائب بما لم يدركه شاهدا . اذ لم يجد حوادث الا وهى متناهية : فاذا زعم أنها فى الغائب على غير حكم الشاهد ، فقد ترك حمل الغائب على الشاهد . مع ما فيه من القصور . وهو مبدأ اضلال الضالين من الالتزام . ولا بد أيضا من حمل الغائب على الشاهد ، اذ لو التزمنا أن يكون الغائب على خلاف حكم الشاهد ، لأدانا ذلك الى أن نخالف بين الحادث والقديم ، فى الوجود . وذلك محال .

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا لم يكن من جامع بـد .

فالجوامع بين الشاهد والغائب ، أربعة : أحدها : العلة . واذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا ، وقامت الدلالة عليه غائبا (١) ، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول (٢) شاهدا وغائبا ، حتى يتلازما ، وينتفى كل واحد منهما عند انتفاء الثانى . وهذا نحو حكمنا (٣) بأن كون العالم شاهدا معتل بالعلم (٤) . وسنوضح ذلك على قدر الكتاب ، اذا خضنا فى الحجاج »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم انما أوجب كون محله

عالما بصفة نفسية فيه . والصفة النفسية تلزم شاهدا وغائبا . ولو لزمتم

(٢) والمعلول : خ

(١) غائبا : سقط ط

(٤) بالعلم : سقط خ

(٣) ما حكمنا : ط

شاهدا ولم تلزم غائبا ، لكان ذلك كسرا لها وخروجاً عن صفة نفسها .
وخروج الشيء عن صفة نفسه محال . ومن زعم : أن القديم - جل وعلا -
عالم بغير علم ، فقد قدح في تضاييف العلم والعالم ، وقدح في كون
الاسم المشتق متضمنا للمعنى المشتق منه . وكل ذلك مما سبق وتقدم .
والطريقة الثانية في الجمع : الشرط . فإن ثبت كون حكم مشروطا بشرط
شاهدا ، ثم يثبت مثل ذلك الحكم غائبا ، فيجب القضاء بكونه مشروطا
بذلك الشرط ، اعتبارا بالشاهد . وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم
عالما ، مشروطا بكونه حيا . فلما تقرر ذلك شاهدا اطرده غائبا . والطريقة
الثالثة : الحقيقة . فمهما تقرر حقيقة شاهدا في محقق ، اطردت في
مثله غائبا . وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم ، والطريقة
الرابعة في الجمع : الدليل . فاذا دل الدليل على مدلول عقلا ، لم
يوجد الدليل غير دال شاهدا أو غائبا . وهذا كدلالة الأحداث
عن المحدث . فهذا أحد الفصلين الموعودين .

وأما الجمع بالشرط بين الشاهد والغائب ، فلازم متعين . وذلك
أن الشرط هو المصحح لوجود المشروط ، ولا يصح وجود المشروط دون
وجود شرطه ، وإن كان يجوز وجود الشرط بدون وجود المشروط . وبيان
ذلك : أن الحياة شرط في وجود العلم ، فلا يصح كون العالم عالما ، من
غير أن يكون حيا . وقد توجد الحياة ، ولا يلزم بوجودها وجود العلم ،
فعلى هذا يكون كل عالم حي ، ولا نعكس . فنقول : كل حي ، عالم .
وانما يكون الاطراد والانعكاس في العلة وفي الحقيقة فانا نقول : كل علم
فانه يوجب للمحل القائم به كونه عالما ، وكل عالم فله علم ، أوجب كونه
عالما . وأما الحقيقة وهي الحد فانها في اطرادها وانعكاسها ، وجب
أن تلزم غائبا ، كما تلزم شاهدا . فانا اذا قلنا بما قاله الشيخ
« أبو الحسن » أن حقيقة العلم ما كان العالم به عالما ، فيجب أيضا من
ذلك أن يكون كل عالم من قام به العلم .

وأما الدليل . فإن حكمه في الغائب والشاهد سواء . إذ يجب له
الاطراد . ولو لم يطرده ، لم يكن دليلا . ولما دلنا الأحداث على المحدث ،

أو على العلم بالمحدث ، على اختلاف الأئمة : هل المدلول هو العلم
أو المدلول هو المعلوم ؟ فنعلم إذا حدثنا عن أحداث وقع مما غاب عنا
على الأحداث الشاهد ، حتى يكون موصلا الى العلم بالمحدث .
فهذه الروابط الأبع هي الجوامع بين الغائب والشاهد . فلما كان كون
العالم عالما ، معلل بالعلم شاهدا لزم أن يكون الباري - تعالى - عالما معلل
بالعلم . ولما كانت الحياة شرطا في وجود العلم شاهدا ، لزم أن يكون
الباري - جل وعز - حيا ، من حيث كان عالما . ولما كان حد العالم من
قيام به العلم ، انبغى بحكم اطراد الحد أن يكون
الباري - جل وعز - وهو عالم له ، علم قام به .
وكذلك لما استدللنا شاهدا بكون العالم عالما على حكمه ، وجب بحكم
الاطراد ، الدليل أن يدلنا كون الباري - جل وعز - عالما على قيام
العلم به . والمعتزلة كسرت اطراد العلة ، واطراد الحد ، واطراد
الدليل ، حين أوجبوا في حق العالم منا قيام العلم به ، ومنعوا ذلك
في حق الله - جل وعز - وأوجبوا فينا : أن حقيقة العلم من قام به
العلم ، ومنعوا ذلك في حق الله - تعالى - وكسروا الدليل ، استدلوا
بكون الواحد منا عالما على قيام العلم به ، ومنعوا ذلك في حق الباري
- جل وعز - وأما الشرط قانهم كسروه أيضا من وجه ، ثم زعموا : أنهم
لم يكسروه . وذلك أنا لما قلنا : أن الحياة شرط في وجود العلم ،
وهم قد قالوا : أن الباري - جل وعز - لا حياة له ولا علم ، فقد
كسروا الشرط على هذا الوجه . ولكنهم يعتذرون منه ويقولون : كونه
الحي حيا ، شرطا في كونه عالما ، فلا يجعلون التلازم بين الشرط
والمشروط إلا في الحكم ، في العلة . وهذا لا يغنيهم . إذ لولا الحياة
فينا ، لم يكن الحي حيا ، وإذا لولا العلم لم يكن العالم عالما .

قال الإمام أبو المعالي : « قأما الفصل الثاني ، فهو

مشمتم (١) على تعليل الواجب ، والرد على منكريه . والذي تبني

(١) مشتمل : خ - يشتمل : ط

المعتزلة فاسد معتقدهم فى نفى الصفات عليه • مصيرهم الى ان كون
البارى - تعالى - عالما ، واجب • والواجب يستقل بوجوبه عن مقتضى
يقتضيه • وليس كذلك كون العالم عالما شاهدا (١) كونه جائز ممكن •
فاذا ثبت ، افتقر الى مخصص أو مقتضى • وشبهوا الحكم الواجب
أو الجائز ، بالوجود الواجب والجائز • فالقديم (٢) - سبحانه تعالى -
لما كان واجب الوجود ، لم يتعلق وجوه بمقتضى • والحادث لما كان جائز
الوجود ، افتقر وقوعه الى مقتضى • وهذا الذى ذكروه دعوى عرية «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة فى تسويتهم بين

الوجود الواجب ، والحكم الواجب ، غالطون بأن الوجود هو نفس
الموجود ، وهو ذات من الذوات • والحكم خال من الأحوال • فكيف
يشبه وجود بكونه عالما وأحدهما ذات والآخر ليس بذات ؟ ثم ان الوجود
لو تخصص بمتعلق ومقتضى ، لكان ذلك المقتضى فاعلا • والقديم لا يفعل •
والحكم اذا ثبت فانه محل بعلة قائمة • وأى بعد فى أن يتعلق الحكم
الواجب بعلة واجبة فى حق الله - جل وعز - ويتعلق الحكم الجائز فى
حقنا بعلة جائزة فيطرد حكم العلة لاقتضاءها معلولها ، وان كانت
العلة فى القديم واجبة • وهى فى حقنا جائزة ، كما وجب فى حقه
كونه عالما ، وكان ذلك فى حقنا جائزا ؟

قال الإمام أبو المعالي : « فيقال لهم : بم تنكرون على من

يزعم أن الحكم الواجب ، يتعلق بموجب واجب ؟ والحكم الجائز يتعلق
بعلة جائزة ؟ وأما استشهادهم بالوجود ، فلا محصول له • فانا لم نحكم
بما قالوه ، لوجوب وجود القديم - سبحانه وتعالى - بل قضينا به من
حيث انتفتت الأولوية عن وجود البارى - تعالى (٣) - وما لا اول له ،

(٢) والقديم : ط

(١) كونه : خ - فانه : ط

(٣) سبحانه : ط

يستحيل أن يتعلق بفاعل ، فإن لكل (١) فعل مبتدا . فاستحال لذلك
تعلقه بفاعل ، واستحال أيضا تعلقه بعلة . فإن الوجود لا يعلل شاهدا
وغائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الزمهم الامام - رضى الله

عنه - أن يعلقوا الحكم الواجب بالعلة الواجبة ، وأن لا يكتفوا بالوجوب
لأن وجوب كونه عالما ، لا يخلز العالمية عن العلم ، كما لا يخلز المعلوماتية
عن العلم . ألا ترى أنا اذا علمنا البارى - جل وعز - فإن معلومنا
جاء واجب الوجود . ولم نعلمه ، الا بعلم متعلق به . فهلا قالوا : ان كون
المعلوم واجب الوجود ، كان يغنينا عن أن يتعلق به علمنا ، بل يكون
معلوما لنا بلا علم ، لوجوبه . كما كان هو عالما بلا علم لوجوبه ؟ فقد
بان من هذا : أن الوجوب لا أثر له فى منع العلم عن البارى - جل وعز -
الذى يجب بكونه عالما ، كما لا أثر لكون المعلوم واجبا فى منع تعلق
العلم . واما الاستشهاد بالوجود ، فلا وجه له . لأن وجوده - جل وعز -
لما كان واجبا ، لزم أن يكون ذلك الى غير أول ، لأن الواجب هو الذى
لا بد من وجوده ، فلو قدرناه معلقا بمقتضى فاعل (٢) ، لكان حدثا . اذ ليس
يجوز كون الفعل قديما ، لأن الحدوث فى مقابلة القدم . ولأن ذلك مؤدى
الى وجود حوادث لا نهاية لها . فامتنع لذلك أن يكون وجود البارى -
تعالى - متعلقا بمقتضى فاعل . وكذلك يستحيل أن يكون وجوده متعلقا
بعلة واجبة . لأن الوجود لا يعلل . اذ لو علل لم يخل من أحد وجهين
اما أن يكون علة عدما أو وجودا . ومحال أن تكون علة عدما . لأن
العدم نفى محض ، والنفى المحض لا أثر له . وان كانت العلة وجودا ،
قلنا : انها علل الوجود ، لكونه وجودا . فلو قدرنا علة وجوده ، لافتقر
الى علة . ثم تفتقر علة الى علة . ويتسلسل القول الى ما لانهاية له .
وذلك محال .

(١) كان : خ - لكل : ط

(٢) يقتض فاعلا : ص

قال الإمام أبوالمعالى : « فاما تعليل الجائر ، فباطل

بالوجود . فانه جائز للحادث (١) وهو غير مغل . فان قالوا وجوب الحادث (٢) وان لم يعل فهو متعلق (٣) بالفاعل . ومن حكم الجائر ان يتعلق بمقتضى ثم قد يكون المقتضى علة ، وقد يكون فاعلا . قلنا : الوجود عندكم (٤) حال للجوهر . والجوهر كان فى عدمه جوهرًا ، ثم طرأ عليه حال الوجود . فهلا زعمتم : ان كون العالم عالما (٥) شاهدا ، حال يطرأ على الذات (٦) المستمرة الوجود بالقادر كالوجود الطارى على الذات الموصوفه بخصائص الصفات فى العدم] وذلك يفضى الى نفي العلة شاهدا . ولا محيص عن ذلك .

وقولهم يستقل الواجب بوجوبه . يبطل عليهم بأشياء : منها ان (٧) كون العالم عالما شاهدا ، اذا ثبت ، فقد التحقق بالواجبات ، من حيث لا ينتفى ما وقع (٨) حتى يصير كان لم يقع ، فوجب أن يكون (٩) الحال الواقع معللا . والدليل على ذلك : أصلان من مذاهب المعتزلة : أحدهما : أنهم قالوا : الحادث غير مقدور فى حال (١٠) حدوثه . وانما تتعلق القدرة به قبل الحدوث ، فكما استقل الحوادث بالوقوع عن تعلق القدرة ، فلنستقل الحال عند الوقوع عن ايجاب العلة »

(٢) الحوادث : ط

(١) للحوادث : ط

(٤) عندنا : ط

(٣) وهو متعلق : خ

(٥) عالما : مقط خ

(٦) على الذات الموصوفة بخصائص الصفات ، وجودا وعدمًا .

وذلك يفضى الى نفي العلة شاهدا ، ولا محيص عن ذلك . الخ : ط

(٨) ما لم يقع : خ

(٧) أن : ط

(١٠) حال : ط

(٩) أن لا يكون : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة في توفيقهم التعليل

على الجائز ، كاسرون دليلهم ، وعاكسون له . فاما كسرهم الدليل
فبالوجود . لانه جائز في حكم الحادث . ومع ذلك هو غير معلول .
فان راموا أن ينفصلوا عن ذلك ، بأن يقولوا : ان الوجود الحادث
الجائز ، وان لم يكن معلولا بعلة ، فانه مقتضى لفاعل ، فلم يخل من .
مقتض . وهذا تعليل للنقض ، لانهم لما قالوا : التعليل انما هو للجائز ،
فكانهم قالوا : كل جائز معلول . ثم نقضوا ذلك ، وعللوا انتقاضه
بأن الموجود تعلق وجوده بفاعل ، ثم ان اعتقادهم في أن الوجود
حال للجوهر ، وأنه قد كان في العدم ذاتا وعينا ، ولم يطرأ عليه
الا حال الوجود : مبطل عليهم بثبوت الأعراض . فان للقائل أن يقول :
ان كون المتحرك متحركا ، حال طرأت على الجوهر ، وكذلك كون
العالم عالما . وهذا يفضي الى نفى العلل شاعدا .

ثم ان قولهم : ان الواجب مستقل بوجوبه عن علة ، كما يستقل
بوجوبه عن فاعل . فقول مردود عليهم ، لأشياء : منها : أن التماثل واجب
للمتماثلين . وهم قد عللوه بالأخص . فهذا ابطال منهم لقولهم باستحالة
تعليل الواجب .

ذكر الامام أبو المعالي : انه ناظر شيخا من مشيخة المعتزلة ،
فألزمه أن يبطل أحد الأصلين . اما تعليل التماثل ، واما احالة تعليل
الواجب . قال : فأجلنى في الانفصال شهرا [فأجلته] ثم سأله بعد
انقضائه : أتجد حجة تنفصل بها ؟ فقال لى : لا . ولا بد من ابطال أحد
الأصلين . ثم كون العالم عالما ، اذا وجد التحقق بالواجبات ، اذ لا يجوز
في حال كونه عالما ، أن يكون جاهلا . فاذا كان واجبا من هذا الوجه ،
هلا قالوا : انه غير معطل طردا لمنح تعليل الواجب ؟ . وهذا يؤيده أصلا .
من أصول المعتزلة : احدهما : قولهم : أن المقدور ما لم يوجد تعلقت

القدرة القديمة به ، فاذا وجد استغنى بوجوده عن تعلق القدرة به .
فيلزمه على هذا ، أن يستقل العالم بوجود كونه عالما في الحال ، عن
علم يفرض علة له .

ثم انهم أثبتوا صفات تابعة للحدوث ، تتعلق القدرة بالحدوث ،
ولا تتعلق بهذه الصفات . فمنها : تحيز الجوهر . فان القدرة اذا تعلقت
بحدوث الجوهر ، تتبع حدوثه تحيزه . وكذلك اذا أثرت القدرة في
حدوث العلم ، كان كون العالم عالما واجبا كما أن التحيز واجب .
واستغنى بوجودهما عن تعلق القدرة بهما . فاذا حكموا بأن كون العالم
عالما واجب ، مع ايجابهم تعليله . فقد نقضوا ما أصلوه من أن الواجب
مستغن . وهذا يبين أن الوجوب لا يناقى التعليل .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يبطل ما قالوه : أنهم

طردوا الشرط شاهدا وغائبا ، وحكموا بأن كون العالم عالما ، مشروط
بكونه حيا . ثم قضوا بذلك في كون الباري - جل وعز (١) - عالما
قادرا . فاذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز ، في حكم الشرط ، لم
يسغ لهم الفصل في حكم العلة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامرية في أن ارتباط العلة

بالمعلول ، أشد وأقوى ، من ارتباط الشرط والمشروط . لأن العلة
توجب الحكم بوجودها ، وتمتنع بعدمها . والشرط أن امتنع وجود
المشروط دونه ، فلا يمتنع وجود الشرط مع عدم المشروط . إذ يجوز
أن يكون الحي حيا ، ولا يكون عالما . وأن لم نجوز أن يكون عالما مع

(١) تعالى : ط

انتفاء كونه حيا . فاذا كان هؤلاء متساوون بين الشرط والمشروط غائبا .
وشاهداً ووجوباً وجوازاً ، فأحرى وأولى أن يساووا بين العلة والمعلول
« غائبا » [وشاهداً] ووجوباً وجوازاً لما ذكرناه من قوة العلاقة التي بين
العلة والمعلول .

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا ثبت مضمون الفصلين ،
خضنا بعدهما في الحجاج . ونحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة ،
يفضي كل واحد منهما ، الى القطع . والله المستعان »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تشاغل « أبو المعالي » في
أول أخذه في اثبات الصفات بهدم القواعد التي بنت عليها المعتزلة رأيها ،
في نفي الصفات . فهدم تعليل الواجب وبين صحة الأحوال وثبوتها ،
وأوضح كون العلة من الأمور التي يجمع بها بين الشاهد والغائب ،
فلما أحكم هذه الأصول ، أخذ الآن في ثبوت الصفات .

قال الإمام أبو المعالي : « فالطريقة الأولى : أن نقول :
سلمتم لنا أن كون العالم عالماً ، حكم ثابت للذات . كما أن كون المرید
مریداً حكم (١) ثابت للذات . ثم منعتم كون الباری - تعالى - مریداً
لنفسه . وكل ما صدكم عن ذلك في كونه مریداً ، فهو متقرر (٢) في
كونه عالماً ، فيتضح (٣) الجمع في السبر والتقسيم . ونقول : امتناع
كون الباری - تعالى - مریداً لنفسه ، لا يخلو إما أن يستند الى وجوب
تعليل هذا الحكم غائبا . كما ثبت تعليله شاهداً . فإن كان الأمر كذلك

(٢) متقرر : خ

(١) حكم : ط

(٣) ويتضح : ط

فيجىء من مضمونه ، تعليل كونه - تعالى - عالما ، طردا للعلة المقدرة
شاهدا . وان كان مذكرناه في حكم الارادة ، يستند الى ما هذوا به ،
من انه (١) لو كان مريدا لنفسه ، لكان مريدا لكل المرادات . وقد
اوضحنا ابطال ذلك عليهم ، عند كلامنا في حكم الارادة . فاذا بطل
معولهم في منع كون الباري - تعالى - مريدا لنفسه ، فلا يبقى بعده
الا مذكرناه . وليس يجرى كون المرید مريدا ، مجرى كون الفاعل
فاعلا . فان للمرید بكونه (٢) مريدا ، حكما وحالا على التحقيق .
وليس للفاعل بكونه فاعلا حال . فهذه طريقة قاطعة فيما نلتزمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة نقضت ما أصلته من
كون الباري - جل وعز - عالما بنفسه ، وأنه ليس عالما بعلم ، بما اعتقدوه
من كونه مريدا حين منعوا أن يكون مريدا لنفسه . والعلة قد ثبت أنها
تطرد غائبا وشاهدا ، وكذلك ما ينوب مناب العلة ، وهو تعليق حكم
العلم بالنفس ، يجب أن يطرد . ولما لم يطردوه ، كان كسرا للدليل
منهم له ، فلم يكفهم أن كسروا العلة وملازمة حكمها لها ، حتى جعلوا
حكمها في الغائب على خلاف حكمها في الشاهد ، حتى كسروا أيضا حكم
النفس ، فثبتوه في موطن . ونفوه في موطن . والذي حملهم على أن
يفرقوا بين كونه مريدا وبين كونه فاعلا ، وان كان كونه مريدا إنما
اقتضته ارادة حادثة في غير محل . لأن كونه مريدا حال للباري ،
وليس تحت كونه فاعلا ، الا وجود الفعل . ولا يرجع الى الذات منه
حال ولا حكم .

فان قيل : اذا كانت الارادة والحوادث أيضا حادثة ، فلم يرجع
الى ذاته من الارادة الحادثة حكم . ولم يرجع اليه من فطره سائر
الحوادث حكم . والذي فصلوا به بين الارادة الحادثة وسائر الحوادث :

(١) لأنه : خ - من أنه : ط (٢) كونه : خ

أن الحوادث ان كانت أعراضا فلا بد لها من محال تقوم بها ، فترجع أحكام تلك الأعراض الى تلك المحال . وان كانت جواهر فالجواهر لا توجب أحوالا . والارادة التي أثبتوها لله ، ليست في محل . وزعموا : انها لما لم تكن في محل ، رجع الحكم منها الى ما ليس في مكان محل ، فلهذا فرقوا بين كونه مريدا وبين كونه عالما . وابطال ارادة حادثة في غير محل ، يأتي بيانه مستقصى ان شاء الله تعالى .

...

...

...

« قال الإمام أبوالمعالى : والطريقة الثانية (١) : أن نقول :

قد ثبت أن كون العالم عالما شاهدا ، معلل بالعلم . والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان . ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني (٢) ولو جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما . ولا معنى لايجاب العلم حكمه ، الا ان يلزمه . فانه لا يثبت اثبات القدرة مقدورها ، فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها . والعبارة المتداولة بين الأصوليين : تسمية (٣) العالم عالما تقتضى علة موجبة ، موضوعة للتفاهم ، والميز بين باب وباب (٤) واذا ثبت ذلك شاهدا ، وجب القضاء به غائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يقدر أن العلم والعالم والمعلوم ،

بينهما نسب اضافية فالعلم ما علم به المعلوم ، والعالم من علم بالعلم المعلوم ، والمعلوم ما عرفه العالم . فكل هذه النسب ، فالى العلم تنتسب لان العالم ليس اسما جامدا ، كاسد وحجر . وانما هو اسم

(٢) فلو : ط

(١) الثالثة : خ

(٤) فاذا : ط

(٣) أن تسمية : ط

مشتق من العلم . وحقيقة الأسماء المشتقة : أن تدل وتتضمن الاسم المشتق منها مع زيادة . والعلم لما كانت حقيقة معرفة العلوم على ما هو به ، وكان معنى العالم : العارف بالعلوم على ما هو به ، ابتغاء أن يكون فيه العلم الذي به عرف العلوم ، على ما هو به ، ولم يكن دالا على أن اللفظ المشتق ، يدل على اسم الأول المشتق منه . أنك تقول : هذا لون . فيدل على معنى لم يقترن بموضوع . فإذا قلت : ملون . دل على لون مقترن بموضوع .

ثم الزيادة تكون على وجوه : منها الاقتران بالموضوع . كما ذكرناه . ومنها نسبة اضافية . كقولنا : العلوم . فإن بين العلم والمعلوم تضائفا لا يصح وجود أحدهما دون الثاني . وقد تكون الزيادة زمانا ، كقولنا : قعود ، فيدلنا على معنى لم يقرن به زمان . ثم نقول : قام فيدل على المعنى الأول مع زيادة الزمان .

فإذا ثبت أن العالم مشتق من العلم ، لزم أن يتضمن العلم لامحالة . ولو أنا نخزل العالم عن العلم وهو مشتق منه ، لخزلنا العالم عن المعلوم ، حتى يوجد عالم لا معلوم له . والمتضايفان متلازمان ، لا يصح أن يتصور العقل أحدهما دون الآخر . وكذلك الاسم المشتق يتضمن اللفظ المشتق منه ، لا محالة . ومن زعم : أن العالم لم يضح ثبوته من غير علم ، فقد قدح في أصليين عظيمين . وهما تلازم المتضايفين ، وتلازم المشتق والمشتق منه .

وأما قول « الامام » أن تسمية العالم عالما ، يقتضى علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز بين باب وباب ، فإن الأمر في هذا راجع إلى المعاني ، لا إلى العبارات والتسميات . لأن التسميات راجعة إلى اللغة . واللغة لا مجال للعقل فيها . وتكلمنا نحن هنا على أمر معقول . فالواجب : الاعراض فيه عن ذكر العبارات والتسميات الراجعة إلى اللغات .

وقد قال بعض الأئمة : ان العلم اذا قام بمحل ، فإن لذلك المحل اسمين وجيز وطويل . فالطويل قولك ذو علم . والوجيز قولك عالم . فكما صرح الاسم الطويل عن العلم ، وهو قولك ذو علم ، كذلك يضمن الاسم الوجيز العلم . والذي يدل على ثبوت العلم للباري جل وعز : انه نقول فيه : انه موجود قديم ، فيعطينا الوجود انه ليس بعدم . ويعطينا القديم : انه لا اول له . ثم نقول : عالم فيفهم منه مالا يفهم من الموجود . وما ذاك شيء ، الا العلم . ومن زعم : ان الباري تعالى عالم بلا علم ، فيجب عليه ان يقول : ان مفهوم قولنا عالم ، مفهوم قولنا موجود . لان موجودا لما لم يتضمن علما ، لا يفهم منه انه عالم . فلو كان عالم ايضا لا يتضمن علما ، لا ينبغي ان يكون مفهوم الوجود ، لا اجتماعهما في ان كل واحد منهما لا يتضمن علما . ولما فهمنا من عالم ما لم نفهمه من موجود ، علمنا ان ذلك المفهوم هو العلم لامحالة . فان قالوا : يكون العالم شاهدا انما يغفل لجواره ، فقد قدمت ما يبطل ذلك في النفي والاثبات ، يشير الى الوجود الجائر الذي لا يغفل ، والى كون العالم عالما ، اذا حصل ، فقد وجب . وهو مع ذلك معلل . وهذا كله مما سبق مستوفى .

قال الامام ابو المعالي : « فان قالوا : كون العالم عالما غائبا ، على خلاف كون العالم عالما شاهدا ، واذا ثبت حكم المعلن (١) لعلة ، فانما يلزم تعليل ذلك الحكم بالعلة طردا . قلنا : (٢) الوجه الذي يقتضيه العلم لاجله (٣) شاهدا حكما يقتضيه غائبا ، واذا اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف بحكميتهما (٤) من الوجه الذي تقتضيه

(٢) الوجوه التي : خ

(١) معلل بعلة : ط

(٤) لحكميتهما : ط

(٣) لاجله : سقط ط

العلة معلولها لأجله (١) . فان العلم شاهدا يخالف العلم القديم عندنا
بكونه حادثا ، عرضا مختصا بمتعلق واحد . الى غير ذلك . والحكم
بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالما ، وانما يوجب من حيث كان (٢)
علما . وذلك ثابت شاهدا وغائبا .

ثم ما ألزمونا في تباين الحكمين في حكم العلة ، يلزمهم في
تباينهما (٣) في حكم الشرط .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان علم الباري - جل وعز -

قدیما ، خالف علمنا الحادث ، ولما كان صفة قائمة بذاته ، خالف علمنا الذي
هو عرض . ولما كان متعلقا بالمعلومات التي لا تنتهي ، خالف علمنا
المتعلق بمعلوم معين واحد . فظنت المعتزلة أن حمل وجوب العلم لله -
جل وعز - إذا كان عالما كوجوب العلم لنا ، إذا كنا عالمين ، لأن العلمين
لو قدر ثبوت العلم القديم الذي نفوه مختلفان ، فكيف يصح أن يجمع
بين مختلفين في قضية واحدة ؟ ولا فرق بين من يقول : أنا لما كنا
عالمين ، ولزم أن نكون عالمين بعلم ، لزم أيضا أن يكون الباري
تعالى - عالما بعلم ، مخالفا لعلمنا .

وأى فرق بين من يقول هذا ، وبين من يقول : إذا قام
الدليل على أنا قادرين بقدرة ، فيلزم أن يكون الباري - جل وعز -
عالما بعلم ؟ لأن القدرة كما خالفت العلم ، كذلك أيضا يخالف العلم
القديم الحادث . وهذا الذي قالوه ليس بحجة علينا ، ولا قاذح في
دليلنا . فان القدرة خالفت العلم من حيث كانت قدرة ، وكان
العلم علما ، وكانت القدرة متعلقة بالمكتسبات وكان العلم متعلقا

(٢) يكون : ط - كان : خ

(١) من أوجه : خ

(٣) تباينها : خ

بالمعلومات ، وأما العلم فإنه علم قدر قديما أو حادثا . وحقيقة العلمية ثابتة لهما . ثم ما يقع به اثبات كون العالم عالما ، لا يرجع الى شيء مما يخالف به العلم الحادث العلم القديم . فان كون علمنا حادثا ، لا أثر له في كوننا عالمين . اذ الجوهر حادث والقدرة حادثة ، ولا أثر لواحد منهما في كوننا عالمين ، كذلك أيضا لم يكن كون علمنا عرضا ، مما يوجب لنا كوننا عالمين . فان السواد عرض ، واذا قام بمحل لم يوجب له كونه عالما ، كذلك أيضا اختصاص علمنا بمتعلق واحد ، لا يوجب لنا كوننا عالمين . فان قدرتنا تتعلق بمتعلق واحد . وقد علمنا أن القدرة اذا قامت بنا ، لم توجب لنا كوننا عالمين . فاذا ثبت أن هذه الأمور الذي وقعت المخالفة بها بين علمنا والعلم القديم ، لا يوجب واحد منهما كوننا عالمين . وانما يوجبه كون علمنا علما . والعلمية تتحقق في العلم القديم ، كما تتحقق في العلم الحادث . فاذا أوجبت العلمية في علمنا الحادث ، أن لانكون عالمين الا بقيامها بنا كذلك أيضا يجب في حق القديم ، ألا يكون عالما الا بقيام العلم به ، لأن العلمية هي الموجبة للعالمية . وهي موجودة . كما أنها موجودة شاهدا .

ثم العجب منهم أن يفصلوا بين علمنا والعلم القديم . بالاختلاف الذي ذكروه حتى حكموا بأن العالم منا لا يكون الا عالما بعلم ، والبارى - جل وعز - عالم ، وليس عالما بعلم . ولم يفصلوا بين كوننا عالمين ، وكون الباري - جل وعز - عالما . وان اختلف حكمنا في ذلك ، مع حكم الاله في حكم الشرط ، بل قالوا : ان كون الباري - تعالى - حى ، شرط في كونه عالما . كما كان ذلك في حقنا .

قال الإمام أبوالمعالى : « والطريقة الثالثة : وهي عمدة

شيخنا - رضى الله عنه - ان نقول : العلم (١) المتعلق بالمعلوم ، علم .

(١) العلم : ط

فإذا زعمتم أن الباري - تعالى - عالم بالمعلوم ، والمعلوم في حقيقته
 محاط به ، فلا يتقدر معلوم محاط به ، لا يتعلق به متعلق . ثم المتعلق
 بالمحاط به ، يستحيل أن يكون خارجا من قبيل العلوم . ولا معنى
 لتعلق العلم بالمعلوم ، إلا أن كون المعلوم محاطا به . وهذا أكد على
 أصول المعتزلة . فانهم قالوا : تعلق العلمين بالمعلوم الواحد ، يوجب
 تماثلهما . وبنوا على ذلك : مماثلة العلم القديم - لو ثبت - للعلم
 الحادث . وذلك قاطع إذا تأملته .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصفات تنقسم إلى صفات

لا تتضمن متعلقا ، كالحياة والحركة والسكون . ونحو ذلك . وإلى صفات
 تتضمن متعلقا لأبد ممتدة ، ولا تعقل إلا بمتعلقه ، كالعلم والقدرة والإرادة
 والأدراكات . فالقدرة لأبد لها من مقدور ، وكذلك العلم ، وكذلك الإرادة ،
 وكذلك الإدراك . فالتأري لا جل وعز له المعلومات التي لا تنهاه ، لا يبدلها
 من متعلق يتعلق بها . ثم المتعلق بها ، لا يجوز أن يكون موصوفا .
 لأن الموصوف ليس في نوعها متعلق . وإذا لم يكن بد للمعلوم من
 متعلق ، وقد بطل أن يكون ذات الباري - تعالى - متعلقه . لانها
 موصوفة ، لم يبق إلا أن يكون المتعلق من قبيل الصفات . ولا يجوز
 أيضا أن يكون المتعلق من قبيل الصفات ، التي لا تعلق لها ، كالحياة .
 وكذلك أيضا لا يجوز أن يكون المتعلق بالمعلوم قدرة ، ولا إرادة ، ولا إدراكا
 إذ لاتضاف بين المعلوم والقدرة ، ولا بين الإرادة والمعلوم ، ولا بين
 الإدراك والمعلوم . نعم قد يكون بين الإرادة والمعلوم تلازم ، لا على سبيل
 الإضافة فإذا تبين أن المعلوم مفتقر إلى متعلق . وبطل كون الذات وكون
 الصفات التي من شأنها أن لاتتعلق بمتعلق ، وبطل أيضا كون القدرة
 والإرادة والأدراك متعلقا بالمعلوم ، لعدم النسبة الإضافية بينه وبين هذه
 الصفات ، لم يبق وجه تعلق بها إلا العلم .

ومن نفى العلم ، أبطل النسبة الإضافية التي بينه وبين المعلوم .
 وعن « الشيخ » عن المعلوم بالمخاطبة . وهذا صحيح في تعلق علم الله -
 جل وعز - وقد يضح (١) لفظاً في حقنا ، إذا تعلق علمنا بذات الله - جل
 وعز - ويعلمه ، ولأن الشرع نفى عنا الاحتاطة به . قال الله تعالى :
 « ولا يحيطون به علماً » (٢) وقال تعالى : « ولا يحيطون بشئ من
 علمه إلا بما شاء » (٣) .
 وجعل المعتزلة تعلق علمين بمعلوم واحد قاضياً بتمائلهما ، حين
 اعتقدوا أن أخص صفات العلم تعلقه بمعلوم واحد . والتماثل عندهم
 إنما يكون بالاتّحاد في الأخص . والزمونا على ذلك أن نقول : إن علم
 الباري - جل وعز - إذا تعلق بمعلوم ، وتعلق علمنا بذلك المعلوم ،
 فيجب تماثلهما . وهو محال . لأن علم الواحد منا حادث ، وعلم الباري
 - جل وعز - في حق من أثبتته قديم .

وهذا الذي قالوه غير صحيح . فإنا وإن حكمنا بأن علمنا متعلق
 بمعلوم واحد ، فلا نقول ذلك في علم الله - جل وعز - وله الاحتاطة
 بما لا يتناهى . فكيف يصح أن يماثل علمنا ، الذي لا يصح أن يتعلق
 إلا بالتعلق المعين ، علماً ، له الاحتاطة بالمعلومات ، التي لا يتناهى ،
 وأخص صفات العلم القديم تعلقه بما لا يتناهى ، من المعلومات . فقد
 بان : أن المعلومين لم يجتمعا في الأخص ، بل للعالم القديم عموم
 التعلق ، وللعلم الحادث خصوصه .

قال الإمام أبو المعالي : « ومفعول نفاة الصفات على طرق

منها ادعائهم تعليل الواجب - كما قدمناه - وقد سبق الاعتراض عليه

(٢) طه ١١٠

(١) يفتح : ص

(٣) البقرة ٢٥٥

بما فيه مقنع • ومما يتمسكون به أيضا (١) أن قالو : لو أثبتنا صفات
 قديمة ، لكنت مشاركة للباري - تعالى - في القدم • وهو أخص صفات
 الذات • والاشتراك في الأخص ، يوجب الاشتراك فيما عداه من
 الصفات • ومساق ذلك (٢) يقضى بكون الصفات آلهة • وهذا الذي ذكره
 تعرض للدعوى من غير برهان • وأما قولهم : الاشتراك في الأخص
 يوجب الاشتراك فيما عداه (٣) من الصفات ، ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ،
 نوزعوا في كون القدم أخص أوصاف الباري - تعالى - ولا يجدون
 إلى اثبات ذلك سبيلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم الرد عليهم في كون

الأخص علة توجب التماثل في جميع الصفات ، بالبرهان القاطع •
 ثم يقال لهم : لا معنى للقديم إلا أنه الذي لا أول له ، فإذا رجع القدم
 إلى انتفاء الأولية • كيف تجعلونه صفة ؟ ثم تزعمون : أنه أخص
 الصفات • والصفات أبدا إنما هي صفات ثبوت ، وكل ما يرجع إلى النفي ،
 فليس بصفة • وهذا وجه يبطل عليهم القدم من الصفات •

...

...

...

قال الإمام أبو المعالى : « ثم يقال لهم : الإرادة التي

أثبتموها للباري - تعالى (٤) - حادثة قائمة في غير محل ، مثل على
 زعمكم للإرادة الثابتة للعبد ، القائمة به ، إذا تعلقنا بمتعلق واحد • وهما

(٢) ذلك : ط

(١) أيضا : ط

(٣) فيما عداه • فهم فيه منازعون • ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ،

نوزعوا في كون القديم أخص أوصاف الباري - تعالى - ولا يجدون

الخ : ط

(٤) تعالى في غير محل ثابتة مثل على : ط - تعالى في غير

محل ثابتة مثل على : خ

مشتريكتان في الأخص ، يثبت لأحدهما وجوب القيام بالمحل ، ويستحيل ذلك على الثانية ؟ • وهذا ينقض ما حاولوه من وجوب اشتراك المشتركين في الأخص ، في جميع الصفات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد تقدم • وهو مبطل لقول المعتزلة ، لأن إرادتنا عرض من الأعراض لابد لها من محل تقوم فيه • وإرادة الباري - جل وعز - عرض من الأعراض ، لم تقتصر إلى محل وإذا تعلقت الصفتان المتعلقتان بمتعلق واحد ، وجب تماثلهما • وقد تعلقت إرادة الباري تعالى - بغير ما تعلقت به إرادتنا • ووجب لإرادتنا المحل • واستغنت إرادة الباري - تعالى - الحادثة عن المحل • فقد تباينت الإرادتان • هذا القباين • وهما مع ذلك متماثلان • وبطل بذلك قولهم بأن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع فيما عداه • * * *

قال الإمام أبو المعالي : « على أنا نقول لهم : منعكم تعليل الواجب ، يناقض مصيركم إلى أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع فيما عداه • فإن تماثل المثليين واجب ، وتعرضكم لتعليله تصريح بتعليل الواجب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد تقدم • وقد ظهر منه : أن المعتزلة لابد لها من أن تنقض أحد الأصلين : إما منع تعليل الواجب ، وإما منع تعليل التماثل : وهو بين لا إشكال فيه • * * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يتمسكون به (١) أنهم قالوا : علم الباري - سبحانه وتعالى - على زعمهم - (٢) يتعلق بما

(١) أن : ط

(٢) زعمكم : ط

لا يتناهى (١) من المعلومات على التفصيل . وهو فى حكم علوم (٢) مختلفة حادثة . اذا لا يتعلق العلم الحادث بالسواء والبياض (٣) فاذا تعلق علم البارى - سبحانه - بالمعلومات المختلفة ، كان فى حكم العلوم الحادثة (٤) واذا لم يبعد ذلك ، لم يبعد ايضا كونه فى حكم القدرة . وان كانت القدرة والعلم مختلفين شاهدا . ويلزم من مفاد ذلك : الاجتزاء بصفة واحدة ، تكون فى حكم العلوم والقدرة والحياة (٥) .

وهذا الذى ذكرناه مما لا يلزم الجواب عنه ، نظرا . فانهم كلام (٦) مبهم فى تفصيل الصفات ، ومصيرهم الى نفى اصلها . ثم اذا اوضحنا (٧) فى معتقدا . وان لم يكن يلزمنا فى طريق (٨) الخجاج . قلنا : القضية العقلية تدل على اثبات الصفة على الجملة . فاما كون العلم زائدا على القدرة ، فمما لا يتوصل (٩) الى القطع به عقلا . والسبيل فيه : التمسك بأدلة السمع . فان المتكلمين فى الصفات بالنفى والاثبات ، مجمعون على نفى صفة هى (١٠) فى حكم العلم والقدرة . ومن رام اثبات صفة فى حكمها ، كان خارقا للاجماع .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما نفوا صفات

البارى - جل وعز - لم يصح منهم فى حكم الجدل : أن يكالمونا فى

(١) يتعلق : ط - زعمهم ما : خ

(٢) العلوم المختلفة الحادثة : ط

(٣) والبياض : ط (٤) الحادثة : ط

(٥) والحياة والقدرة : ط (٦) منهم - ط مبهم : خ

(٧) فيه : ط (٨) طرق : ط

(٩) لا يتوصل القطع اليه عقلا : ط

(١٠) هى : خ

اثبات صفتها ، لأن تفاصيل الصفات ، فرع الثبوت (الصفات) ، وناقيتها
 لم يثبتها . فضلا عن أن يثبت لها تفاصيل أحكام . ثم اننا نقول : العلم [لا يذم] .
 اذ تدل الأدلة عليه ، لأن المعلوم متعلق ولا بد له من متعلق . والموصوف
 لا يتعلق . وكذلك الحياة . وكثير من الصفات لا تتعلق . وكذلك القدرة
 لا تتعلق بالمعلوم ، من حيث هو معلوم ، وإنما يتعلق به العلم . وهذا
 كله مما سبق بيانه .

فاذا ثبت أن العلم لا بد منه ، علم من طريق سمع أيضا : أن القدرة
 لا بد منها . وأنها زائدة على العلم . وكذلك الإرادة ، وسائر الصفات .
 وهذا مما يعلم بالسمع . فإن الاجماع انعقد على أن الباري - جل وعز -
 ليس له صفة واحدة ، توجب كونه عالما وحيا وقادرا . إذ الأمة تنقسم
 إلى نفاة الصفات ، وإلى مثبتتها . والمثبتون لها ، يثبتون العلم والقدرة
 وسائر الصفات ، وليس فيهم من يثبت صفة تنوب مناب الصفات .
 والمثبت لها حارق للاجماع .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : إذا لم يبعد ثبوت

علم في حكم علوم ، فما المانع من مصيرنا إلى أن الباري - تعالى - عالم
 بالمعلومات بنفسه . قادر عليها بنفسه . وتكون نفسه في حكم العلم
 والقدرة . وذلك يفضى إلى الاستغناء بالذات عن الصفات ؟ قلنا : هذا
 ليس باستدلال (١) . فانكم بنيتم قولكم هذا ، على أصل تعتقدون
 فساد . إذ العلم الذي اعتقدناه ، غير ثابت عندكم ، فكيف تبنون مذهبكم
 على ما تعتقدون بطلانه ؟ ثم مضمون ما عولتم عليه : يقضى بما توافقونا

(١) بالاستدلال : ط

على بطلانه [(١) وذلك أن ذات الباري - تعالى - أن كان في حكم العلوم لكان عالما ، وهذا مالا ينتج له أحد من أهل الملة . وقد قال « أبو الهذيل » : الباري تعالى عالم بعلم وعلمه نفسه ، ونفسه ليس بعلم . وعد هذا من فضحاته (٢) وهو مع مفارقة ما انكره سائر المعتزلة ينكر كون الباري تعالى علما وقدره . وحق الناس بمنع (٣) ذلك المعتزلة . فانهم قالوا : لو ثبت للباري تعالى علم متعلق بمعلوم علمنا كان مثلا لعلمنا . ولو قضوا بكون ذاته في حكم العلوم ، لالزموا كون ذاته علما ، وهذا ما يابونه « (٤) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا يصح أن يكون كونه جل وعز عالما ، حكما أوجبه الذات . لأن الذات الموصوفة لا توجب الأحكام ، وإنما توجبه الصفات . فلو كانت الذات توجب كونه عالما ، لكانت الذات علما . وهذا مالم يقل به قائل . وهو قلب للأعيان ، لأن كون الصفة والموصوف صفة ، أو في معنى الصفة محال وعن هذا المحال أراد أبو الهذيل أن يفر ، حين قال : إن الباري عالم بعلم ، وعلمه نفسه . وهذا كان يقتضي انقلاب الموصوف صفة . فقال بعد ذلك : ونفسه ليس بعلم . وهذا الذي قاله محال . لأن النفس واحدة ، والواحد لا يتطرق إليه النفي والاثبات .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : أن كان ما ذكرتم دفعا لكلام الخصم ، فبم تدفعون ذلك عن أنفسكم . وقد زعمتم أن العقل يقضي بآثبات الصفة على الجملة ؟ والكلام في التفاصيل موقوف على أدلة السمع (٥) ؟ قلنا : هذا مما لا يحتمل هذا المعتقد استقصاؤه (٦) وبسطه

(٢) فضائحه : ط

(١) من ط

(٤) وهذا مما يابونه أضلا : ط

(٣) بالتزام : ط

(٦) استقصاؤه : سط ط

(٥) الأدلة السمعية : ط

ولكن القدر اللائق به أن العقل يدل على اثبات العلم ، ثم المصير الى
أن العلم زائد على النفس : مدركه السمع . فاذا دل العقل على اثبات
العلم وانعقد الاجماع على أن وجود البارئ تعالى ليس بعلم ، فيحصل
من مدلول العقل والسمع (١) : اثبات علم زائد على الوجود . وبالله
التوفيق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفصل طريف من كلام

الامام ، لأنه جعل العقل موصلا الى العلم بثبوت العلم ، وجعل كون
وجود البارئ - تعالى - ليس بعلم : معلوم بالسمع . وكيف يصح أن يصرف
وجود البارئ - تعالى - الى علم وهو - جل وعلا - قائم بنفسه مستغن عن
المحل ؟ وهذا مما ثبت من صفاته الواجبة . والعلم مفتقر الى المحل ،
فكيف يصح أن يقدر وجوده غير مستغن عن المحل ، من حيث هو
علم مستغن عنه ، من حيث هو قائم بنفسه ؟ هذان حكمان متناقضان
لا يصحان من موجود واحد ، وكيف يصح أن تكون ذات البارئ تعالى
فى حكم العلم ، وذاته من حيث هى ذات موصوفة ، لا توجب حكما ،
ولا تتعلق بمتعلق ؟ كما لا يوجب الجوهر حكما ، وهو موصوف ،
ولا يتعلق بمتعلق . والعلم يوجب للمحل الذى قام به كونه عالما ، ويتعلق
بالمعلوم على ما هو به .

ثم ان الذات من حيث هى ذات موصوفة لا يفتقر وجودها ، الى
شرط يصح ثبوتها ، والعلم مشروط بوجود الحياة ، لا يصح وجوده دون
وجودها . وهذه كلها براهين عقلية توصل الى العلم بان وجود البارئ -
تعالى - ليس بعلم . وأيضا : فانا لم نعلم البارئ ضرورة . واذا علمناه.

(١) السمع والعقل : ط

فصل

ارادة الله قديمة

قال الإمام أبو المعالي : « قد ذكرنا الدليل على اثبات كون
البارى تعالى مريدا عندما تعرضنا لاثبات العلم بأحكام الصفات ثم مذهب
أهل الحق : أن الباري - تعالى - مريد بأرادة قديمة . وقد زعمت المعتزلة
البصريون : أنه مريد بأرادات (٢) حادثة ، لا فى محال . وذلك باطل من
أوجه : منها : أن إرادته لو كانت حادثة لا فتقرت : الى تعلق إرادة بها .
فإن كل فعل ينشئه الفاعل ، وهو عالم به وبايقاعه على صفة مخصوصة
فى وقت مخصوص فلا بد أن يكون قاصدا الى إيقاعه ، ونفى (٣)
القصد الى إيقاع فعل مع العلم به ، يلزم صاحبه نفي المقصود الى (٤)
جميع الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : علم الله تعالى وإرادته وقدرته
صفات متعلقة . وأعمها تعلقا : العلم فإنه يتعلق بالواجب والجائز
والمستحيل ، فوجود البارى تعالى واجب ، ووجود صفاته واجبة . وهى
معلومة . واجتماع الضدين وانقلاب الأعيان وكون الجسم فى مكانين .
كل ذلك محال . وهو معلوم . والجائز كنزول المطر ، ونبات النباتات
وتعاقب الأعراض على الجواهر ، جائز . وهو معلوم . ودونه فى
العموم : تعلق القدرة ، لأنها لا تتعلق ، بالواجب الوجود ، ولا بالمحال .
وانما تتعلق بالجائز الممكن . والإرادة أخص تعلقا منها ، لأنها انما
تتعلق بما علم الله أنه يوجد ، أو علم أنه يعدم عدما جائزا ، ولا تتعلق
بجميع ما تتعلق به القدرة .

(١) بأحكام الصفات : ط - بالصفات : خ

(٢) بأرادة : ط بأرادات : خ

(٣) ومنشئ : خ - ونفى القصد : ط

(٤) الى إيقاع جميع : ط

فاذا ثبت هذا ، وعلمنا بالأفعال وترتيبها واختصاصها ، أنها دالة على الارادة ، علمنا بذلك ثبوت الارادة لله - جل وعز - قديمة قائمة بذاته ، لأنها لو لم تكن قائمة بذاته لم توجب كونه مريدا ، ولو لم تكن قديمة لم تقم بذاته ، وذاته مقدسة عن قيام الحوادث بها .

وأما المعتزلة : فانهم وان نفوا الصفات مع اثباتهم الأحكام ، فقد خالفوا في الارادة ، أصلهم المضطرب في سائر الصفات . فقالوا : ان الباري جل وعز مريد بارادة حادثة يخلقها في غير محل ، يريد بها الحوادث . وانما حكموا بحدوثها حين رأوا أن الارادة انما تتخصص بها المتخصصات فيما لا يزال ، ولم يروا لها حكما في الأزل ، لاستحالة الخلق أزلا . وحكموا أنها في غير محل ، لأنها لو كانت في محل لم يكن بد من أن يكون ذلك المحل حيا ، لأن الارادة مشروطة بوجود الحياة ، كما ان العلم مشروط بوجودها . ولو قامت الارادة بذلك المحل ، لرجع الى المحل كونه مريدا ، ولم يرجع الى الباري ذلك الحكم . فقدها في غير محل ، ليرجع الحكم منها الى الباري جل وعز ، وهو موجود في غير محل . وهذا كله باطل . بأن الارادة اذا قدرت حادثة ، فلا بد أن تفتقر الى ارادة يراد بها ، ثم يتسلسل ذلك الى غير غاية ، لأننا انما أثبتنا الارادة لتخصص الحوادث بها ، ثم التخصص ينقسم قسمين : أحدهما : التخصص بالزمان . وهذا هو تخصص الأعراض وتخصص الجوهر الفرد .

والثاني : التخصص بالهيئة وذلك انما يكون للأجسام المؤلفة المترتبة . ولما علمنا أن هذه كلها مفتقرة الى الارادة لحدوثها ، والارادة حادثة ، فلتكن مفتقرة الى ارادة . وأما ما زعموا من أن الارادة لا تراد . فقول باطل . لو طرد لجاز لقائل أن يقول : ان العلم يعلم به ولا يعلم في نفسه ، قياسا على أن الارادة يراد بها ولا تراد في نفسها ، فلما بطل ذلك في العلم ، علم أن هذا ليس دليلا صحيحا في

الارادة . ثم انهم جاءوا بعظيمة لا تتسع لقبولها عقول العقلاء . وهى ادعاء ارادة فى غير محل ، والارادة عرض من الاعراض ، والاعراض لاتعقل الا فى محال . وهو الذى فرق بين الصفة والموصوف لأن الموصوف يقوم بنفسه ، والصفة لاتقوم بنفسها . فمن حكم بثبوت الارادة فى غير محل ، فقد قلب جنس العرض الذى حقيقته الافتقار الى المحل . ثم جاءوا أيضا بعظيمة أخرى نقضوا به أصلا من أصولهم فى التماثل . وذلك أنهم زعموا أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فى سائر الصفات . وأخص صفات الارادة تعلقها بمراد معين ، وقد تتعلق ارادة الله جل وعز بنفس ما تتعلق به ارادتنا . وهو أخص صفات الارادتين ، ثم مع ذلك وجب لارادتنا المحل ، مع زعمهم أن ارادة البارى جل وعز غير مفتقرة الى محل .

ثم قال لهم : هلا زعمتم أن ارادة البارى تعالى قائمة بجماد ؟ فان انفصلوا على ذلك بقولهم : ان الارادة تفتقر الى بنية مخصوصة ، نوزعوا فى اثبات تلك البنية . وابطل عليهم أشراطها . لأن الارادة لاتفتقر الى محل يكون جوهرها فردا ، ولا يقوم بجميع الجواهر ، لأن الارادة واحدة ، والواحد لاينقسم . فاذا قامت بجوهر واحد ، فلا أثر للجواهر المتألفة مع الجوهر الذى حلت فيه الارادة فى اثبات الارادة .

ثم يقال لهم : أنتم قد نفيتم المحل ، فلم تشتروا بنية مخصوصة ، ونفيكم لأصل المحل ، أوغل فى المحال ، من نفيكم شرطا فى المحل ؟

فصل

ذهب جهنم الى اثبات علوم حادثة

قال الإمام أبو المعالي : « ذهب جهنم (١) الى اثبات علوم

حادثة (٢) للرب - تعالى عن قول المبطلين - وزعم أن المعلومات اذا تجددت ، أحدث الباري تعالى علوما متجددة ، بها يعلم المعلومات الحادثة . ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها ، متقدمة عليها . والذي ذكره خروج من الدين ، ومفارقة (٣) لاجماع المسلمين ، واضراب عن قضية العقول ، وسبيل الرد عليهم في مدارك العقل : يداني سبيل الرد على البصريين في اعتقادهم الارادات الحادثة الثابتة لله تعالى على زعمهم في غير محال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وجد الرد على ما في

المحل في الارادات . وكذلك سبيل مدعى علما في غير محل ، يوجب لله تعالى كونه عالما ، لأن كون العلم لا يوجب كون العالم عالما ، الا لمحله الذي قام به ، وأما أن يجب له حال وحكم مما لم يقم به فمحال . ولو جاز ذلك لجاز أن يعلم زيد بعلم عمرو ، وفي العلم باستحالة ذلك كفاية وغنية .

وأما ما اعتذر به مثبتو الارادة : وهو قولهم : إن الارادة اذا لم

(١) هو جهنم بن صفوان زعيم فرقة الجهمية . وقد ذهب الى الجبر وخلق القرآن ونفى علم الله بما يجد من الأمور حتى يكون ويحدث فعلا . وكذلك زعم أن الجنة والنار يفنيان كما تفنى سائر الاشياء . وقد قتل جزاء بدعته عام ١٢٨ م وقيل عام ١٣٢ هـ

(٢) حادثة : ط

(٣) ومخالفة : ط - ومفارقة : خ

تقم بمحل ، فيعود الحكم منها الى موجود في غير محل ، فهو استرواح لا يغنى ولا يشفى ، فانه اذا اتضح لنا أن الحكم والحال لا يكون لمحل الا من صفة قائمة بذلك المحل ، فانقضاء قيامها بالمحل يمنع من ان يرجع اليها حال . ثم ادعاهم نفى المحل زيادة في الاحالة .

قال الإمام أبوالمعالى : « فنقول لجهم (١) : ان افتقرت الحوادث (٢) الى علوم (٣) بها ، فلتفتقر العلوم الحادثة (٤) الى علوم اخر متعلقة بها ، فانها (٥) مشاركة للمعلومات في كونها أفعالا حوادث . وذلك ان التزعم يجر الى التزام (٦) علوم لانهاية لها ، وهي متعلقة (٧) حادثة ومفاده تسويغ حوادث لا اول لها ، وان لم يلتزم ذلك لزمه من استغناء العلوم عن علوم مع حدوثها استغناء جملة الحوادث عن تغلق العلوم بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان الحادث مقصودا ، مرادا ، وكان كل مراد لابد أن يصحبه اعتقاد ما ، علم من العالم أو جهل من الجاهل ، أو شك من الشك . فالبارى تعالى متنزه عن الجهل والشك ، فلزم اذا كان قاصدا للشك أن يكون عالما به ، ولهذا لما [لم] يصر العاقل عاقلا ، لم يكن مزيدا . ومن حق الحوادث أن تكون معلومة بدليل مجرد القصد الى حدوثها . والاتقان والاحكام أيضا دليل على علم المتقن المحكم . وقد اشار الكتاب العزيز الى كون الفاعل عالما ، بقوله :

(١) لهم : خ - لجهم : ط

(٢) الارادات : ط - الحوادث : خ

(٣) علوم متعلقة بها : ط

(٤) الحادثة : ط

(٥) بانها : ط

(٦) اثبات : ط - التزام : خ

(٧) متعاقبة : ط

« ألا يعلم من خلق » وهو اللطيف الخبير (١) « قال كانت الحوادث دالة على كونها معلومة لمحدثها ، وكان العلم حادثا من الحوادث ، لم يخل ذلك العلم . اما أن يكون معلوما للبارى - جل وعز - واما أن يكون غير معلوم له ، فان كن معلوما له ، فهل علمه بنفس العلم ، أو علمه بعلم آخر ، لا يجوز أن يكون معلوما له بنفس العلم ، لأنه قد كان عالما به ، قاصدا إليه قبل وجوده ، والمعلوم لا يصح أن يكون له نفسا عندنا .

وان قيل : انه يعلمه بعلم حادث فيجب أن يكون ذلك العلم أيضا معلوما للبارى تعالى بعلم حادث ويتسلسل ذلك الى مالا نهاية له ، وان قالوا ان تلك العلوم التى تعلم بها الحوادث غير معلومة لله جل وعز ، كان ذلك طعنا فى احاطة علم الله . وجعلوا الحوادث قسمين معلومات وهى الحوادث التى ليست بعلم . وغير معلومات وهى العلوم المتعلقة بها . ولا أضل خلقا ولا أكفر نفسا ممن يقدر فى احاطة علم الله تعالى بالمعلومات .

ثم ان هؤلاء ان زعموا أن الله علوما لا تتناهى ، كانوا قد قدحوا فى دليل حدث العالم ، لأن ركنه الرابع استحالة حوادث لا أول لها . فمن قدح فى ذلك الدليل لم يصح له العلم بالصانع اذ لا يتوصل الى العلم به ، الا بعد ثبوت حدث العالم . وما لم يثبت فقد انسد عليه طريق العلم به ومن لم يعلم البارى جل وعز كيف يصح منه أن يتكلم فى صفاته ، وفى أحكام علومه . والعلم بالموصوف أولا ، والعلم بالصفات ثانيا ؟ وان زعموا أن علوم البارى تعالى الحادثة على قولهم غير مفتقرة الى أن تكون معلومة ، فليحكموا على أن سائر الحوادث لا تكون معلومة . واذا قالوا ذلك نفوا عن البارى جل وعز صفة العلم . وكل رأى يفضى بصاحبه الى نفي كون البارى عالما ، فهو ضلال بحث وكفر صراح .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم العلوم الحادثة عند جهنم لا تخلوا إما أن تكون ثابتة في غير محال أو قائمة بأجسام أو قائمة بذات الباري تعالى . فان زعم أنها ثابتة في غير محال . رد عليه بما رد على مثبتى الارادات في غير محال . وان زعم أنها تقوم بذات الرب سبحانه . كان الرد عليه كالرد على « الكرامية » الصائرين الى أن الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم ، وان زعم أنها تقوم بأجسام ، لزمه أن يجوز قيام علم بجسم ، والمتصف به (١) جسم آخر ، طرداً لما يجوزه من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه الى الله تعالى . وإذا بطلت الاحكام ولا مزيد عليها ، اذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم اليها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا التقسيم الذي قسمه الامام عليهم صحيح . لأن هذه العلوم لا تخلو من أن تقوم في محل أو لا تقوم في محل . وهذه قسمة مترددة بين النفي والاثبات ، وان قامت بمحل فلا تخلو ذلك المحل . اما أن يكون ذات الباري تعالى أولايكون بذاته . فان لم تكن ذاته لم تخل اما أن تكون جسماً واما أن لا تكون جسماً . ولا يصح أن لا يكون جسماً ، لأن غير الجسم لا يخلو اما أن يكون موصوفاً أو لا يكون موصوفاً . والموصوف ذات الباري تعالى ، وبغير الموصوف مالا يوجد الا في محل ، كصفات الباري تعالى القديمة الموجودة في ذاته . والأعراض الحادثة . وكل ذلك لا يصح أن يقوم العلم به ، فلم يبق الا أن يكون قائماً بجسم .

فان زعم « جهنم » أن هذه العلوم ثابتة في غير محل . قيل له . مذهب المعتزلة : أن أخص صفات العلم الحادث أن تتعلق بمعلوم متعين .

(١) بحكمه : - به : خ

فاذا تعلق علم الله الحادث وعلمنا ، فليكن العلمان متماثلان ، لأنهما
اجتمعا في الاخص . وحكم المتماثلين أن يتساويا فيما يجوز ويجب
ويستحيل . وقد وجب لعلوم الله الحادثة الاستغناء عن المخل ، فليجب
لعلمنا الاستغناء عنه . واذا بطل استغناء علومنا عن المخل ، بطل
ادعائهم استغناء العلوم الحادثة لله تعالى عن المخل إذ ما يجب لأحد
المثلين ، وجب للثاني . وقد اجتمع المثلان في اليهودية والعلمية وتعين
المتعلق ، فليجتمعا أيضا في الاستغناء عن المخل ، أو في الافتقار اليه .
واما ادعاء استغناء أحدهما وافتقار الآخر ، قباطل ، لايرضاه لبیب
ولا عاقل . وأما ان زعم أن تلك العلوم قائمة بذات الباري جل وعز ،
فان ذلك يضطره الى الحكم بأحد أمرين : أما حدوث الباري جل وعز ،
لأن الذي دلنا على حدوث الأجسام ، قيام الأغراض بها .

فان قامت العلوم الحادثة بذات الباري تعالى ، فلتدل على
حدوثه . وان زعموا أنها لاتدل على حدوثه ، كان ذلك كسرا منهم للدليل
الدال على حدوث الأجسام . واذا لم يدل قيام الحوادث بذات الباري
سبحانه على حدوثه ، فلا يدل أيضا قيام الحوادث بالأجسام على
حدوثها ، وينسد عليهم العلم . يحدث العالم . وهذا الدليل الموصول
الى العلم بالله جل وعز - والعلم بكون الباري - تعالى - عالما ، فرع على
العلم بوجوده . واذا لم يضح له العلم بوجوده ، فكيف تتعرضون الى
العلم بكونه عالما ؟

ولما ان زعموا ان تلك العلوم تقوم بأجسام ، فنرجع الحكم الى الباري
تعالى وهو محال . لأن الحكم انما يرجع الى المخل الذي قامت به
العلة . ولو جاز ان يقوم علم بجسم ويكون العالم جسما آخر ، لجاز لنا
ان نقول : ان العلم يقوم بجسم في أقصى المشرق ، ويعلم به جسم آخر
في أقصى المغرب . وفرض ذلك وتقديره مجال . وهذا الذي رد به على
«جهم» لا يصح أن يستدل به المعتزلة لقولهم ان العلم يقوم بجزء من
الانسان ، ويتصف سائر الجسم بأنه عالم . وحكمهم بأن كون العالم

عالما ، لايتوقف على محل العلم ، بل يشعدي ذلك ، يكسر عليهم مكانة
« جهم » أن حكم بأن العلوم تقوم بأجسام ويرجع الحكم منها إلى البارئ
جل وعز .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : البارئ تعالى كان

في (١) أزله عالما . بأن العالم يقع . فلما وقع فيما لايزال ، كان ذلك معلوما
متجددا ، ويتصف البارئ تعالى عند وقوع العالم . بكونه عالما بوقوعه .
واذا تجدد له حكم واتصاف ، اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتض
له . وذلك يقضى بالعلوم المتجددة . قلنا : لا يتجدد للبارئ تعالى
حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال . إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم
من تعاقب الحوادث على الجواهر ، بل البارئ - تعالى - متصف بعلم
واحد ، متعلق بما لم يزل ولا يزال ، وهو موجب له حكم الإحاطة
بالمعلومات على تفاصيلها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات وان كانت
العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات . ثم كما لا تتعدد ، إذا تعددت
المعلومات ، فكذلك لا تتجدد إذا تجددت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم وهو معرفة المعلوم على

ماهو به ، يتعلق بها على حقائقها ، والعلم في نفسه ثابت على حاله .
فاذا تعلق بالواجب الوجود - وهو البارئ جل وعز - تعلق به على
ماهو به ، من وجوب الوجود ولاستحالة الحدوث . وإذا تعلق بالمعدوم ،
تعلق به معدوما . وإذا وجد المعدوم كان ذلك أمرا متجددا فتعلق به
على ماهو به ، وأن عدم بعد وجوده ، تعلق به أيضا معدوما .

وأقرب مثال يمثل به العلم بالمرآة الصحيحة الوضع ، المستديرة.
الشكل ، الصقيلة التي لا طبع فيها . فانها تنطبع فيها الصور انطباعا

(١) عالما في أزله : ط

محاكيا لها . فاذا تراءى فيها الجالس حاكته جالسا ، واذا تراءى فيها الرجل القائم حاكته قائما ، وان تراءى فيها المضطجع حاكته مضطجعا . فتلك الأوضاع تتجدد والمرآة فى نفسها لا تتجدد . ومثله العلماء بمبنى مرتفع ، يروم حوله طائر ، فتارة يكون فوق ذلك المبنى ، وتارة يكون عن يمينه ، وتارة عن شماله ، وتارة خلفه ، وتارة أمامه . فالطائر تتجدد له أمكنة ، والمبنى فى مكانه لا تتجدد له أمكنة .

« قال الإمام أبو المعالى : » والذي يوضح الحق فى ذلك :

إن من اعتقد بقاء العلم الحادث ، ثم صور علما متعلقا بأن سيقوم زيد غدا ، وقدر استمرار العلم بتوقع قدومه الى قدومه فاذا قدم لم يفتقر الى علم متجدد بوقوع قدومه ، اذ قد سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين . وآية ذلك : أنا لو قدرنا اعتقاد دوام علم (١) ، ولم نفرض عند وقوع القدوم (٢) علما آخر سوى ما قدرنا (٣) دوامه ، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع ، للزم كونه جاهلا بالوقوع ، أو غافلا عنه ، مع تقدير دوام العلم بالقدوم المرقوب فى الوقت المعين . وذلك باطل على الضرورة . وليس من معتقدا (٤) : المصير الى بقاء العلوم الحادثة . ولكن الأدلة العقلية تنبنى على الحقائق مرة ، وعلى تقدير اعتقادات أخرى . فاذن لم يلزم شاهدا تجدد علوم عند تجدد المعلومات ، فى حق من سبق له العلم بوقوعها فى الاستقبال . فلان لا يلزم ذلك فى حق البارى تعالى اولى . فافهم . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام رضى الله عنه أن علم

البارى جل وعلا قديم متعلق بالمعلومات المتجددات ، بما فرض العلم

(٣) قدمنا : ط

(٤) معتقده : خ

(١) دوام علم كما صورناه : ط

(٢) اللزوم : خ - القدوم : ط

الحادث ، لو قدر بقاؤه وقدرنا علما يتعلق بقدوم زيد في غد ، فإن
هذا العلم يتعلق بقدوم زيد في حال عدمه .

ثم اذا وقع قدوم زيد عند طلوع الشمس ، فإنه يتعلق بالقدوم
موجودا ، ولا يفتقر عند قدوم زيد الى علم آخر يتعلق به . فقد ظهر
أن القدوم يتجدد ، وأن العلم الباقي لا يتجدد . ولو قدرنا أن ذلك العلم
لا يتعلق بقدوم زيد في حال وجوده ، حتى لا يكون الذي فرضنا قيام
العلم به عالما بقدومه في حال قدومه ، فلزم أن يقوم به ضد من أضداد
العلم ، اما جهل أو ظن أو شك أو غفلة . وهذا يؤول الى معتقده ، الى
اجتماع الضدين . فانا فرضنا العلم باخبار قيام العلم بالقدوم وقيام
الجهل ، جمع للضدين . وهذا الذي فرض انما هو تقدير لالتحقيق .
والادلة العقلية قد تنبنى على التحقيق وتنبنى على التقدير
والفرض ، ودلالة التمانع وهي دليل المرشد الى وحدانيته ، مبنية على
التقدير لا على التحقيق .

فصل

الله متكلم آمرناه

قال الإمام أبوالمعالى : « الباري تعالى متكلم آمرناه (١)
مخير ، واعد متوعد (٢) . وقد قدمنا في (٣) اثبات الصفات المعنوية ،
الطريق الى اثبات العلم بكون الباري (٤) تعالى متكلما ، عند اسنادنا
نفي النقائص الى السمع ، وتوجيهنا على انفسنا السؤال عما يثبت في
السمع (٥) . فاذا صح (٦) ان الباري سبحانه وتعالى متكلم ، فقد
أن أن نتكلم في صفة كلامه »

(٢) متواعد : ط

(١) ناه : سقط خ

(٤) الرب : ط - الباري : خ

(٣) في خلال : ط

(٥) للسمع : ط

(٦) فاذا وضح كون الباري : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا هو الترتيب الصحيح ،

لأن العلم كالأحكام بالصفات يستدل عليها أولا ، ثم يقام الدليل على اثبات الصفة . ولم يختلف أحد من أهل الاسلام في أن الباري عز وجل متكلم ، ولا أن له كلاما . ثم اختلفوا بعد ذلك في كلامه . هل هو قديم أو هل هو حادث ؟ فمذهب أهل الحق أنه قديم . لأن الكلام عندهم صفة تصحب العلم ، اذ كل عالم بمعلوم ، فانه مخبر عن تعلق علمه بذلك المعلوم . ووافق «أهل السنة» في هذا «الكرامية» لأنها قضت بقدم الكلام ، لكن الكلام عندهم : القدرة على التكلم - على ما سيأتى بيانه - وأما المعتزلة فانهم حكموا بحدوث الكلام . والذي حملهم على ذلك : أن كلام النفس لم يفهموه ، ولم يثبتوا كلاما الا حروفا وأصواتا . والخروف والأصوات حادثا لامحالة .

قال الإمام أبو المعالي : « فاعلموا - وقيتم البدع - أن

مذهب أهل الحق : أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي ، لا مفتتح لوجوده ، واطبق المنتمون الى الاسلام على اثبات الكلام ، ولم يصر صائر الى نفيه ، ولم ينتحل أحد في كونه متكلماً لحظة نفاة الصفات في كونه عالماً قادراً حياً »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي حمل المعتزلة على اثبات

الكلام مع نفيهم الحياة والعلم والقدرة ، أن تلك الصفات لو أثبتوها قائمة في ذاته ، لكانت قديمة . والقدم اخص اوصاف الباري تعالى . والاجتماع في الاخص يوجب الاجتماع في سائر الصفات ، وذلك كان يقضى بكون الصفات آلهة . وهذا كله قد تقدم ابطاله . ولما كان الكلام عندهم حادثا - وهو راجع الى فعل الله تعالى - لم يكن عندهم في اثبات ما زعموه في صفات الباري تعالى القديمة . فلهذا افترق (١) حكم الكلام عن حكم سائر الصفات .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم ذهبت المعتزلة والخوارج

والزيدية والامامية ومن عداهم من اهل الاهواء الى ان كلام (١) الله - تعالى عن قول الزائغين - حادث مفتتح الوجود ، وصار صائرون من هؤلاء الى الامتناع من تسميته مخلوقا مع القطع بحديثه ، لما فى لفظ المخلوق من ايهام الخلق ، اذ الكلام المخلوق هو الذى يبيديه المتكلم تخرصا من غير اصل . واطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحروف والاصوات لاختلاف

فى كونها مخلوقة ، لأنها مترتبة . ألا ترى أنك اذا نطقت بالبسملة فانك تجد الباء متقدمة على السين ، وتجد السين متقدمة على الميم . وهذا حكم الحدوث ، أن يوجد الشيء بعد أن لم يوجد ، وان يكون مسبوقا بغيره . ومن زعم أنه حادث غير مخلوق ، فانه لم يخالف فى المعنى وانما ترك لفظ المخلوق لايهام الاشتراك ، لأن الخلق يطلق على افتراء القول وافكه . قال الله تعالى : « وتخلقون افكا (٢) » واختلف العلماء فى الكذب . لم سمى خالقا ؟ فقال بعضهم : سمى الكاذب خالقا ، لأنه يخبر عما لا وجود له . كما أن الخلق الذى هو الاحداث : وجود شيء عن عدم . وقال آخرون : انما سمى خالقا لأنه يقدر خبرا . والتقدير يسمى خالقا . فخشي الذى لم يطلق لفظ المخلوق ، ايهام الاشتراك . ففر عن ذلك . وأما من ينافى الاشتراك فانه يطلقه اذ المخلوق مرادف للحادث لا فرق بينهما فى المعنى . فاذا أطلقوا على الكلام أنه حادث فقد اعترفوا بأنه مخلوق ، اذ لا فرق بين اللفظين فى المعنى .



قال الإمام أبوالمعالى : « ذهبت الكرامية الى أن الكلام

قديم والقول حادث غير محدث والقرآن قول الله وليس بكلام الله وكلام

(١) البارى : ط

(٢) العنكبوت ١٧

الله تعالى عندهم القدرة على التكلم (١) • وقوله حادث قائم بذاته - تعالى عن قول المبطلين - وهو غير قائل بالقول القائم به ، بل هو قائل بالقائية • وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث • وكل مفتتح مباين للذات محدث بقوله « كن » لا بالقدرة • في هذين طویل • لايسع هذا المعتقد استقصاؤه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الكرامية فانهم كانوا

نطقوا أولا بكلمة حق يراد بها باطل • حين قالوا : ان الكلام قديم ثم فسروه بأنه القدرة على التكلم • وفرقوا بين الكلام والتكلم حين جعلوا للكلام حكم القدم وللتكلم حكم الحدوث ، لأنه مقدور للقدرة التي عبروا عنها بالكلام •

وفي هذا القول وجوه من الاستحالات : منها أنهم جعلوا الكلام قدرة • ولا فرق بين هذا القول وبين قول من يقول : ان القدرة علم • وهذا قول بانقلاب الأعيان ، ثم تفرقتهم بين الكلام والتكلم • خروج عن المعقول وعن اللغة ، اذ لا فرق بينهما • ثم قولهم : ان القول مخالف للكلام بعيد ، وان كان بعض النظائر قد فرق بينهما • فقال : ان القول هو مما يدل على ما تدل جملته على معنى ، ويدل جزؤه على جزء ذلك المعنى • كقولك : صديق زيد • فان صديقا يدل على مفهوم معقول • ويدل زيد أيضا على معنى آخر معقول بنفسه ، ويخصون القول ما يقع من هذا النمط • ولا يقولون في عبد الملك اسما علما ، انه قول • اذ لا يدل عبد ولا الملك على معنيين مفهومين منها • لأن عبد الملك اسم موضوع له • نعم يكون ذلك قولا اذ كان عبدا لملك • ويكون اسمه زيدا أو عمرا ، فحينئذ يكون عبد الملك قولا ، لأن عبد يدل على معنى ويدل الملك على معنى آخر • وكل واحد من الاسمين قد دل على جزء من المعنى المقصود •

ثم قول الكرامية ان القول حادث قائم بذاته ، وهو غير قائل به : كلام جامع لضروب من الفساد •

أحدهما : قيام الحوادث بذات البارئ سبحانه وتعالى ، التي لو قامت به لدلت على حدوثه .

الثاني : تفرقتهم بين الحادث والمحدث ، مع قضاء العقل في تسويتهم ، ثم فصلهم بين العلة والحكم ، لأنهم قالوا : ان القول قام به ولم يكن به قائلا . وهذا كقول أصحاب الكفون : ان الحركة تقوم بالجسم وليس الجسم متحركا بها . وكذلك أيضا قولهم : انه قائل بالقائية ، ذهاب منهم الى نحو من أقوال المعتزلة في أن العالم والقادر يوجبهما ما ليس بعلم ولا قدرة . فقد خزلوا ما بين العلة ومعلولها ، حين أثبتوا القول ولم يثبتوا الذات قائلة به . وأثبتوها قائلة دون القول ، فخزلوا الحكم أيضا عن العلة .

وأما قولهم : ان المحدث المبين للذات يكون موجودا بكن ، لا بالقدرة . فخرج عن العقول . لأننا نعلم : أن المؤثر في حدوث الحادثات ووجود الموجودات : القدرة . وأما صرف الحدوث الى ما ليس بقدرة فمحال .



قال الإمام أبوالمعالى : « وغرضنا من إيضاح الحق والرد على متكبيه ما يتبين الا بعد عقد (١) فصول في ماهية الكلام وحقيقته شاهدا ، حتى اذا وضحت الأغراض منها تعطفنا بعدها الى مقصدنا . وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد على صغر حجمه . وغايتنا اجراءه (٢) على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة . وهذا الشرط يلزمنا طرفا من البسط في مسألة الكلام . وما نحن خائضون فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله الامام رضى

الله عنه ظاهر ، لأن أول ما ينبغي أن يفيض فيه المعلم الشارح تبين حقيقة المعنى المشروح . فاذا ثبتت حقيقته ثبتت بعد ذلك أحكامه ، وميز قول أهل الحق من أقوال المعتزلة والمخالفين ، وهدمت قواعد

(٢) وآثرنا أجراءه : ط

(١) عقد : ط

المنطلن . ولهذا رأى الامام أن يبدأ تبين معنى الكلام ، وذكر اختلاف
الناس فيه ، حتى يتبين الحق من الباطل فى حقيقة الكلام .

فصل

فى

حقيقة الكلام وحده ومعناه

قال الإمام أبوالمعالى : « اعلم أرشدك الله أن المعتزلة

ومخالفى أهل الحق تخطبوا فى حقيقة (١) الكلام . ونحن نوصى إلى جمل
من الفاضلهم ونتعقبها (٢) بالنقض . فمما ذكره قدماءهم : أن الكلام حروف
منتظمة وأصوات مقطعة دالة على أعراض صحيحة . وهذا باطل ،
إذ الحد ما يحوى أحاد المحدود ، والحرف الواحد قد يكون كلاما
مفيدا . فانك إذا أمرت من وقى ووشى . قلت : «ق» و «ش» فهذا كلام ،
وليس بحروف وأصوات .

فإن قيل : الحرف الواحد لا ينطق به ، إن جرد الأمر من هذه
الأدوات ، وصل بهاء الاستراحة ففيل : قه ، وشه . فلم يستقل الحرف
الواحد بنفسه (٣) ، ولا ينجيهم (٤) هذا عما أريد بهم فإن «ق» فى
درج الكلام ووصله كلام وهو حرف واحد [وإنما غرضنا إيضاح
ذلك] (٥) ، ثم لا معنى للتقييد بالأفادة فإن من لفظ يكلمات لاتفيد ،
يقال تكلم ولم يفد . فلا معنى للتقييد بالأفادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت الحدود حاصرة لجميع

المحدود بها ، لم يصح أن يؤتى لها بلفظ يخرج منه واحد من الحدود ،
وهؤلاء لما حدوا الكلام بالحروف المنتظمة والأصوات المقطعة . إلى
آخر حدهم ، كانوا قد أخلوا بحصر الحد ، إذ يوجد حرف واحد
يفيد . فقد بطل تقييدهم الأفادة بالحروف المنتظمة .

(٢) ثم نتعقبها : ط

(٤) وهذا لا ينجيهم عما : ط

(١) حد : خ

(٣) بنفسه : ط

(٥) زيادة من ط

ثم انهم أساءوا فى الترتيب ، وكان من حقهم أن يقولوا : أن الكلام أصوات متقطعة وحروف منتظمة ، لأن الأصوات أعم ، إذ تكون فى الموات ، كأصوات الشجر إذا هبت عليها الرياح ، وأصوات الماء وأصوات الحيوانات التى لا تعقل . قال الله تعالى : « أن أنكر الأصوات لصوت الحمير » (١)

وأما الحروف فمخصوصة ببنى آدم . ومن حذق الحذاق بالحدود أن يقدموا الأعم على الأخص . ألا ترى أنهم إذا حدوا الحيوان يقولون فى حده : أنه جسم متغذ حساس . فيأتون بالجنس الأعلى . وهو الجسم ، ثم يردفون بالمتغذى ، وهو أخص منه . إذ الجسم متغذ وغير متغذ . ثم يأتون بالحساس ، وهو أخص من المتغذى ، لأن النباتات يتغذى ولا يحس . فبالحساس يتم حد الحيوان ، ثم توقيفهم الكلام على المفيد غير صحيح ، يقول القائل : « تكلم فلان فلم يفد » فلو كان الكلام لا يفيد ، لكان هذا بمنزلة قول القائل : « أفاد فلان ولم يفد » ولا خلاف بين العقلاء فى أن الإيجاب والسلب متقابلان ، لا يجوز أن يفرضا فى ذات واحدة .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم نقول : الحروف أنفس

الأصوات . فلا معنى لتكريرها . [والحدود يتوقى فيها التكرير الذى لا يفيد] (٢) . فإذا قالوا : الكلام أصوات مقطعة ، وحروف منتظمة . وتقديره : الكلام أصوات وأصوات . وإذا حذفوا الحروف ، قيل لهم : الأصوات المقطعة لا تفيد لأنفسها ، ما لم يصطلح على نصيبها أدلة . فإن ارتضيتم لك واكتفيتم به ، لزمكم على مساقاة (٢) تسمية نقرات على أوتار ، مصطلح عليها : كلاما . وهذا القدر مغن (٣) فى تتبع حدهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الأصوات أعم والحروف أخص ، وحكم الحاذق المتقن أن يوجز الكلام ويختصره ،

(٢) زيادة من ط

(١) لقمان ١٩

(٣) كاف : ط

فاذا كان الحروف تتضمن الأصوات لأنهم لو قالوا الكلام حروف منتظمة ، لعلم أنها أصوات . لأن النوع متضمن لجنسه لا محالة .
 ألا ترى أن الانسان في ضمنه الحيوان . اذ هو جنسه . وفي ضمن الحيوان الجسم المتغذى اذ هو جنسه ، وفي ضمن الجسم المتغذى الجسم ، اذ هو جنسه . فكان من جنس الترتيب أن يتركوا الأصوات ويذكروا الحروف . ولو قد فعلوا ذلك ، لكان يرتفع عنهم الاعتراض بتسمية نقرات الأوتار كلاما .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قال قائل : فما حد الكلام عندكم ؟ قلنا : من أئمتنا من يمنع من تحديد الكلام وتبينه بالتفصيل . كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية الكلام . وجملة المعلومات لاتضبطها الحدود ، بل منها ما يحد ومنها ما لا يحد ، كما أن منها ما يعطل ومنها ما لا يعطل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اختلف العلماء فى الحد ، فمنهم من قال : انه يرجع الى ذات المحدود وصفات نفسه . وعلى هذا فكل معلوم محدود ، لأنه اذا علم بصفات نفسه ، فقد تحقق . والحد عند من يقول بهذا القول هو الحقيقة . ومنهم من يصرف الحد الى قول المحدود ووصفه . وهؤلاء هم الذين يقسمون الموجودات الى محدود وغير محدود ، ويبينون ذلك بأن يقولوا : لورام واحد منا أن يبين بين حلاوة العسل وحلاوة السكر ورائحة المسك ورائحة القرنفل ، ويبين ذلك بقول يفضل احد الطعمين على الآخر واحدى الرائحتين عن الأخرى ، لم يقدر على ذلك ، مع تفرقة الحس بين كلا الطعمين ، وكلتا الرائحتين . وأما من يصرف الحد الى ذات الشيء فانه يقول : انه قد علمت حقيقة الرائحتين وحقيقة الطعمين ، لكن العبارة ضاقت عن تمييز أحد الضربين عن الآخر .

وقال شيخنا - رحمه الله - الكلام ما أوجب لمحلّه كونه متكلماً . وهذا فيه نظر . لما كانت الحدود حكمها أن تبين المحدود بيانا يشرحه ويجايبه ويكشفه ، يخرج هذا الحد عن قانون الحدود ، لأنه إنما فسرّه بحكم من أحكامه ، لأن من حكم العلة أن توجب حالا وحكما لمن قامت به تلك العلة . وطالب الحد ليس ينبغي أن يعرف بما يكون للعلة المحدودة من الأحكام ، إنما ينبغي أن يعرف كنه تلك العلة وحقيقتها ، وليس إيجابها لحكمها مفسرا بمعناها (١) .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « والأولى أن نقول الكلام هو القول القائم بالنفس ، وإن لزمنا البيان (٢) فهو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات ، وما يصطلح عليه من الاشارات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا حد مبين للنوع الواحد عن الكلام . لأن مذهب المحققين أن الحروف المنطوق بها هي الكلام حقيقة ، فإذا كانت كلاما ، لم يتناولها هذا الحد . والكلام القائم بالنفس أمر معقول يتبين ثبوته في الفصل الذي بعد هذا وهو معقول . وأما دلالات العبارات وما يصطلح عليه من الاشارات فليس حكمه حكم الأدلة العقلية ، لأن الأدلة العقلية تطرد ، وهذه العبارات مختلفة . يعبر الفارسي بعبارة لا يعبر بها اليوناني ، ويعبر اليوناني بعبارة لا يعبر بها السرياني فدل ذلك على أن دلالة العبارات على كلام النفس ، إنما حكمها حكم الدلالة الوضعية لا الدلالة العقلية .

(١) بلعناها : ص

(٢) وإن لزمنا تفصيلا : ط - وإن لزمنا البيان : خ

فصل

فى

انكار المعتزلة لكلام النفس

قال الإمام أبو المعالى : « قد أنكرت المعتزلة الكلام القائم

بالنفس . وزعموا : أن الكلام هو الأصوات المتقطعة والحروف المستعملة (١)
ونفوا (٢) كلاما قائما بالنفس سوى العبارات الآيلة الى الحروف «
الى قوله : « أو برقوم تسمى الكتابة » (٣)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أن كلام النفس أمر يعقله الانسان

ويعلمه ، ولا يجوز منه أن ينكره . وقد تفتنت له الطائفة المنطقية فانهم
قسموا ما يتحصل علمه بالحدود تصورا ، وما علم بالبرهان تصديقا .
قاذا قال القائل : كل انسان حيوان ، وكل حيوان حساس ، يلزم أن
ينتج : كل انسان حساس . فهذا معنى عقلته النفس وأخبرت به على
ما هو به ، وصدقت ذلك الخبر ، ولولا اثباتها كلام النفس ما صح منهم
أن يسموا ذلك العلم تصديقا . لأن التصديق لا يتعلق الا بالخبر ،
ولا يصح تعلقه بالعلم .

وأما « ابن الجبائى » فإنه أصاب فى إثبات كلام النفس ، لكنه أخطأ
فى التعبير عنه حين سماه خواطر ، والخواطر ، راجعة الى الفكر ، ثم انه
راغم الضرورة وجحد الحس ، حين زعم أنها تدرك بحاسة السمع . وهذا مالا
يجده أحد من العقلاء ، ثم انه مع تسميتها خواطر ، حكم عليها بأنها
مسموعة والمعتزلة يحيلون أن نسمع ما ليس بصوت كلاما أو غير كلام .
واستدل الامام على اثبات كلام النفس بأن الامير اذا أمر عبده
وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ، ثم يعبر عن ذلك بصيغة
دالة عليه . وذلك الذى يجده فى نفسه هو الأمر والأمر من ضروب

(٢) ونصوا : ط - ونفوا : خ

(١) المنتظمة : ط

(٣) الكتبة : ط

الكلام . وكما يجد في نفسه اقتضاء الطاعة فكذلك يجد في نفسه استدعاء العلم والاخبار اذا قال لمخاطبه : أزيد قائم ؟ وكذلك يجد في نفسه افادة المخاطب بما يخبره ، اذا قال : قام زيد أو زيد قائم .

قال الإمام أبوالمعالی : « فان زعم (١) أن ما ذكرناه من

الأمر انما هو ارادة الأمر امتثال المأمور لأمره ، فذلك باطل . لأن الأمر قد يأمر بما لا يريد أن يمتثل المخاطب فيه أمره » الى قوله : « ليس تلهفا على لفظ منتقض (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : لاخلاف عند اهل السنة أن الأمر

يأمر بما لا يريد وضرب المحققون في هذا أمثلة ومن أبينها : ماحدثنا به شيخنا الامام الحافظ المحدث المتكلم المفسر أبو بكر ابن العربي المعافى رحمه الله ، فانه قال لنا : شهدت واعظا عالما ، أدى به وعظه وتذكيره الى هذه المسألة ، ف ضرب لنا مثلا بأن قال : ان رجلا غنيا عظيم الثراء كثير المال ، وكان له ابن عم هو المنفرد بميراثه ، وكان في نهاية الحاجة والضرورة ، وكان يسترحمه الدهر فلا يرحمه ، ويستوصله فلا يصله ، وكان مرتقبا ليوم حينه ، متطلعا لوقت حمامه ، لأن ذلك هو الذي يثمر له ثمر الغناء ، ويبلغه غاية المنى . فما مرت الا هنيهة من الدهر حتى اغتال رجل ذلك الغنى الثرى ، وتصير جميع ماله الى ذلك المدقع المعوز ، فما شغله مافتح عليه من النعمة وساق اليه قتل ابن عمه من الخير ، عن أن يطلب ذلك المقتال الفاتك بدمه ، ويحرص على الثار منه ، شفاء عن وتره ودخله . فقال له ذلك الفاعل : واهاك لك . أتجزينى على تعجيلى لك اليسار وتحصيلى لك الدثر ، الا بأن تسفك دمي ؟ ألم تكن مريدا لموت هذا الشحيح الضنين وحريصا على هلاك هذا البائر القاطع ؟ فقال : نعم . قد كان ذلك . فقال له : لم تطلب دمه ؟ فقال له : لأنى لم أمرك ولو أمرتك لم تبق لى حجة عليك . فانقاد لقوله ، وتولى قوده .

(٢) منقض : ط

(١) فان زعموا : ط

فإذا بطل كون المأمور مرادا ، علم أن الذى يجده الأمر فى نفسه ليس بإرادة للمأمور .

ومما يبين أن المأمور ليس بمراد : قوله الله تعالى لنبيه محمد ﷺ : « واذ تقول للذى أنعم الله عليك وأنعمت عليه : أمسك عليك زوجك واتق الله » فأمره بالامساك وهو يريد الطلاق منه ، يبينه قوله تعالى : « وتخفى فى نفسك ما الله مبديه (١) »

قال الإمام أبو المعالي : « وان قالوا : الذى يجده فى

نفسه إرادة جعل اللفظ الصادر منه على جهة ندب أو إيجاب . وهذا بطل من أوجه (٢) : منها أن اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس والماضى لا يراد بل يتلف عليه » الى قوله : « ولا يجحد ذلك محصل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى قالوه من أن الذى يجده

فى نفسه هو إرادته جعل اللفظة إيجابا أو ندبا ، يبطل من وجوه : منها ما ذكره الامام وهو أن اللفظ يتصرم ، واقتضاء الطاعة موجود فى النفس ، والارادة انما تتعلق بالمحدد لأن حدها مشبه لمحدد فلا يصح تعلقها بالماضى . وانما المتعلق بالماضى الندم والأسف ، لا الارادة ، ثم اللفظة التى هى أفعال لم يفهم منها الا اقتضاء طاعة المأمور لفعل المأمور به ، ولا تدل على إرادة جعل الصيغة لإيجاب ولا ندب .

ولو كان مفهومها جعل الصيغة دالة على إرادة وضعها للإيجاب ، أو للندب ، لاحتاج اقتضاء الطاعة الى صيغة أخرى ، يفهم منها ذلك . وأيضا فان الارادة تخصص أحد الجائزين بوقت وهيئة ، كأن يجوز أن يكون المخصص على خلافها . والقائل اذا قال : افعل . وهو نادم فان صيغة افعل فى الحالىن واحدة . فما الذى خصصته الارادة ؟ فاذا لم يكن بين اللفظين فرق فى الحالتين ، علم بذلك أن الارادة انما تعلقت باللفظ

بها ، حسب . وأما تخصص الإيجاب بها من الندب ، فلا أثر للإرادة فيه ، وإنما ذلك الأثر لكلام النفس

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل الاقتضاء ضرب من

الاعتقاد ، كان محالا » الى قوله : « يطرد لنا في اثبات غرضنا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصفات الحالة بالقلوب تنقسم

الى اعتقاد . اما علم او جهل او ظن أو شك ، وأما ارادات وأما كراهات ، وأما كلام . وقد بطل كون ما يجده الأمر في نفسه ارادة ، ويبطل أيضا كون الاقتضاء اعتقادا . فان الاعتقاد جنس يجمع العلم والجهل والشك والظن . وليس اقتضاء طاعة المأمور ، بعلم ولا جهل ولا ظن ولا شك . ولو أحيل الاقتضاء على اعتقاد مجهول ، لأحيل النظر أيضا على اعتقاد مجهول ، حتى يقال : ان الناظر عالم . وذلك مبطل للنظر وللعلم ، لانا اذا جعلنا النظر شرطا في وجود العلم ، ثم أخرجنا النظر عن كونه نظرا ، بطل وجود العلم المشروط بثبوته . لأن الشرط اذا عدم عدم المشروط . وسبيله يفضي الى انكار كثير من الأعراض وأجناسها ، ويؤدي الى أن يقول القائل : ان ارادة المرید للمراد ، هي علمه . ومال هذا ابطال أجناس كثيرة من أجناس الأعراض .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن الدليل على اثبات كلام

النفس : أن قول القائل افعل ، قد يتضمن استحبابا » الى قوله « وغيرها من الأمارات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما وجدنا لفظة « افعل » تقتضى

إيجابا ، كقوله تعالى : «واقموا الصلاة» (١) وتتضمن ندبا كقوله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا» (٢) وتتضمن إباحة كقوله تعالى : « واذا

جللتم فاصطادوا (١) » وتتضمن وعيدا كقوله تعالى : « اعملوا ما شئتم (٢) »
وتتضمن تعجبا كقوله تعالى : « أسمع بهم وأبصر (٣) » واللفظ واحد ، فنو
رجعت هذه المعانى المختلفة الى اللفظ لاستحالة كون اللفظ على صورة
واحدة ، فلولا أن فى النفس كلاما ينقسم الى هذه المعانى ، ما صح
أن تفهم هذه المعانى المختلفة من اللفظة المتفقة لأن حروف هذه
الصيغة لا اختلاف فيها ، لكن هذه الاحتمالات وقعت فى النفس . فإذا
قلت : افعل وأنت توجب ، ففى النفس ايجاب يقتضى طاعة للمأمور
على الوجوب (٤) . وإذا قلت افعل ناديا ، ففى النفس ندب يقتضى طاعة
للمأمور على وجه الندب . لا على وجه الالزام . وإذا قلت افعل مبيحا ،
ففى النفس اباحة تجيز للمخاطب فعل الشيء وتركه ، وكذلك اذا قلت
افعل موعدا ففى النفس تهديد يتوجه الى المخاطب بذلك . وكذلك
اذا قلت : أحسن بزيد ، ففى النفس تعجب من تغير من أثبت عليه .
وهذه كلها انما ترجع الى ما فى النفس ، لا الى مجرد العبارة .



قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : ما ألزمتونا فى

مرامكم ينعكس عليكم فى كون اللفظ دليلا على ما فى النفس . فان
الدليل على الايجاب يجب أن يتميز عن الدليل على الاستحباب .
قلنا : ليس (٥) يرجع تمييز الدليلين الى نفس الأصوات ، ولكن اذا اقترنت
القرائن بالالفاظ ، وشهدت الأحوال اضطرا (٦) المخاطب الى درك مقصود
الالفاظ ، وما ذكرناه من قرائن الأحوال ، ليست من الكلام عند
المخالفين »

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : أما الترتيب عند المعتزلة اثبات كلام

النفس حين كانت لفظة افعل مشتركة بين الأمر على طريق الايجاب

(٢) فصلت ٤٠

(١) المائدة ٢

(٤) الحسب : خ

(٣) مريم ٣٨

(٥) ليس يرجع ... أنفس : ط - نحن نرجع ... نفس : خ

(٦) واضطر : خ

والإلزام . والأمر على طريق النذب والاباحة والتهديد والتعجب وسائر ما تأتي هذه اللفظة دالة عليه ، وبين أنا لو لم نقل بكلام النفس ، ما صح في هذه العبارات أن تتناول هذه الأمور المختلفة . فلما استيقنت المعترلة لزوم ما ألزمناهم ذهبوا الى أن يلزمونا في دلالة هذه اللفظة على هذه المعاني ، ما ألزمناهم حتى يكون لكل معنى من هذه لفظا يعبر عنه ويختص به . ولا يكون لغيره من الألفاظ الدالة على تلك المعاني .

فبين الامام أن الدلالة على الايجاب أو على النذب أو على سائر تلك الوجوه ، لا ترجع الى الألفاظ لأنه على صيغة واحدة في هذه الوجوه كلها ، وإنما ترجع الى قرائن أحوال يميز بها المخاطب بين الأمر على طريق الايجاب من غير تلك المعاني المذكورة وقرائن الأحوال شاهدة بمقصد المتكلم . ولا تنضبط بالقول والذكر ، وتعريفها للمقصود تعريف ضروري ، كما أنا نشاهد خجل الخجل ووجل الوجل ونعلمه بقرائن أحواله . ولا تقف معرفة الخجل على حمرة الخجل ، اذ قد تحمر ليتمكن صحته وصحة مزاج كبده . وقد تحمر لداناته للنار وقربه منها . وقد تحمر لغلبة الدم عليه . لكن هناك حالا لا تضبطها العبارة ، عرفت مشاهد ذلك . بخجل ذلك الخجل ووجل ذلك الوجل . ثم ان هذه القرائن المعرفة بكون الأمر موجبا أو كونه نادبا ، ليس شي عندها كلاما ، لأن الكلام ان كان في النفس ، فهذه القرائن ليست في النفس ، وان كان حروفا وأصواتا ، فهذه القرائن ليست بحروف ولا أصوات . فقد خرجت عن أن تكون كلاما من كل وجه .

قال الإمام أبو المعالي : « وان رددنا الى اطلاق اهل (١)

اللسان ، عرفنا قطعا ان العرب تطلق كلام النفس والقول الدائر في الخلد . وتقول : كان في نفسي كلام ، وزورت في نفسي قولا . واشتهار

(١) اهل : ط

ذلك يغنى عن الاستشهاد عليه بنثر ناثر ، أو شعر شاعر . وقد قال
الآخطل (١) :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما بين الامام كلام النفس بالادلة

العقلية ، أراد أيضا أن يثبت من حيث اللغة ليكون ذلك قمعاً لمن أنكر
الكلام الا الحروف والأصوات . فبين أن العرب تطلق كلام النفس وتحيل
عليه . وهو مشهور في كلامها . قال الله تعالى : « ويقولون في أنفسهم
لولا يعذبنا الله بما نقول (٢) » فأثبت لهم قولاً في النفس ، يقولون : كان
في نفسى كلام ، وقال عمر رضى الله عنه مخبراً عن يوم سقيفة بنى ساعدة
« كنت قد زورت في نفس قولاً » وكان قد حدث ذلك بمجمع من الصحابة .
وهم العرب الفصحاء ، فما أنكروا عليه تزويره الكلام في نفسه ، بل
أقروه واعترفوا به فدل ذلك على شهرته عندهم . وقول الشاعر :

ان الكلام لفي الفؤاد

فجعل كلام الفؤاد متقدماً على نطق اللسان ، لأن المدلول له
تقدم على الدليل . فانظر فطنة هذا العربى ومعرفته بكلام النفس وبما
في الفؤاد . وتيقنه أن الفؤاد غيب ، لا يعلم ما فيه الا الله جل وعز .
وصاحب الفؤاد . ولما كان ما بالقلب قد يقصد الى ايصاله الى مخاطب
وتبليغه الى محدث ، جعل الله عز وجل حكمته البالغة اللسان ناطقاً
معبراً عما في الفؤاد ، حتى يعلم المخاطب من كلام النفس ما علمه
المخاطب .

(١) شاعر من شعراء الدولة الأموية ، وكان مختصاً بالخليفة
عبد الملك بن مروان . ومات في سنة ٩٠ هـ في خلافة الوليد .

(٢) المجادلة ٨

قال الإمام أبو المعالي : « فان قال المخالف : الالفاظ

المفيدة تسميها العقلاء كلاما [على الاطلاق ويقولون : سمعنا كلاما] (١)
ومرامهم ما أدركوه من العبارات • قلنا : الطريقة المرضية عندنا : أن
العبارات تسمى كلاما على الحقيقة [كذلك] (٢) الكلام القائم بالنفس ،
يسمى كلاما [وفي الجمع بينهما ما يدرأ به تشييب المخالفين » •

ومن أصحابنا من قال : ان الكلام [الحقيقي ، هو] (٣) القائم بالنفس
والعبارات تسمى كلاما تجوزا (٤) ، كما تسمى علوما تجوزا • اذ يقول
القائل : سمعت علما وأدركت علوما ، وانما يريد ادراك العبارات الدالة
على العلوم • ورب مجاز يشتهر اشتها الحقائق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القول الاول من قول الأئمة

هو الصحيح لأن الحقيقة والمجاز ، انما يعرفان بحكم اللغة • وكل اسم
بقي على موضوعه لم يغير عنه سمي حقيقة ، كالاسد للسبع ، وكل اسم
تجوز به عن موضوعه ولم يكن راتبا على ما وضع له ، كان مجازا
كالشجاع يسمى اسدا لا ترى أن الذي نسميه أسدا ، انما ننزلة منزلة
السبع في الجراءة • واهل اللغة يطلقون على الالفاظ المنطوق بها كلاما •
فيقولون : كلمت زيدا كلاما فهمه ، وكلمته بلغة الرب ، وكلمته بلغة
العجم • وكل ذلك راجع الى الالفاظ • وان كان كلام النفس متحققا
عندهم فانما يلتفتون الى مايقع به البيان ويصح به التعريف • وذلك انما
يكون بالالفاظ • فاذا كثر اطلاق اسم الكلام على الالفاظ فلا ينبغي أن
يدعى أن وقوع الكلام عليها مجازا ، كما يدعى المجاز في قول من
يقول : تكلم فلان بعلم ، وسمعت منه علما • فان المجاز هنا بين • اذ

(١) على الاطلاق ويقولون سمعنا كلاما : من ط

(٢) والكلام القائم بالنفس كلام : ط

(٣) الحقيقي هو : ط (٤) تجوزا : ط

المقصد : أنى سمعت منه الفاظا مفهوما العلم ، وتكلم بحروف (١) مقتضاها المعرفة . لأن العلم لا يسمع الا اذا خرق الله العادة . وهى لم تتخرق فى زماننا . فيبين بذلك أن تسمية اللفاظ كلاما : حقيقة لا مجازا .

فصل

المتكلم من قام به الكلام

قال الإمام أبو المعالي : « المتكلم عند أهل الحق من قام

به الكلام . والكلام عند مثبتى الأحوال منهم ، يوجب لمحله حالا وهو كونه متكلما ، وينزل الكلام فى ذلك منزله العلوم والقدر (٢) والارادات ونحوها من الصفات الموجبات لمحالها الأحكام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل صفة تقوم بمحل فانها

توجب لمحلها حكما وحالا ، لأن العلة لابد لها من معلول . ويستحيل أن يكون معلولها نفسها ، لأن الشيء لا يكون علة لنفسه ، ويستحيل أن يكون معلولها المحل الذى قامت به من وجوه :

أحدها : أن المحل ذات قائم بنفسه ، والمعلول لا يكون ذاتا . ومنها أن المحل قد كان موجودا قبل قيام العلة به ، والمعلول لا يصح له ثبوت الا مع وجود العلة . ومنها أن المحل شرط لوجود العلة ، فلا يصح وهو شرط لها أن يكون معلولا لها ، لأن الشرط لا يتقاضى المشروط ، والعلة تتقاضى المعلول . فاذا بطل أن يكون معلول العلة نفسها ، وبطل أن يكون معلولها لمحل ، لم يبق الا أن يكون معلولها كون المحل على تلك الصفة . فقد تقدم حكم العلة والمعلول . والكلام يقوم بنفس المتكلم كما يقوم العلم بنفسه .

قال الإمام أبو المعالي : « وذهبت المعتزلة وكل قائل بأن

كلام الله تعالى حادث : الى أن كون المتكلم متكلما من صفات الأفعال ،
والمتكلم عندهم من فعل الكلام . ثم ليس للفاعل من فعله حكم يرجع
الى ذاته . اذ المعنى بكون الفاعل فاعلا عندهم (١) وقوع الفعل منه . وعلى
موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لم يجب قيام الفعل
بالفاعل I وهو من أهم ما يعتنى به هذا الفصل I (٢) »

ونقول : لو كان المتكلم من فعل الكلام ، لكان لا يعلم المتكلم
متكلما من يعلمه فاعلا للكلام . وليس الأمر كذلك فان من سمع كلاما
صادرا من متكلم ، استيقن كونه متكلما من غير أن يخطر بباله كونه
فاعلا لكلامه ، او مضطرا اليه . فاذا اعتقد كونه متكلما مع الاضراب عن
هذه الجهات (٣) ، تقرر فذلك أن يكون المتكلم متكلما ليس معناه كونه
فاعلا للكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال ان المتكلم لو كانت

حقيقته من فعل الكلام ، لما علم كونه متكلما من لم يعلمه فاعلا للكلام .
وقد نجد سامعا لكلام عالما يكون صاحب الكلام متكلما ، وان لم ينظر
بعد في كونه فاعلا للكلام . ولو كان للكلام في المتكلم ضروريا ، لكان
عند السامع متكلما ، وان لم يفعل كلاما .

قال الإمام أبو المعالي : « والذي يوضح ذلك : أنا نعتقد

الا فاعل على الحقيقة الا الله ، ونصمم على هذا الاعتقاد ، ولا يزغنا ذلك
عن العلم الضروري بكون المتكلم منا متكلما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فنحن وقد اعتقدنا أن الله جل

وعز هو الفاعل لأفعالنا ، المخترع لها الموجد لجميعها . وكلامنا

(٣) الجهة : خ

(٢) من ط

(١) عين : خ

من أفعالنا . ومع ذلك نعلم كون المتكلم منا متكلماً وان لم يفعل كلاماً .
وهذا يبطل قول من زعم أن المتكلم هو من فعل الكلام .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يقوى التمسك به أن نقول

الكلام عندكم أصوات متقطعة ، وحروف منتظمة ضرباً من الانتظام .
فاذا قال القائل منا : قد قمت اليوم الى زيد فهذا الصادر منه
كلامه ، وهو المتكلم به ، فلو خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها
فى العقل ضرورياً ، فلا يخلو المخالف - وقد فرضنا الكلام فى ذلك -
أما أن يقضى بكون محل الكلام (١) متكلماً ، وأما أن لا يقضى به . فان
زعم أن المحل هو المتكلم ، فقد نقض المصير الى أن المتكلم من فعل
الكلام . فان الكلام من فعل الله فى الصورة المفروضة . وان زعم أن محل
الكلام أو الجملة التى محل الكلام منها ليست بمتكلمه ، فقد عاند وجحد
ما يدانى البدائه . فانا نسمع من قام به الكلام يقول : قد قمت اليوم الى
زيد ، كما كنا نسمعه يقول ذلك (٢) اذ هو مختار »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا محالة فى أن ما يقوم بالعبد

من الأعراض الضرورية لاقدرة له عليها ، ثم تلك الأعراض القائمة به
تنقسم ، فمنها ما ليس من نوعها مالا يقدر عليه العبد . وذلك كآلامه
وألوانه وصحته ومرضه . هذا كله مالا يقدر العبد عليه ، ولا على نوع من
أنواعه . ومنها ما يقدر العبد على نوع من أنواعه فى وقت . وذلك
كالحرركات . فان حركة المرتعش ضرورية ، ويقدر العبد على أن يتحرك
حركة إدارية من جهته التى تحرك اليها حركة ضرورية . واختلف الناس
فى العلوم الضرورية هل يجوز أن تقوم بالعبد وهى اختيارية مكتسبة ؟
فذهب بعضهم الى أن ذلك جائز ، لأن العلم الضرورى اذا تعلق بما يتعلق
به العلم الكسبى . وهما مثلاًن . والمثلاًن يجتمعان فيما يجب ويجوز

(١) المحل : خ - محل الكلام : ط

(٢) ذلك : ط

ويستحيل ، ومنهم من قال : انها كلها غير مقدورة للعبد كما لا يقدر على ألوانه وطعومه وآلامه . ولذاته . وفرق بعض الناس بين العلم الضروري الذى هو العقل وبين سائر العلوم الضرورية ، فقال : ان العلوم الضرورية الذى هو العقل لايجوز أن يقدر عليه العبد ، حتى يكون له اختياريا نظريا ، لأن العقل شرط فى وجود العلم المختار النظرى ، فاذا كان شرطا لم يكن ذلك العلم نظريا مختارا للعالم ، لاستحالة وجود المشروط مع عدم شرطه . وأجاز وقوع سائر العلوم الضرورية نظرية مختارية ، ماعدا العقل . والكلام فى ذلك حكمه حكم الحركة ، لأن من قبيله ما يوجد مختارا للعبد ، واذا قدرناه ضروريا لله عز وجل ، لم تتعلق به قدرة العبد ، وكان البارى جل وعز هو الذى يفعله . فاذا قال العبد : قمت اليوم الى زيد ، وكان ذلك القول منه ضروريا فلا يخلو المعتزلى من أحد ثلاثة أوجه : أما أن يقول : ان العبد هو المتكلم مع تسليمه ، لأن الله جل وعز هو فعل ذلك الكلام ، فيكون تاركا لأصله وقوله ان المتكلم من فعل الكلام . وأما أن يقول : ان الذى قام به الكلام ذلك ، ليس متكلماً . فان قال ذلك عائد الضرورة . فانا نسمع المضطر الى أن يقول : قمت اليوم الى زيد ، كما كان يقوله مختارا .

فمن زعم أنه متكلم فى الحال التى يختار فيها الكلام ، وأنه غير متكلم فى الحال الذى اضطر فيها الى الكلام ، لكان مراغما للبداهة . وان قالوا : ان البارى سبحانه هو المتكلم فى هذه الصورة ، كانوا أيضا مبطلين . لأن المتكلم صفة من كان منه الكلام ، قياما به وحلولاً فيه . وانما اسم من فعل الكلام فاعل للكلام لامتكلم . ألا ترى أنا نقول فيمن خلق الله فيه حركة ضرورية : انه متحرك بها . واذا أردنا أن نخبر عن ايقاع الله جل وعز لها فانا نقول : انه فاعلها . فكما لا يوصف جل وعز بالمتحرك مع فعله للحركة ، كذلك لا يوصف بالمتكلم مع فعله للكلام .

قال الإمام أبوالمعالى : « ولو بينا غرضنا من هذا الفصل

على أصلنا فى استبداد الرب سبحانه وتعالى فى الخلق ، واستحالة كون غيره موجودا ، فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير الى أن البارى تعالى إنما كان متكلماً ، من حيث كان فاعلاً للكلام . إذ هو فاعل كلام المحدثين وليس متكلماً به . ويصح الالتزام على النجارية فإنهم موافقون أهل الحق فى أن الرب تعالى خالق أعمال العباد ، فلا يستمر لهم . وهو معتقدتهم القول بأن المتكلم من فعل الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذ تبين أن البارى جل وعز ،

هو خالق أعمال العباد وأفعالهم وكلامهم من أفعالهم ، فلا يصح على هذا أن يكون المتكلم من فعل الكلام ، لأننا حين قام بنا كلام من فعل الله جل وعز ، لم يكن البارى تعالى به متكلماً . وهذا الذى ذكره المعتزلة هو من وضع وصف المخصوص بدل وصف العموم ، فإن الفاعل أعم من المتكلم ، لأن المفعولات تنقسم الى جواهر وأجسام وإلى أعراض قائمة بالأجسام . والأعراض تنقسم الى أعراض ما يشترط فى قيامها بالمحل : الحياة . وإلى أعراض تفتقر الى اشتراط قيام الحياة بالمحل . وحينئذ تقوم هى به . فالأول ، كالألوان والألوان والتأليفات ونحو ذلك والطعوم والروائح . كل ذلك لا تشترط الحياة له والثانى كالعموم والارادات وأضداد العموم الخاصة والعامة ، كالجهل والظن والشك والغفلة والغشية والنوم . والكلام من هذه الصفات المشروطة بالحياة ، فكيف يستجيزون أن يوقعوا المتكلم مع خصوصه ، حين كان عرضاً ، تشترط فيه الحياة مقام فاعل ؟ ومفعول الفاعل ينقسم الى جواهر وأجسام ، وإلى أعراض لا يشترط لها الحياة ، وإلى أعراض تشترط لها الحياة . والكلام واحد منها . هذا أبعد فى النطق ، واختلال بطريق التسميات والأوصاف .

ثم انهم وقد قالوا : أن الكلام حروف وأصوات ، فلو كان المتكلم من فعل الكلام ، فليكن الصوت من فعل الصوت . ويلزم من سياق ذلك

كون الباري تعالى مصوتا - تعالى عن قول الزائغين - من حيث كان
فاعلا للأصوات . وكل مذهب يؤول بصاحبه الى الألحاد في أسماء الله
تعالى فهو باطل ، لا سبيل اليه .

وهؤلاء لما قادهم رأيهم القائل ، ونظرهم الماقون الى تسمية الباري
جل وعز مصوتا ، تبين بذلك انهدام القاعدة التي أدت بهم الى هذا
الضلال .



قال الإمام أبو المعالي : « واذا بطل بهذه القواطع مذهب

من يقول : المتكلم من فعل الكلام ، فلا بد من اختصاص الكلام بالمتكلم
على وجه من الوجوه ، واذا انتقض وجه الفعل ، فلا يبقى على
السبر والتقسيم بعد بطلان ما ذكرناه ، ألا ما ارتضيناه من ان المتكلم من
قام به الكلام . ثم ثبوت هذا الأصل يفضي الى ان الكلام يوجب حكما
لمحله ، هو كونه متكلما ، فان كل صفة قامت بمحل أوجبته له حكما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما تبين ان الكلام معني في

النفس زائد على الحروف والأصوات ، وعلمنا ان الله جل وعز متكلم ،
يدل على انتفاء النقائص عنه ، لزم ان يكون الكلام قائما به ، كما كان
العلم قائما به ، وكما ثبت للعلم اذا قام بمحل ، كون المحل عالما ،
فكذلك يثبت قيام الكلام بالمحل كونه متكلما . ولو حكمتنا بان الكلام
لا يوجب حكما وحالا للمحل الذي قام به ، لجرنا ذلك الي ان لا يثبت
للمحل حكما عند قيام العلم به . وذلك لو قلناه ترك واضراب عن العلة
والمعلول . وقد تقدم بيان ذلك ، وتقرر ان العلم بالصفات لا يصح الا بعد
تمهيد ذلك الأصل .



قال الإمام أبو المعالي : « فهذه المقدمات لغرضنا في الرد على المخالفين ، ونوجه عليهم طلبات قبل الخوض في مقصود المسألة أن شاء الله تعالى . ونقول : الكلام في تفاصيل الكلام فرع لثبوت كون الباري تعالى متكلما فيهم تنكرون على من يزعم أنه ليس بمتكلم أصلا ؟ فإن زعموا أن المتكلم من فعل الكلام والباري تعالى مقتدر على خلق الكلام وإبداعه . قلنا : قد أبطلنا عليكم ذهابكم إلى أن المتكلم من فعل الكلام بالطرق المتقدمة ، ثم ما ذكرتموه اكتفاء منكم بأن الكلام مقدور للباري تعالى ، فلم زعمتم أن مقدوره وقع ؟ وليس كل ما يقضى العقل بكونه مقدورا للباري تعالى ، يجب كونه واقعا . إذ ذلك يؤدي إلى وقوع ما لا يتناهى من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما المعتزلة وقد غمض عليها اثبات كلام النفس ، فإنها لا تتوصل إلى إثبات كون الباري تعالى متكلما أصلا ، لأنهم إذا قدروا المتكلم من فعل الكلام ، فإنهم يسألون عن ذلك الكلام وعن وقوعه وعن دليلهم على وقوعه . ولا يجدون إلى ذلك سبيلا . لأن المفعول لا معنى له إلا كونه مقدورا للباري جل وعز وكونه مقدورا لا يوجب وجوده . ألا ترى أن وجود أضعاف الموجودات يجوز وهو مقدور لله تعالى وكما لا يقتضى كونها مقدورة له وجودها . كذلك ، يدل كون الكلام مقدورا له وجوده . وقد نبه الله تعالى عن ذلك بقوله : « وما قدروا الله حق قدره » . إذ قالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء (١) . فعرف جل وعز أن من نفى الكلام عن الله فما قدره حق قدره . وما ذلك إلا أن الكلام كمال ، وضده نقص . فمن نفى الكلام عن الله ، فقد قصر في الألوهية وطعن في

الربوبية . ولو أرجعوا الكلام الى الفعل ، لما ليموا هذا اللوم ، ولا قرعوا
هذا التقرير . اذ لا يقول القائل : ما قدر الله حق قدره ، من قال : انه
لم يخلق جسما ولا جوهرًا ونحو ذلك . لانا لما علمنا أن القدرة مسترسلة
على جميع الجائزات ، لم يكن ايجاد جوهر في وقت ، طعنا في علاء
الله جل وعز واتساع قدرته .



قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : انما عرفنا وقوع
الكلام واتصافه تعالى بكونه متكلمًا بالمعجزات والآيات الخارقة للعادات »
الى قوله : « فلا تكون المعجزات دالة على ثبوت الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما دفع المعتزلة عن اقامة الدليل
دليل عقلى على ثبوت الكلام لله جل وعز لجأوا الى الادلة السمعية .
فقالوا : أن الانبياء هم المؤيدون بالمعجزات الخارقة للعادة المنتزلة منزلة
قول الله جل وعز للعباد : صدق عبدى ، فاذا اخبر النبى عليه السلام بأمر
البارى جل وعز متكلمًا ، علمنا ذلك على القطع ، لأن المعجزات صدقت
خبره على العموم فى كل ما يخبر به ، فيقال لهم عند ذلك : سددت
على أنفسكم الطريق الدال الى المعجزة على صدق النبى . فان المعجزة
تتنزل بمنزلة تصديق ملك من الملوك لرسوله بأن يفعل ما لم تجبر
عادته أن يفعله . وذلك أن الملك اذا أراد أن يعهد الى رعيته عهدًا ،
ويبين لهم من سر مملكته سرا فجمع ذوى الحل والعقد منهم ، وقام
رجل بين يدى الملك ، فقال لهم : يامعشر الحاضرين ان الملك ارسلنى
اليكم لأقرر عندكم أمرا من خبايا ملكه .

وآية صدقى فيما ادعيه من ارسال الملك اياى : أنى اقترح على الملك
أن يقوم فى سرير ملكه ، وأن يقعد ، فان فعل مذكرته لكم ، علمتم بذلك

قصده لتصديق . ثم يقترح على الملك أن يقوم ويقعد ويوافقه الملك في دعواه ويأتى فيما اقترح بغرضه وهواه [فإن] الحاضرين يعلمون تصديق الملك له . وذلك من فعل الملك لا يدل على أن الملك فعل كلاما ، لأن الكلام عند المعتزلة أصوات متقطعة وحروف منتظمة دالة على أغراض صحيحة . ولم يصدر من الملك أصوات ولا حروف .

وكذلك المتكلم عند المعتزلة من فعل الكلام . والمك في تلك الحال لم يفعل كلاما . فكيف يصح للمعتزلة أن يدعوا العلم بأن الملك قصد بفعله ذلك تصديق الرسول ، إذ لم يكن منه حروف وأصوات . وكذلك المعجزات إذ لا تدل على أن الله - جل وعز - خلق أصواتا متقطعة ، فاذا سد عليهم باب العلم بالمعجزات ودليلها على صدق الرسول فكيف يطمعون أن يستأهوا أهل السنة في الاستدلال بالرسول الذي صدقته ؟



قال الإمام أبو المعالي : والذي يوضح غرضنا في ذلك :

انا بينا بالبراهين « الى قوله : » فهذه طلية عليهم قبل الخوض في مقصود المسألة «

قال المتكسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن المتكلم ليس هو من

فعل الكلام . والتصديق ضرب من الكلام فلا يكون المصدق أيضا من فعل التصديق ، فقد بطل على مذاهب المعتزلة كون الباري تعالى مصدقا للرسول . لأنه لم يفعل تصديقا . فتبين بذلك بطلان دلالة المعجزة على تصديق الرسول على مقتضى قواعدهم ومفاسد عقائدهم .



قال الإمام أبوالمعالی : « ومما يطالبهم به (١) أن نقول :

بم تنكرون على من يزعم أنه تعالى متكلم لنفسه ، كما أنه عندهم عالم قادر لنفسه ؟ » إلى قوله : « فهذا القدر مقصودنا من تقديم هذه الطلبات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة اضطربت في صفات كلامه

اضطراباً شديداً . فزعمت أنه حي عالم قادر لنفسه ، وأنه مريد بإرادة حادثة يخلقها في غير محل ، وأنه متكلم بأن فعل الكلام في محل . يقال لهم : هلا قلتم أنه متكلم لنفسه ، كما قلتم : أنه عالم لنفسه فأرادوا أن ينفصلوا عما ألزموه عن كونه متكلماً لنفسه ، لأن الكلام حروف وأصوات . والحروف حادثة فلا يصح أن يصرف ذلك إلى النفس لأن البارئ قديم وصفة النفس لازمة ما وجدت النفس فلو كان متكلماً لنفسه لوجب وجود الكلام الحادث أزلاً ، والحكم يكون الأمر الواحد أزلياً محال . وفي إبطال كون المتكلم من فعل الكلام إبطال لهذا الرأي . وكذلك فروا عن كون البارئ تعالى مريداً لنفسه ، لأنهم زعموا : أنه لو كان مريداً لنفسه ، لوجب أن يكون مريداً لكل الإرادات ، كما أنه لما كان عالماً بنفسه . وهذه دعوى . لأن العلم في حقنا متعلق بمعلوم معين ، وتعلقه بمتعلق معين من صفات نفسه . وكذلك ارادتنا تتعلق بمراد معين ، ووجوب ذلك لها بصفة نفسها .

فهذه صفات أنفس لم تقتض عموماً . والبارئ تعالى قادر لنفسه ، ثم لم نعم قدرته المقدورات أذ مقدورات العباد غير مقدورة له عندهم ، وقد تقدم بيان ذلك فإذا تبين وجود صفة نفسية لا نعم تعلقها ، وبطل ما ادعوه من عموم التعلق فيما علق بالنفس ، لانكساره ثمناً قلناه .

(١) ومما يطالبون به : ط (٢) عندهم حي عالم : ط

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل (١) : الكلام حروف

منتظمة وأصوات متقطعة ، فلا وجه لثبوت الكلام (٢) ، صادرا عن النفس . وهذا الذى ذكره تعويل منهم على ما تقرر الفراغ من إبطاله ، اذ قد أثبتنا كلاما قائما بالنفس ليس من قبيل الأصوات والحروف والنفمات . فهذا القدر مقصودنا من تقديم هذه الطلبات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام النفس قد ثبت من جهة

العقل حين قرر : أن الأمر اذا أمر عبده ، وجد فى نفسه ، اقتضاء الطاعة - على ما سبق بيانه - وثبت بالشرع لقوله تعالى : « ويقولون فى أنفسهم » (٣) وقوله تعالى : « اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله . والله يعلم انك لرسوله (٤) » لأن تكذيبهم لم يقع على ما لفظوا به ونطقوا به من حروف وأصوات . وانما كذبهم بما فى أنفسهم ، وثبت أيضا باللغة ، يقول عمر رضى الله عنه : « كنت قد زورت فى نفسى كلاما » ولقول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

واذا ثبت كلام النفس بهذه الوجوه ، لم يتبق لمنكر حجة يعتمد عليها .



قال الإمام أبو المعالي : « واعلموا بعد هذا أن الكلام مع

المعتزلة وسائر المخالفين فى هذه المسألة يتعلق بالنفى والاثبات ، فان ما أثبتوه وقدروه كلاما ، فهو فى نفسه ثابت . وقولهم انه كلام الله اذا

(٢) التكلم : ط
(٤) أول المنافقين .

(١) فان قالوا : ط
(٣) المجادلة ٨

رد الى التحصيل ، آل الكلام الى اللغات والتسميات . فان معنى قولهم هذه عبارات كلام الله ، أى أنها خلقه . ونحن لاننكر أنها خلق لله ولكننا نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلما به . فقد اطبقنا على المعنى ، وتنازعنا بعد الاتفاق فى تسميته . والكلام الذى يقضى أهل الحق بقدمه هو الكلام القائم بالنفس والمخالفون ينكرون أصله ، ولا يثبتونه ، فتنازعوا بعد اثباته فى حدثه أو قدمه . فاذا تعرضنا للحجاج كان مساقه اثبات موجود ، نقوا أصله »

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : هذا كله بين لأن تسمية الحروف والأصوات كلاما لا ينازع فيه أهل السنة . لكنهم مختلفون . فمنهم من يسميها كلاما ، حقيقة . وهو الأولى . ومنهم من يسميها كلاما مجازا . ولا خلاف بينهم فى إطلاق الكلام عليها ، لكنهم ينازعون كما ذكر فى خالق الكلام ، أنه سمي متكلما . وقد سبق الرد على قائل ذلك . وأما كلام النفس فانا نختص به ولا يشاركونا فى اثباته . وقد أقمنا عليهم الأدلة فى ثبوته ، مما لا بد لهم من تسليمه ، فاذا أثبتنا الباري - جل وعز - متكلما بكلام وقدرنا الكلام صفة له والعقول تقتضى اختصاص الصفة بالموصوف كاختصاص العلم بالعالم ، والقدرة بالقادر .

ثم هذا الاختصاص لا يخلو من أحد وجهين اما أن يكون من حيث كان قائما به . وهو المطلوب . واما أن يكون فعلا له . وهذا قد أبطل واما أن يكون من حيث يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية والمعنوية . وهذا يبطل . لانا لو أجلنا ذلك على تعلم علم الله بها ، فان هذا لا يوجب اختصاصا ، فان علمه جل وعز محيط بجميع المعلومات . ولو اختص الكلام به بكونه معلوما له ، لاختصت جميع أحكام العقول به ، لكونها معلومة له .

وكذلك لو صرفنا الأمر لكونه مرادا ، لبطل ذلك من وجهين : أحدهما : أن الإرادة لا تختص . والثانى : أن الكلام الذى نفرضه هو

قديم • والقديم لا يراد • وكذلك لا يستقيم أن يقال : أن الكلام مختص
على وجه بصفة نفسية لله جل وعز ، فإن ذلك اجمال لادعاء الاختصاص ،
ونحن في محاولة إيضاحه على التفصيل •

وقول القائل : الكلام مختص به ، أو بصفة من صفات نفسه
على اجمال من غير تعرض لتبيين وجه الاختصاص ، لا يتحصل منه
قيامه بالنفس • ولا يصح أن يقال : أن الكلام اختص به لأن الله جل
وعز قائم بنفسه • إذ قيامه جل وعز اقتضاؤه قيام الحياة والعلم والقدرة
وسائر الصفات به • ولا اختصاص للكلام لذلك • وكذلك أن فرضنا للصفة
النفسية قدمه أو بقاؤه ، أو وحدانيته أو مخالفته للحوادث ، لم يوجب
واحد منهما حكم اختصاص الكلام به ، لأن حكم الكلام في ذلك حكم
سائر الصفات •

قال الإمام أبو المعالي : « فإذا بطل صرف الاختصاص إلى
الجهات المذكورة ، لم يبق بعدها إلا القطع بأن كلام الله (١) تعالى يختص (٢)
باختصاص القيام • وإذا تقرر ذلك (٣) ، ترتب عليه استحالة كونه
حادثا ، لقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث •
ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق
في وصف البارئ تعالى بكونه متكلما بكلام أزلي قديم • وفي طرق الحجاج
العقلية متسع • وفيما ذكرناه مقنع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا ساقطت الأدلة العقلية إلى
قيام الكلام بالبارئ جل وعز ، لزم قدمه ، لأنه جل وعز لا يقبل الحوادث •
أد لو قبلها لم يخل عنها ، ولو لم يخل عنها لدلت على حدوثه • وقد

(١) البارئ سبحانه وتعالى : ط

(٢) يختص به اختصاص : ط (٣) ذلك : ط

ثبت قدمه فاستحال أن يقوم به ما يدل على حدوثه ، وإذا لزم قدمه تعين أنه ليس حرفا ولا صوتا ، لأن الحروف والأصوات بيعة الحدوث بكون بعضها متقدما لبعض ، على ما سيأتى فى الرد على الحشوية

فصل

فى

شبه المخالفين

قال الإمام أبو المعالى : « فمما عولوا عليه أن قالوا :
انتم (١) إذا أثبتتم كلاما أزايا ، لم يخل بعد ذلك من أمرين : أما أن تقضوا
بكون الكلام الأزلنى أمرا ، نهيا ، اخبارا ، وأما أن لاتقضوا بذلك »
الى قوله : « وهذه الطريقة وإن درأت شغبا (٢) فهى غير مرضية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما أنكرت كلام النفس
ارادت أن تقوى ذلك بما تصورته من أن الكلام لا يخلو من أن يكون أمرا
أو نهيا ، أولا يكون أمرا ولا نهيا . فان كان أمرا ونهيا فكيف يصح أن يوجد
الأمر وهو قديم ولا مأمور له ، ويوجد النهى ولا منهى عنه موجود ؟
قالوا : وإن لم يكن الكلام أمرا ولا نهيا فليس بمعقول . لأن الكلام جنس
حاصل لأنواع : منها الأمر والنهى ، فلا يعقل الكلام ما لم توجد
أنواعه . وكذلك أيضا لا تعقل الأنواع ما لم يعقل جنسها . وأما
« عبد الله بن سعيد » فإنه تهيب هذا السؤال ، واعتقد أنه لازم ، وزعم :
أن كون الكلام أمرا ونهيا راجع الى الأفعال . وأن الكلام القديم لا يتصف
بكونه خبرا ولا أمرا ولا نهيا . فإذا خلق الله المخبرين والمأمورين والمنهيين
خلق الله خبرا يخبر به ، من حدث من المخبرين ، وخلق أمرا يأمر به من
حدث من المأمورين . وكذلك سائر أنواع الكلام .

(١) أنتم : ج

(٢) تشغيبا

وهذا القول مردود بما سبق من [أن] الكلام جنس لا يتحقق إلا بوجود أنواعه ولو لم توجد أنواعه ، لكان ما تخيل منه كذبا غير حق .

قال الإمام أبوالمعالى : « والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضى الله عنه من أن الكلام الأزلى لم يزل متصفا بكونه أمرا نهيا خبرا ، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود . والأمر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا . والذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأمورا ، لا تحصيل له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره الشيخ صحيح لا اشكال فيه ، فان البارى جل وعز كان فى تقديره أمرا على تقدير وجود العباد المأمورين كما كان قادرا فى أزله ومريدا ، على تقدير وجود المقدورات والمرادات ، وان لم يمتنع كونه قادرا مع استحالة وجود المقدور أزلا ، ومريدا مع استحالة وجود المراد أزلا ، لكن مع تقدير وجودهما كذلك ، لا يمتنع تقدير كون كلامه أمرا نهيا ، مع تقدير وجود المأمورين والمنهيين .

قال الإمام أبوالمعالى : « والوجه أولا معارضتهم بأصل لهم ، يصددهم عن هذا الالتزام . وذلك أن مذهبهم (١) : أن المأمور به معدوم ، وإذا توجه الأمر على العبد بفعل ، والفعل قبل وجوده مأمور به ، وإذا وجد خرج عن كونه مأمورا به فى حال حدوثه ، كما خرج عن (٢) كونه مقدور على أصله . وليس بين النفى والاثبات رتبة . فإذا لم يكن الفعل الثابت مأمورا به ، كان النفى مأمورا به ، متعلقا بالأمر ، فإذا لم يبعدوا

(١) أنهم ومذهبهم : خ

(٢) كما خرج اذ ذاك ... على أصلهم : ط

مأمورا به معدوما ، لم يستقم منهم استبعاد مأمور معدوم • وما ذكره أبعد
فانا نجوز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود • وإذا وجد تحقق
كونه مأمورا به • ونمنع تقدير معدومه علم الباري تعالى أنه لا يوجد
مأمورا ، أو يستحيل تقدير وجوده مأمورا • فما كان كذلك لم يتعلق
به امر التكليف • والمعتزلة قضا بأن المعدوم مأمور به ، وهو يخرج عند
الوجود عن كونه مأمورا به • وهذا تمحيص منهم لتعلق الأمر بالعدم «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن قصد النظر : الرد
على خصومهم ومعارضتهم بأقوال تبطل مذاهبهم (١) وقد قصد الخصوم
ابطال مذاهب أهل الحق بأن أوجدوا أساليب ، تقضى عليهم ، ليس القصد
منها طلب الحق بالمعارضة ولا تثبيته ، وإنما قصدهم ابطال مذهب
الخصم ليبطل ببطلانه ما قصدوه من المعارضة •

فالمعتزلة لما أحالوا أمرا لا مأمور له ، عورضوا من مذهبهم بكون
المأمور منفيا ، لأنهم يقولون : إن المأمور به إنما يكون مأمورا به ،
مادام غير موجود ، فإذا وجدا استغنى بوجوده عن كونه مأمورا ، كما
استغنى بوجوده عن كونه مقدورا •

فأما قضا بأن متعلق الأمر النفي المحض ، لم يصح منهم أن ينكروا
منا تقدير مأمور سيوجد • وقد تقدم إقامة الدليل على أن الباري عز
وجل كان قادرا أزلا ، مع استحالة وجود المقدور في الأزل •

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستروحون إليه أن قالوا :
قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف ، على أن القرآن كلام الله »

(١) التي قصد الخصوم ابطال مذاهب أهل الحق بأن أخذ في
أسلوب ما يقضى عليهم ليس القصد فيه طلب الحق بالمعارضة ولا تثبيته
وإنما قصده ابطال مذهب للخصم يبطل • الخ : من

الى قوله : « والمصير الى كلام الله اشنع وابشع ممن المماراة في حقيقة
الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة ارادوا ان يدفعوا بهذه
القول الذي زخرفوه بيننا وبين كلام النفس ، لانهم قالوا : الامة
مجمعة على ان القرآن كلام الله ، وانه سور وآيات يترتب بعض منها
على بعض . والترتيب يناقى القدم وقالوا : انه الذي تحدى به رسول الله
ﷺ وعجزت العرب عن معارضته . وهذا كله لا يتصور في الكلام القديم ،
الذي زعمتم وجوده ، كما لا يستمر ذلك في العلم القديم . فلما ألزموا
أهل السنة هذا الالتزام ، عورضوا باعتقادهم الفاسد ، وانهم قالوا ان
كلام الله كان ، اذ خلقه ، أصواتا ، ثم انصرفت وانقضت . والمتلو المحفوظ
ليس كلام الله . وهذا مذهب كل من يتحذق من متاخريهم . وبقي كلام
الله اشنع وابشع من التنازع في قدمه وحدوثه ولزمهم هذا الالتزام ، لانهم
انما ادعوا ان المتكلم من فعل الكلام . والبارى - جل وعز - لما فعل المعجزة
لنبيه ﷺ كان متكلما بها . والأصوات عندهم من الاعراض التي لا تبقى ،
فوجب عدمها بعد وجودها . واذا عدمت فقد علم أنه لا شيء بعد محمد
ﷺ تخلق له تلاوة يتحدى بها : آل ذلك بهم الى نفى كلام الله تعالى
في وقتنا هذا .

قال الإمام أبوالمعالى : « ولما استشعر « الجبائى » ذلك

واتفق (١) أنه يلتزم بهذا لو قاله ، خرق اجماع الامة : ابداع مذهب خرق
به حجاب الهيبة وركب جحد الضرورات . وقال : كلام الله يوجد مع قراءة
كل قارئ . ثم الكلام عنده حروف (٢) تقارن الأصوات المقطعة على
مخارج الحروف [وليست هي أصواتا (٣)] وزعم أنها توجد عند الكتابة .

(١) وأيقن أنه يلزم لو قال بهذا المذهب خرق . الخ : ط

(٣) من ط

(٢) تفارق : خ

فاذا اتسقت الحروف المنظومة والرسوم المرقومة ، وجدت حروف (١)
قائمة بالمصحف ، ليست الأشكال البادية والأسطر الظاهرة .

ثم زعم : أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتا ، ولا ترى
عند ثبوت الأسطر . وقال أيضا : من قرأ كلام الله تعالى (٢) ثبت مع
أصواته حروف هي قراءته . وهي مغايرة للأصوات . وحروف هي كلام
الله ومغايرة للقراءة والأصوات . وإذا ضرب القارئ عن القراءة ،
عدم كلام الله . وهو بعينه موجود قائم (٣) بغيره . ومن شنيع مذهبه :
أنه قال : إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية ، فيوجد بكل واحد
منهم كلام الله تعالى . والموجود بالكل كلام واحد «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام « أبي علي » في هذا جامع
لضروب من الخطأ ، وفنون من الدعاوى التي يردّها العقل . فأول
ذلك : إثبات حروف مغايرة للأصوات ، فانه يسأل عن هذا . ويقال له :
هل هذه الحروف مثل للصوت أو خلاف أو ضد ؟ فان كانت الحروف
مثل للصوت ، فهي صوت . وكان قوله : انها ليست الأصوات باطل
وان زعم أن الحروف مخالفة للأصوات فانه يقال له : حكم المختلفين
أن يجوز وجود أحدهما مع ضد الآخر . كالحركة والعلم لما اختلفا لم
يستحل أن يوجد للعلم مع السكون الذي هو ضد الحركة . وعلي هذا
يجوز أن توجد الحروف مع الخرص الذي هو ضد الكلام . وهذا
لايقوله . ثم ادعاؤه رؤية حروف عند الكتابة ، ليست الرقوم المنظومة ،
دعوى على الحس بما لم يشاهده . فان اللامح للأسطر لا يدرك منها
إلا تلك الرسوم أو الرقوم المثبتة ، وأما غير ذلك فلا يدركه .
وأما ادعاؤه أن الكلام الواحد يقوم بجملة قراء ، فجحد للضرورة .
لأن وجوده عند قراءة قراء ، مقتض تعدده ، واتحاده يناقض تعدده .
فقد حكم على الشيء بالأمر الواحد ، بالاتحاد والتعدد .

والذى يبين ذلك : أن المتعدد هو المنقسم ، ثم انه لا يخلو من أحد وجهين : اما أن يكون زوجا ، واما أن يكون فردا . فان كان زوجا ، انقسم قسمة متساوية . وان كان فردا لم ينقسم قسمة متساوية مع ثبوت الانقسام له . والواحد هو ما لا ينقسم . فمن حكم على امر واحد بالوحدة والتعدد ، فقد حكم عليه بالنفى والاثبات ، لأن التعدد يصحح الانقسام والوحدة تحيل ذلك .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن فضائح مذهبه : مصيره الى أن العبد يلجأ الى خلقه (١) الكلام ، عند اثاره اختراع الأصوات والنعومات . وهذه فضائح بادية لاختفاء بها (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قالت المعتزلة ان العباد مستبدون بخلق أعمالهم . فاذا تكلموا فأصواتهم ونعماتهم من فعلهم ، والرب جل وعز لابد أن يخلق الكلام عند فعلهم الأصوات والنعومات . وهذا قول بشيع ، لأن الباري جل وعز انما يفعل من أفعاله ما يريد ، فاما أن يرتبط فعله بفعل غيره ، وارادة سواه ، فهذا مالا تقتضيه عظمة الربوبية ومنصب الالهية - تعالى عن قولهم .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول بعد معارضتهم : قد زعمتم أن القرآن كلام الله تعالى . واذا روجعتم في معنى اضافة الكلام الى الباري سبحانه ، لم تبدو وجهها في الاختصاص ، سوى كونه فعلا لله (٣) ، والذي زعمتم انه فعله . فانتم مساعدون عليه من مذهبنا .

(٢) لا يبورح بها عاقل : ط

(١) خلق : ط

(٣) له : ط

وهو أقصى غرضكم بإضافة الكلام الى الله تعالى . فقد تساوت الأقدام في
إضافة الكلام ، وبقي تنازع في تسميات وإطلاقات وليس بالبعيد عندنا
إضافة فعل لله تعالى اليه ، اذا استقر الشرع على الاذن فيه . وهذا يدرك
عنا جميع ما شغبوا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لا تنازعهم في تسمية
التلاوة فعلا لله جل وعز خلقا . وانما تنازعنا في اثبات أمر زائد على
ذلك . فنحن نثبتوه وهو كلام النفس ، وهم ينقونه . وهذا هو التنازع
كله . ثم إضافة بعض أفعال الله اليه لا ينكر اذا أريد به التشريف والتنبية ،
لأن المخلوقات كلها وان كانت ملكا لله جل وعز من حيث كانت فعلا له ،
لا يخص واحد منها بالاضافة اليه ، الا على طريق التشريف . والبارئ
جل وعز قد أضاف بعض المخلوقات الى نفسه . قال الله تعالى : « ناقة الله
وسقياها (١) » وقال عز من قائل : « عينا يشرب بها عباد الله (٢) » وقال
تعالى : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا (٣) » واتفقت الأمة
على أن يقولوا : « الكعبة بيت الله » فاذا لم ينكر إضافة هذه المخلوقات
الى الله تعالى ، لم ينكر إضافة الكلام الى الله تعالى .



قال الإمام أبو المعالي : « ثم القرآن قد يحمل على القراءة
ويقدر مصدرا لقرا ، ويشهد لذلك قول القائل وهو حسان بن ثابت يمدح
عثمان رضي الله عنه (٤) .
ضحوا بأشمط عنوان السجود له
يقطع الليل تسبيحا وقرآنا .

(٢) الانسان ٦
(٤) زيادة من ط

(١) الشمس ١٣
(٣) الفرقان ٦٣

I معناه : يقطع الليل تسبيحا (١) I

يريد : وقراءة • وقد سمي الرب تبارك وتعالى بالصلاة قرآنا ،
لاشتمالها على القراءة • قال عز اسمه : « ان قرآن الفجر كان
مشهودا (٢) » معناها : ان صلاة الفجر تشهدا ملائكة الليل والنهار
صاعدين وهابطين • وفي ماثور الاخبار : ان رسول الله ﷺ قال : « ما اذن
الله لشيء كاذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن (٣) » معناه : حسن الترنيم
بالقراءة » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها أدلة قاطعة على أن

القرآن يطلق على القراءة ، كما يطلق على كلام الله القديم • فاذا انطلق
على التلاوة ، كان في ذلك انفصال عن استلثهم على ما سيأتي بيانه •

قال الإمام أبو المعالي : « فاما ما ذكر (٤) من اجماع المسلمين

على كون القرآن معجزة للرسول ﷺ مع انقطع بانحصار المعجزات في
الأفعال الخارقة للعادات • فنقول لهم أولا : من اصلكم ان ماتحدى به
النبي العرب - وهم اللسن الفصحاء ، واللدالبغاء - لم يكن كلام الله تعالى •
وما خلقه الرب تعالى لنفسه ، كان اذ ذاك منقضيا ، فانما تحدى
الرسول عليه السلام بمثله ، فانتم احق بمراغمة الاطباق من خصومكم ،
من هذا الوجه • ومن تصريحكم فان كل قارئ ، آت يمثل كلام الله
سبحانه • والرب عز اسمه ، قال : « قل : لئن اجتمعت الانس والجن على
ان ياتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله • ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا » (٥)

(١) يريد : خ - معناه ... الخ : ط (٢) الإسراء ٧٨

(٣) رواه الشيخان وأبو داود والنسائي

(٤) وأما ما ذكروه : ط (٥) الإسراء ٨٨

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ذهب المعتزلة الى التشنيع

علينا ، ونسبتنا الى خرق الاجماع ، نسبناهم أيضا الى ذلك ، وحكمنا عليهم بمراغمة قول الله تعالى : « لا يأتون بمثلة » فانهم زعموا : أن الذى نقرأه الآن ليس بكلام الله الذى خلقه ، معجزة لنبيه ﷺ لأن ذلك قد عدم وهذا مثله . وهذا لا يرضاه مسلم لنفسه ، ولا يتسامح فيه ، الا من خلع ريقة الاسلام من عنقه . وهذه عادة الله فى من جانب الحق ، وأراد أن يطفىء نور الله الثاقب .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم ما يدلون به ، هم عليه

مساعدون (١) ومساهمون فإن زعموا : أن كلام الله تعالى معجزة الرسول ﷺ وعنوا بكلام الله تعالى كلاما فعله . ونحن نقول : الكلام الذى فعله معجزة الرسول عليه السلام ، فلم يبق لهم اختصاص فى المعنى ، واضمحل جميع ما موهوا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعجزة انما تدل على صدق

النبي لكونها فعلا لله جل وعز ، أراد بها تعريف الخلائق بتصديقه لنبيه . فاذا كانت المعجزة مشروطة بكونها فعلا لله جل وعز ، ونحن قد بينا أن القرآن معجزة رسول الله ، فلا بد من أن نقدر ذلك فعلا لله تعالى . والذى رآته المعتزلة من الزامنا ، ظانين أننا لا نلتزمه وعاملين على أن ذلك حجة لهم علينا ، فقد تبين أن الأمر ليس كذلك . وإن اعتقادنا لكون التلاوة فعلا ، كاعتقادهم لكننا نفارقهم ونخالفهم بإثبات كلام النفس ، الذى لا يثبتونه - على ما سبق -

(١) هم فيه مشاغبون فإن زعموا : خ

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يشغبون به ويستزلون به

العوام ، أن قالوا : قوله تعالى : « اخلع نعليك » وتقدير الاتصاف به في الأزل ، قبل خلق موسى عليه السلام هجر وخلف (١) . والوجه إذا تمسكوا بذلك أن يقال لهم : « اخلع نعليك (٢) » في اجماع المسلمين كلام الله في دهرنا ، وموسى غير مخاطب الآن . فإن لم يبعد ذلك متأخرا ، لم يبعد متقدما ، ثم التحقيق في ذلك : أن المخالفين قدروا الكلام حروفا وأصواتا ، وبنوا على ما اعتقدوه استحالة مخاطبة معدوم ، بحروف تقوالى . وليس الأمر على ما قدروه . فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ، ليس بحرف ولا صوت . والكلام الأزلى يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده . وهو أمر بالمأمورات ، نهى عن المنهيات ، خبر عن المخبرات . ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ألزمت المعتزلة أهل

السنة باعتقادهم قدم كلام الله ، أن يكون البارئ تعالى وعز مخاطبا موسى في الأزل ، بقوله : « اخلع نعليك » واعتقدوا : أن هذا محال ، ألزموا قول الله تعالى في عصرنا ، وهو غير موجود ، لا يبعد أن يخاطب بذلك . وقد تقدم أن الخطاب وتوجه الأمر على المأمور المعدوم ، إنما هو بشرط تقدير الوجود ، وقد يكتب الرجل الصالح وصية لولده قبل أن يخلق - أن قدر الله خلقه - ويأمره في تلك الوصية بتقوى الله ونهيه عن موقعة معاصي الله . هذا لا يبعد تقديره .

ومن عادة الناس الفاشية : وقف الأوقاف وتحبيس الأخيـاس على البنين وأعقابهم وأعقاب أعقابهم (٣) وتقدير ما يجب لكل واحد منهم ،

(٢) طه ١٢

(١) وخلف من الكلام : ط

(٣) انظر في منع الوقف كتاب مناقب الإمام الشافعي تأليف

فخر الدين الرازي

ومع تصرف الدهور وتقلب الأيام • وكل واحد من أولئك لم
يوجد بعد • ثم ان مزية أقدامهم ههنا انما اقتضيت وقفهم الكلام
على الحروف والأصوات • وأما من أثبت كلاما لله جل وعز قديما أزليا ،
فانه يتعلق بمتعلقاته على حسب أحوالهم • فتعلق بموسى فى الأزل
على تقدير وجوده ، وتعلق به الواد المقدس مع حصول وجوده وتعلق
به الآن حكاية لما كان فى تقدير وجوده ، وفى حصول وجوده • فتجدد
الوجود انما كان لموسى ، والكلام فى نفسه أزلى لم يتجدد •

قال الإمام أبوالمعالى : « وسبيله فيما قدرناه سبيل العلم

الأزلى ، فانه فى الأزل كان متعلقا بوجود القديم وصفاته ، وعدم
العالم ، وأنه سيكون فيما لايزال • ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلى
بوقوع حدوثه ، ولم يتجدد فى نفسه فكذلك الكلام الأزلى كان على
تقدير خطاب موسى عليه السلام اذا وجد ، ولما وجد كان خطابا له
تحقيقا ، والمتجدد موسى دون الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم فى الرد على «جهنم»

كون العلم أزليا قديما ، وأنه ان مثل بشىء من المحسوسات فاقرب
مثال يمثل به المرآة الصقلية السليمة الوضع ، فان الشخص المتراثية
فيها تنطبع فيها على ماهى عليه فتترأى فيها الصور ، البيض بيضا •
والصور السود سودا • وكذلك سائر الألوان واذا ترأى فى المرآة
متراؤون مترتبون فان ترائيهم فيها متجدد ، والمرآة فى نفسها غير
متجددة • فكذلك يتعلق العلم القديم بالمعومات الحادثة فيه • وهى على
ماهى به معدومة فى العدم وموجودة فى الوجود • والتجدد انما ثبت لها •
والعلم ثابت أزلى يستحيل عليه التجدد ، لأن التجدد معناه العود ،
والعود هو وجود بعد عدم • وقد تقدم استحالة عدم القديم • فتبين بهذا :

قدم علم الله جل وعز ، وقدم علمه يؤذن بقدم كلامه ، لأن العالم والمعلوم
يصحب علمه به ، اخباره عن علمه به . هذا أمر بين لا بد منه .
وإذا ثبت قدم الكلام ، لم يستحل أن يكون خبرا في الأزل ، وأمر
على تقدير وجود المخبرين والمأمورين - على ما سبق بيانه -

قال الإمام أبوالمعالى : « وربما يقولون : إنما نتكلم
بالرد والقبول على المذهب العقول . والذي أثبتناه قائما بالنفس غير
معقول . فتكلم عليه . والوجه إذا سلخوا هذا المسلك أن نقول : من أمر
عبده وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه ، ودعائه الى الامتثال . ومنكر
ذلك جاحد للضرورة . فهذا الذي قضت به العقول : هو الكلام القائم
بالنفس ، عندنا . وهو مفهوم معلوم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا تقدم . وبين فيه الامام أن
ذلك ليس ارادة المأمور به ، وأن الأمر قد يأمر بما لا يريد وبما يريد . وليس
أيضا بارادة جعل اللفظة على صفة لأن ذلك الاقتضاء يجده في نفسه بعد
انصرام النطق باللفظ . والارادة لا تتعلق بما انقضى وانصرم ، وإنما
تتعلق بما يتجدد .

قال الإمام أبوالمعالى : « فإن هم صرفوا الاقتضاء الى
مصرف آخر (١) كان ذلك منهم خوفا (٢) في الجدل . وقد قدمنا في
أدلتنا : ما يوضح صرف الاقتضاء الى ما رمناه ، وفيما أبعيناه ردع لتشغيبيهم
بدعوى الجهالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما ادعوا بطلان كلام
النفس ، وادعوا أن ذلك معلوم عندهم بالضرورة ، ثم راموا أن يجادلونا

(١) مصرف آخر سوى ما ادعينا : ط (٢) خطا : ط

في اثباته ، كان ذلك منهم تركا لدعوى الضرورة ، حين خاضوا في
الجدال . لأن الجدال إنما يكون في منظور فيه ، لا فيما عرف ضرورة
فرجوعه الى الجدال ، ترك منهم الدعوى الضرورة .

فصل

كلام الله قديم عند الحشوية

قال الإمام أبو المعالي : « ذهب الحشوية المنتصرون الى

الظاهر الى أن كلام الله تعالى قديم أزلي ، ثم زعموا أنه حروف
وأصوات . . وهذا قياس جهالاتهم ، ثم قالوا : إذا كتب كلام الله في جسم
من الأجسام ، وانتظمت تلك الأجسام رسوما ورقوما « الى قوله : » فكيف
يسوغ محاجة قوم هذه غايتهم «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحشوية ساهموا المعتزلة في

انكار كلام النفس ، فلم يثبتوا لله - جل وعز - كلاما ، إلا حروفا
وأصواتا ، ثم زادوا على المعتزلة ضلالا ، بأن قالوا : أن هذه الحروف
والأصوات ، قائمة بذات الله جل وعز - تعالى الله عن قولهم - وزعموا : أن
تلك الأصوات والحروف قديمة . وما أوتيت الحشوية إلا من جهلهم بمعنى
القديم ومعنى الحادث ، ولو تصوروا القديم وفهموه وعقلوه ، وعقلوا
الحادث أيضا وعلموه ، لما صح منهم أن يعتقدوا هذا المعتقد الفاسد ،
ويباهتوا هذه الضرورة البيّنة . وقد تقدم أن القديم هو الذي لا أول له
وأن الحادث هو الذي وجد بعد أن لم يكن موجودا .

وهذه الحروف متحقق أن بعضها مسبق ببعض ، فنحن إذا قلنا :
بسم الله الرحمن الرحيم ، نجد الميم مسبوق بالسين ، والباء . ونجد الباء
موجودة بعد أن لم تكن موجودة . فكيف يصح أن يعتقد القدم لما سبق بموجودة ،

ولما وجد بعد أن لم يكن موجودا ؟ ثم حكم هؤلاء بقيام الحروف والأصوات بذات البارئ جل وعز يلزمهم أحد أمرين ، أما القضاء بحدوث البارئ جل وعز عن ذلك ، لقيام الحوادث به ، وأما الحكم يقدم الجواهر التي تتعاقب عليها الحوادث . ولو فرضنا ذلك ، لأدانا ذلك الى أن لا نعلم الله وجل عز ، لأننا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بحدوث لانعلم الله جل وعز ، لأننا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بحدوث الجواهر ، وحدوث الجواهر انما علمناها ، بقبولها للأعراض ، واستحالة خلوها عنها . فاذا بطلت دلالة تعاقبها على الجواهر على حدوثها ، لم يبق وجه نتوصل به الى العلم بالله جل وعز

ثم هؤلاء يشاهدون حدوث الرق المكتوب فيه ، وحدوث الحبر ، المكتوب به ، فاذا كتب الكاتب الحادث ، بالحبر الحادث ، في الرق الحادث : الحروف التي يتلى بها القرآن ، صار ذلك الخبر الحادث والرق الحادث قديما . ومن يحس في فكره انقلاب الحادث قديما ، فقد يئس من علاجه ولا طمعية لطبيب في علاج مزاجه - أعاذنا الله من الفضائح البادية والاعتقادات الموبقة المهلكة - وكيف يرجى فلاح من تحكم على الشيء الواحد بالنفي والاثبات ؟ فان القديم على ما قررناه هو الذي لم يسبق بعدم ، ولا بوجود ، والحادث هو الذي سبق بعدم . وهذا هو أول حادث وجد . وقد سبق أيضا بموجود كالحادث التالي لهذا الحادث الأول . فانه مسبوق بعدم ومسبوق أيضا بموجود ، وهو الحادث الأول . فاذا وجدت في هذه الحروف حقيقة الحادث ، فكيف يصح بعد ذلك اعتقاد القدم ؟ لكن الله جل وعز اذا شاء اضلال عبده ، سلبه عقله سلبا لا يحبط عنه رقة التكليف ، حتى يكون مؤاخذا فيه من النظر الفاسد ، وراه من الرأي الفائل عصمنا الله من جهالة تقضي بنا الى قلب الحقائق وتصور الباطل في صورة الحق .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يقرر افتضاحهم في منكرة

الحقائق أن الحروف لو مثلت من بعض الجواهر ، فهي عين كلام الله

تعالى عندهم • والحديد الذى صنعت منه الحروف خارج عن كونه
حديدا • ونحن ندرك زبر الحديد متألّفة جسما ، فكيف تسوغ حاجة قوم
هذه غايتهم ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء أثبتوا الكلام • والكلام
صفة من الصفات ، وليس بموصوف ، ثم انهم زعموا : انه اذا كتب من
الحديد فقد خرج الحديد عن كونه حديدا ، الى كونه كلاما • والدعوى (١)
هذه فيها غير ماوجه من الفساد : ايجدها : انقلاب الموصوف الذى هو الحديد
صفة • وهو الكلام • ولو جاز ذلك ، لجاز أن ينقلب السواد ، حتى يكون
جسما من الأجسام فحما ، أو غرايا ، وينقلب البياض لبنا أو ثلجا •
وفيه أيضا : انقلاب حادث قديم ، فإن الحديد حادث لا محالة • وهو
جسم تتعاقب عليه الأعراض كما تتعاقب على الجواهر • فمن زعم أن
ذلك الحادث ينقلب قديما ، اذا رسم آية من كتاب الله ، فقد خلع ربة
العقل من عنقه •



قال الإمام أبو المعالى : « ثم جهلتهم مصممون على أن (١)
اسم الله (٢) - تعالى - اذا كتب • فالرقم المرئى (٣) الذى فى الكتابة هو
الاله بعينه ، وهو المعبود الذى يصمد اليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مخرج لهم على التوحيد ،
لأن كتابا ، اذا كتب كل واحد منهم اسم الله الأعظم بقلمه ، فقد تعدد ذلك
الكتب ، وذلك الكتب هو المعبود عندهم ، فلتتعدد أذن [وحدة الله] • وقد
قام الدليل العقلى على وحدة الله تعالى • فانظروا بعد هؤلاء عن تصور

(١) فدعاوى هذا غير ماوجه ... الخ : ص
(٢) اسم : ط (٣) المرئى : ط

المعقولات فانهم جهلوا (١) بالخط الذي هو تابع للفظ ، كما تبع اللفظ العلم ، كما تبع العلم المعلوم . والجواهر مثلا موجودة ، ثم تعلق بها العلم على ما هي عليه ، فكان العلم تابعا لوجودها . ثم احتيج الى أن يوصل هذا العلم الذي في نفس العالم الى غيره . فكان اللفظ . ثم احتيج الى التعريف بذلك لمن نأى وبعد عن مخاطبة . فكان الخط .

فانظروا بعد هؤلاء عن الحق ، حين جعلوا الخط الذي هو تابع التابع ، هو نفس المتبوع الأول ، والمتبوع الأول الذي هو حقائق الأشياء . والعلم لا تغير لهما . وانما يكونان على حال وأخذ أبدا . وأما اللفظ والخط فانهما يختلفان بتواضع المتواضعين ، وأصطلاح المصطلحين . فكيف يجعل ما تووضع باصطلاح ، نفس ما ثبتت حقيقته ؟ هذا غاية البعد عن الحق ، والانغماس في الضلال .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم اصلهم ان الكلام القديم يحل الاجسام ولا يفارق الذات . وهذا تلاعب بالدين ، وانسلاخ عن ربة المسلمين ، ومضاهاة لنص مذهب النصارى في مصيرهم الى قيام الكلمة بالمسيح ، وتدرعها بالناسوت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « الكلام هو واحد في نفسه ، ووحدته تقابل تعدده . واذا زعموا : ان الكلام قائم بذات الباري - تعالى - مع قيامه بذوات القراء ، فقد عددوا . وان زعموا : انهم وحدوا ، كان هذا كنص مذهب النصارى ، القائلين بتدرع اللاهوت بالناسوت . لاسيما على رأى من يقول ويرى منهم : انها حلت به ، كما يحل العرض محله ، أو من يرى مازعمته الروم بان الكلمة ما زجت جسم المسيح وخالطته مخالطة الخمر اللبن . وكل هذا قد تقدم الرد عليهم [فيه] ف هؤلاء اذا زعموا : ان الكلمة تدرعت بالمسيح وحلت فيه . فيقال

(١) جاءوا للخط : ص

لهم : أثبتت في الجوهر كما كانت قبل التدرع أم خلا عنها ؟ فان قلت :
انه خلا عنها ، لزمكم أن تقولوا : ان الجوهر ليس له بعد التدرع حال
العلم . وذلك محال . وهم أيضا لا يقولونه . وان زعموا : أن له حال
العلم . فيقال لهم : كيف يصح ذلك ، وقد تدرعت الكلمة بالمسيح ؟
وكانت هذه المسألة قد دارت بـ « المرية » من بلاد « الأندلس »
وكان داعيا بها « وليد النقرى » وكان ذلك في زمن « المعتصم بالله
ابن صمادح » ونشأ بسببها فساد كبير ، بـ « المرية » وتدابير وتقاطع .
يكفر بعضهم بعضا ، ويبرأ الوالد من ولده .
واستفتى في ذلك « ابن صمادح » فقهاء الأندلس ، فلم ينفعوا
له في هذه المسألة غلة ، ولا أرووا له ظمأ . فكتب اليه الفقيه المتكلم
« أبو بكر بن الحسن الحضرمي » وكان بهذه العدو ، فذهب إلى أن
يعبر البحر ، فهاهنا عليه . وكتب إلى « ابن صمادح » مسألة التلاوة
والمتلو ، مبينة مفسرة مشروحة ، وكتب معها شعرا . وهو قوله :

لا در در سخافة شتعاء ، جاء بها « وليد »

كفر . تكاد لها الجبال - على تقالتها - تميد

وحماقة ممزوجة ، بمقيت جهل لا يفيد

وتقطع في الدين يشهد أنه شرع جديد

أتت النصارى بعضه ، وأتته قبلهم اليهود

ان جاز هذا بـ « المرية » فالذين بها رقود

أو ظنه فقهاؤهم حقا . فما فيهم مديد

حمق المؤذب . فادعى في حيهيم (١) مالا يجيد

ورآهم بلها ، فقال لهم بجهل مايريد

قل للرئيس الأحوصى ورأيه رأى سديد :

ما هذه البدع التي جاءت تعج بها الوقود ؟

أكلام ربك أحرف منظومة ، حمر وسود ؟

لو باعها العطار أحيانا ، لجارتها (٢) الجلود ،

(١) ما بينهم : ص

(٢) وجارتها : ص

أو رنة أو نغمة فى السر ، أو صوت مديد .
 إن كان هذا قولكم . والحرف تحويه الحدود
 فاعبد ثلاثة أحرف من قبلها ألف مزيد
 واسجد لها ، فاذا امحت ، بطل التعبد والسجود
 ذا الدين ، دين الأشقياء ، وما يدين به سعيد
 قد كان مجلسك الرفيع القدر ، تحضره الأسود
 هلا استشرت « أبا الوليد » فتحت اخمصه « وليد »
 مكنتموه من الكلام ، وجهله جهل شديد
 وتركتموه مسرحا أين السلاسل والقيود ؟
 أغلا الحديد بأرضكم ، أم ليس يمسكه الجديد ؟
 يكفيه مسمار لكى الرأس ، أو يكفيه عود

قال الإمام أبو المعالى : « ولولا اغترار كثير من العوام

بالاعتزاء الى هؤلاء ، لاقتضى الحال الاضراب عن التعرض لهذه العورات
 البادية ، والفصائح المتناهية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما سبق الى هؤلاء اعتقاد قول

أهل الحق أن كلام الله تعالى قديم ، ولم يتبع فكرهم لإثبات كلام
 النفس ، ولا عقلوا تحققه ، ولم يكن عندهم كلام الا الحروف والأصوات ،
 جعلهم ذلك على أن يأتوا بمثل هذه الأمور التى تمجها العقول ،
 وتنبذها الفكر والأفهام والعوام يسبق الى نفوسهم أنه لا كلام الا الحروف
 والأصوات ، ويعتقدون قدم كلام الله ، ويعتقدون بذلك قدم الحروف
 والأصوات ، مع تحققهم بحدوثها . فلهذا مد الامام أبو المعالى مجال
 القول فى هذه المسألة ، لكى يزجر بها العوام ، ويصرفهم عن معتقدهم
 الواهى الضعيف الفاسد .

وقد صنف القاضى أبو بكر « هداية المسترشدين » ورد فيها على

جميع أهل الأهواء ردا مستوعبا . فلما أفاض في الرد على الحشوية القائلين بقدوم الحرف والصوت اكتفى في الرد عليهم بأن قال : من قال ان السين من بسم الله قديمة مع سبق الباء لها ، فقد فارق المعقول ، واجترأ بهذا الدليل عليهم من سائر الأدلة ، لأنه قاطع لولا حكم الله جل وعز ، بطبعه على قلوب المبتدعين ، وتزيينه لنفوس الجاهلين - اعاذنا الله من البدع المضلة برحمته .

فصل

القول في القراءة

قال الإمام أبو المعالي : « القراءة عند أهل الحق أصوات القراء ونغماتهم » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا هو الحق لأن القراءة فعل القاريء ومكتسباته انما تكون في الجائز الممكن من الأفعال . وكلام الله القديم واجب الوجود . والواجب الوجود لا يتعلق به تكاليف المخلوقين ، وأحكام التكليف تتعاور على قراءة القارئين ، فتكون ايجابا ، كقراءة أم القرآن في الصلاة . وتكون ندبا كقراءة القرآن في حالة الطهارة من الحدث الاكبر ، وتكون محظورة في حق الجنب وفي حق الحائض - على أحد القولين - وأحكام التكليف كما ذكرناه ، انما تتعاور الجائز والممكن . والثواب والعقاب متعلقان باكتساب العباد . وأما الصفة القديمة الأزلية فمنزهة عن أن يتوجه اليها التكليف ، ويدخل مع وجودها وقدمها في مضمار الممكنات والمقدورات .

واذا تحقق أن كلام الله جل وعز واحد فكيف يصح مع اعتقاد هذا اعتقاد القراءة كلاما قديما ، وهي تصدر من قراء لا يحصون كثرة ؟ ثم قد يكون منهم مجود ، تستطاب قراءته ، وتستعذب نغمته . وقد يكون منهم جاهل بالقراءة لحن في أداء الحروف ، غير مستحسن النطق

ولا مستلذ السرد . فكيف يصح أن تصرف هذه الأمور المتناقضة إلى كلام الله القديم الأزلي ؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

فصل

القول في المقروع

قال الإمام أبو المعالي : « فأما المقروع بالقراءة ، فهو

المفهوم منها ، المعنوم » إلى آخر الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القراءة من الألفاظ الإضافية

تستدعى قارئاً ومقروءاً ، كما أن العبادة تستدعى عابداً ومعبوداً ، والذكر يستدعى ذاكراً ومذكوراً . وقد تقدم أن القراءة أصوات القراء . وهي حالة فيهم وقائمة بهم ، وأما المقروع فهو الكلام القديم الذي يعبر عنه ألفاظ القراء ، ولا يجوز وهو قديم أن يحل بذات القارئ ، لأن الصفة لا يجوز عليها الانتقال ، قديمة كانت أو حادثة . وكما أن العبادة حادثة والمعبود بالعبادة قديم ، فكذلك تكون القراءة حادثة ، والمقروع بالقراءة قديم .

ثم إن الأشياء المسرودة لها ألفاظ يعبر عنها بها ، ليطيّر بذلك التعبير بين نوع منها ونوع . قالت العرب : أنشدت الشعر وشدوته . وخصوا هذه العبارة بالشعر ، ولم يطلقوها على الخطاب ولا سائر النشيد . وقالوا في التعبير عن كلام الله : تلاوة . وهذا المخصوص بكلام الله جل وعز لا يقال في غيره . وأما القراءة فإنها تكون عامة في كل مقروع من كلام قديم أو غير ذلك . يقال : قرأت كتاب فلان إذا وقعت على ما فيه ، وكذلك السرد والآثر ، يقال سردت الحديث وأخبرته ، فلا تتوقف هذه العبارة على شيء دون شيء . وسموا الأخبار عن الغائب ذكراً . كل ذلك ليفصل بين بعض هذه المعاني وبعض

فصل

كلام الله تعالى ليس حالا في المصحف

قال الإمام أبو المعالي : « كلام الله تعالى مكتوب في

المصاحف ، محفوظ في الصدور » إلى آخر الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن الكتابة عبارة عن أحد

شيئين : أما عن فعل الكاتب وحركاته ، وأما على الأسطر المرقومة الموجودة بإيجاد الله جل وعز عند حركات الكاتب - على ما جرت به العادة المستمرة - فنحن إذا قلنا : أن كلام الله مكتوب في المصاحف ، لم نرد بذلك وجود تلك الأسطر المرقومة فيها ، لأن الأسطر المرقومة حالة في الرق لا محالة . وإنما مرادنا : أن المفهوم للسامع من قراءة القارئ ، والقارئ من الكتابة التي في المصحف : هو كلام الله جل وعز ولا يحل كلام الله القديم في الرق بوجهين (١)

أحدهما : أنه معنى ، والصفة لا تنتقل - كما تقدم ذكره -

والثاني : أن الكلام لا يقوم إلا بحى ، ولا حياة في الرق الذي رقت فيه الأسطر . ونظير هذا : أنا إذا كتبنا باسم الله تعالى في المصحف . فإن لنا أن نقول : أن الله مكتوب في المصحف ومرادنا : أن مدلول الكتابة هو البارى جل وعز مع استحالة خلوله في المصاحف . وأما ما ذكره « الجبائي » من أن الكلام يحل في الأسطر ، فمردود على ما سبق . وكذلك ما حدث عن « النجار » أن الرقوم التي هي أجسام ، كلام الله . والكلام أصوات عند القراءة ، وأجسام عند الكتابة . وهذا محال . فإن تقدير الشيء الواحد جسما عرضا ، لا يقبله عقل ، لأن الجسم هو ما يجوز بقاءه ، والعرض يستحيل بقاءه والمعتزلة يوافقوننا على أن الأصوات لا تبقى وقتين ، وإن خالفونا

(١) بوجوه : ص

فى سائر الاعراض ، فكيف يجوز أن يتوارد حكمان متناقضان على أمر واحد ، وهو جواز البقاء واستحالته ؟ .

فصل

كلام الله مسموع

قال الإمام أبو المعالى : « كلام الله تعالى مسموع فى اطلاق

المسلمين . والشاهد لذلك من كتاب الله : [قوله تعالى] (١) « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم ان السماع لفظة محتملة

تنطلق على الادراك ، وتنطلق على الفهم . ووقوعه على الادراك بين ، ووقوعه على الفهم معلوم أيضا مشهور . يقول القائل : سمعت من فلان علما كثيرا ، والعلم لا يدرك فى مجرى العادة ، لكنه يفهم ويعلم . وقد يطلق أيضا على الطاعة والانقياد ، يقال : الملك مسموع منه فى رعيته ، أى مطاع . وفائدة هذا الفرق : أن الواحد منا اذا قال : سمعت كلام الله ، فانه لا يريد به أنه أدركه ، وانما مراده : أنه فهمه . لانا قد علمنا من جهة الشرع : أن الله جل وعز خصص موسى وغيره من النبيين المصطفين بسماع كلامه . قال الله تعالى : « انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى (٢) » وقال تعالى : « وكلم الله موسى تكليما (٣) » وقد أطلقت الأمة اسم الكليم على موسى ، فلو كان الواحد منا مدركا كلام الله تعالى ، لذهب اختصاص موسى بادراك كلام الله جل وعز ، فوجب أن يحمل سماع الكلام على فهمه - كما سبق بيانه - فلم يبق الا أن يكون « حتى يسمع كلام الله (٤) » أى حتى يفهم كلام الله اذ ادراك الكلام مختص بموسى - على نبينا وعليه السلام -

(١) قوله تعالى : ط . والآية هى رقم ٦ فى سورة التوبة

(٣) النساء ١٦٤

(٢) الأعراف ١٤٤

(٤) التوبة ٦

فصل

معنى انزال كلام الله تعالى

قال الإمام أبو المعالي : « كلام الله تعالى منزل على الأنبياء
وقد دل على إطلاق ذلك : آى كثيرة من كتاب الله تعالى » الى آخر
الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام الله قديم وهو المتلو لا يجوز
انتقاله ، ولا نزوله ، لأنه صفة قائمة بذاته ، وانتقال الصفات محال .
لأن المنتقل ينتقل بانتقال يقوم به ، والانتقال صفة حادثة . ومحال قيام
الصفة بالصفة ، وإنما المنتقل الأجسام . وكذلك التلاوة يستحيل انتقالها ،
لأنها أيضا صفة والصفة لا تقوم بالصفة . وإذا علمنا أن كلام الله جل وعز
قائم بذاته ، لم يصح عليه الانتقال ، لأن الانتقال مؤذن بخلو الباري
عن الكلام وذلك محال .

وإنما المراد بالنزول تلقى جبريل كلام الله المدرك ، ثم نزول
جبريل به ، وجبريل جسم من الأجسام يجوز الانتقال عليه . ثم
يختلف فيما نقله جبريل الى النبي ﷺ هل نقل المعنى ، أو نقل المعنى
واللفظ ؟ فيدل قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين على قلبك (١) » أن
الذى نزل به جبريل معنى لا لفظا ، لأن القلوب هى محل المعانى .
وأما الألفاظ فإن محلها اللسان واللهات . ويدل قوله تعالى : « لا تحرك به
لسانك لتعجل به (٢) » على أن الذى أداه اليه الألفاظ . ويقوى
ذلك : أن القرآن معجزة رسول الله ﷺ ومن شرط المعجزة أن تكون
خلقا لله - تعالى - على ما سيأتى بيانه فى باب المعجزات -

(٢) سورة القيامة ١٦

(١) الشعراء ١٩٣ - ١٩٤

فصل

كلام الله تعالى واحد

قال الإمام أبوالمعالى : « كلام الله تعالى واحد وهو - متعلق بجميع المتعلقات ، وكذلك القول فى سائر صفاته : وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد ، والقادر على جميع المقدورات بقُدرة واحدة . وكذلك القول فى الحياة والسمع والبصر والارادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الحياة من هذه الصفات

فلا تعلق لها ، وإنما المتعلقات العلم والقدرة والسمع والبصر والارادة . ولما كانت المعلومات لا تنتهى وكذلك المقدورات ، واستحال أن يدخل فى الوجود مالا يتناهى ، لم يجر أن يكون علم البارئ تعالى متعلقا بمعلوم ، لأفضاء ذلك الى وجود علوم لا تنتهى ، لذلك وجب ايجاد علمه وقدرته ، اذ ليس فرض علوم متناهية مقصورة على عدد بأولى من فرض غير ذلك العدد .

فلما تساوت الأعداد فى ذلك ، لزم ايجاد العلم ، وكذلك سائر الصفات ثم أن هذا الدليل العقلى يعتضد بقضية الشرع ، وموجب السمع . فإن الأمة مع اجماعها على كون البارئ تعالى عالما مختلفون . فمنهم من ينفى العلم ، وهم المعتزلة . ومنهم من يثبت علما واحدا وهم أهل السنة . وأما تقدير علم ثان للبارئ تعالى فمدعيه خارق للاجماع . ويتجه على هذا سؤال وهو أن يقال : أن العلم المتعلق بالمعلومات يقوم مقام علوم مختلفة ، فإذا جاز أن يناوب علم واحد مناب علوم مختلفة ، فهلا جاز أن يناوب العلم القديم مناب القدرة ومناب الارادة ، حتى يقع الاكتفاء بعلم واحد عن جميع الصفات ؟ وهذا أيضا معلوم بالاجماع ، لأن أهل الاسلام انقسموا الى نافرين الى هذه الصفات وإلى مثبتين لها . والذين أثبتوها قضوا بأثبات علم وقدرة وحياة وارادة وسمع وبصر

وكلام . وليس في الملة من يثبت صفة واحدة تنوب مناب العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، وأن بعض الأئمة قد انفصل عن هذا السؤال بأن قال : أن العلوم وإن اختلفت ، فإن العلمية تجمعها . إذ كلها تحدد بحد واحد ، جاز أن ينوب أحدهما مناب الآخر . ولما كانت القدرة تحدد بحد آخر ، والارادة كذلك ، لم يصح أن ينوب العلم عن واحدة منهما . وفي هذا نظر لأن للقائل أن يقول : أن العلمين الحادثين (١) قد شملتهما العلمية وذلك غير مانع من اختلافهما . فأى منفعة في الاسترواح الى الاجتماع في العلمية ، مع وجود الاختلاف في المجتمعين فيها ؟ فالأولى الاكتفاء بدليل الشرع .

فصل

عدم مغايرة الصفات للذات

قال الإمام أبو المعالي : « قد امتنع مثبتو الصفات من

تسميتها مغايرة للذات . وغرضنا من هذا الفصل ، يستدعى تقديم (١) حقيقة الغيرين [والذي ارتضاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيرين] (٣) أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم . وهذا أمثل من قول من قال : الغيران كل شيئين يجوز وجود (٤) أحدهما مع عدم الآخر ، فإن معتقد قدم الجواهر واستحالة عدمها ، يقطع بتغاير جسمين مع ذهوله عن تجويز عدم (٥) أحدهما ولا يتحقق العلم بالمحقق له دون درك الحقيقة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كان الأئمة يحدون الغيرين بأنهما

الشيئان اللذان يجوز أحدهما مع عدم الآخر . والزمته المعتزلة :-

(٢) تقديم : ط

(٤) وجود : ط

(١) العلم الحادثين : ص

(٣) زيادة من ط

(٥) عدم : ط

ألا يعلم الدهري تغاير الجسمين ، لأنه لا يجوز عدم أحدهما . ففسرأوا
هذا الالتزام صحيحا ، فلجأوا بعد ذلك الى أن قالوا : انهما الموجودان
الليذان يجوز مفارقة أحدهما للثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم .
فان الدهري وان لم يجوز عدم أحد الجسمين مع وجود الثاني ، فانه
يجوز افتراق الجسمين بالمكان . ولكن هذا الحد مع تحقيقه لا يسلم
من اعتراض من وجهين .

أحدهما : أن المفارقة كيون من الأكوان ولا يتقدر
ذلك في عدم كذلك ولا يتقدر في الزمان ، لأن اختلاف
حالات الجسمين بالزمان انما يكون بعدم أحدهما .
ووجود الثاني ، والعدم لا يسمى مفارقا كما لا يسمى متحركا ولا ساكنا .
ثم ان فيه تداخل لأن ذكر عدم كان يغني عن الافتراق بالزمان ، لأن
الافتراق بالزمان لا يصح الا مع تقدير العلم . وهذا تداخل في تفصيل
انحاء المفارقة واقسامها . والتداخل عيب من عيوب القسمة . ثم ان
المتكلمين يختلفون في التقسيم هل هو من المحدود أو لا ؟ مثلا قول
القائل : الخير ما كان صادقا أو كاذبا . نقول معنى النطق من لا يجعل هذا
خدا ، لأن حكم الحد ما حصى المحدود . والذي يكون صفة فهو نوع والذي
يكون كذبا نوع . فكيف يجعل هذا خدا أو أحدهما غير الثاني ؟ لو صدق
الحد من هذا القبيل ، لأن المفارقة بالمكان تخص الجواهر والأجسام ،
والمفارقة بالزمان تعم الجواهر والأعراض . فكيف ذلك الوجود والعدم .

ولهذا نقول : « لا مقام » . والقول يغني ايضا عن الغيبيات ليس من
القواطع عندي ، اذ لا تدخل عليه قضية قطعية ، ولا دلالة تقاطعية سمعية .
فلسنا نقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة : كل شيئين غيرين .
والأمر يؤول الى ترجيح وتلويع ، متلقى من الفاظ محتملة . والذي
رد به على المعتزلة في قولهم أن الغيرين هما الشيطان . ان قيل غير من
الفاظ الاضافة لا يعقل . وحده ما لم يضاف اليه مغايرة . والشئ معلوم
بنفسه لا يفتقر العلم به الى شئ آخر يقترن معه . فكيف يحد ما ليس
يعلم بنفسه دون مقارنة مقارن له بما لا يعلم الا باضافة الى غيره ؟

قال الإمام أبو المعالي ، « فإن قيل : إذا لم تقطعوا بما

ذكره أئمتكم في حقيقة الغيرين ، فهل تقطعون بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته ؟ قلنا : هذا مما نمتنع منه قطعاً ، لاتفاق الأئمة على منع إطلاقه ، فكما لاتوصف الصفات بأنها أغيار للذات ، فلا يقال : إنها هي . ولانتحاش من إطلاق القول بأن الصفات موجودات ، والعلم مع الذات موجودان . وكذلك القول في جميع الصفات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : امتنع الأئمة من تسمية الصفات

مختلفة . وأطلق القاضي الإمام أبو بكر رضي الله عنه بأنها مختلفة . ومن رأى من الأئمة أن حقيقة الغيرين : الموجودان اللذان يجرى مفارقة أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم ، يقطع باستحالة تسمية صفات الله تعالى متغايرة في أنفسها أو متغايرة لذاته ، لاستحالة العدم فيها . ومن توقف في هذا الحد ولم يره قاطعاً ، يمنع إطلاق التغاير بحكم الاجتماع لاتفاق الأئمة على منع إطلاق ذلك . ولم تختلف الأئمة في أن الصفات موجودات ، وإن اختلفوا في تسميتها مختلفة والذي منع من تسميتها مختلفة إنما منعهما لأنه يجد المختلفين بأنهما الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر . فتحديدهم المختلفين بالغيرين يمنعهم إطلاق الاختلاف في صفات الله تعالى ، كما امتنعوا من إطلاق الغيرية فيها . وأما القاضي فإنه لا يجد المختلفين إلا بأنهما الموجودان اللذان لا يسد أحدهما مسد الثاني . ولا يربط الخلافية بالغيرية . ومن ارتضى مذهب المختلة في أن الشيان هما الغيران لم يجر له أيضاً أن يقول : إن الصفات موجودات ، لأن جمعهما يقضى بتغايرها . وتغايرها ممتنع ، فوجب أن يكون جمعها على هذا الرأي ممتنعاً .

فصل

الكلام فى صفة البقاء

قال الإمام أبوالمعالى : «ذهب القدماء (١) من أئمتنا : أن

البقاء صفة للباقي ، زائدة على وجوده بمثابة العلم فى حق العالم .
والذى نرتضيه : أن الباقي (٢) يرجع الى نفس الوجود المستمر من غير
مزيد . ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها
باقية ، ثم نثبت لها بقاء ، ويجز سباق ذلك الى قيام المعنى بالمعنى ،
ثم لو قدرنا بقاء قديما للزمنا أن نصفه ببقاء ، ثم يتسلسل القول »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : «انما أخرج الكلام فى البقاء الى

هذا الموضع ، وكان حقه أن يذكره فى صفات النفس من حيث اختلفت
الأئمة فيه ، فاثبتته بعشهم معنى ، فلهذا أخره حتى ذكره فى صفات
المعانى . ورأى أبى المعالى : أن الحادث تتعلق به القدرة فى حال حدوثه ،
واذا استمر وجوده سمى باقيا . ولم يكن بقاؤه زائدا على وجوده ،
كما كانت حركة الجوهر زائدة عليه بعد كونه ساكنا ، لأن الجوهر اذا
وجد ساكنا لم تحرك بعد سكونه ، فان حركته زائدة على وجوده .
وليس كذلك كونه باقيا . فان وجوده فى الحال الثانية هو وجوده فى
الحال الاولى .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : الدليل على ثبوت

المعانى تجدد أحكامها على محالها ، فاذا وجدنا جوهرًا غير متحرك
ثم اتصف بالتحرك ، كان ذلك دالا على تجدد معنى . وهذا بعينه
متحقق فى البقاء . فان الجوهر فى حال حدثه ، لا يتصف بكونه
باقيا ، واذا استمر له (٣) الوجود اتصف بكونه باقيا . قلنا : الاتصاف

(١) العلماء : ط (٢) البقاء : ط (٣) له : ط

بالبقاء راجع الى استمرار الوجود ، وهو بمثابة القدم ، فما وجد وكان
جديث العهد بالحدوث لم يسم قديما [فاذا عتق وتقدم سمي في الاطلاق
قديما] ، ولا يدل ذلك على كون القديم (٢) معنى «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فرق أبو المعالي بين كون

المتحرك متحركاً وبين كونه باقياً : بأن كون المتحرك متحركاً راجع
الى وجود حركة زائدة على وجود الجوهر ، وأما كونه باقياً فإن
وجوده في حال البقاء هو نفس وجوده في حال الحدوث ، وأما تسميته
باقياً فإنما ترجع الى استمرار الوجود ، لا لأمر زائد على الوجود .
واحتج في ذلك بالقدم ، لأن الموجود اذا وجد زمانين ، لم يسم
قديماً ، فإن تطاولت أزمان وجوده سمي قديماً . ولم يذهب أحد من
الائمة الى أن القدم معنى زائد على الوجود الا « عبد الله بن سعيد »
وهو قول مردود . بمثل ما رد به قول من يقول : ان الباقي باق
ببقاء ، ويتأكد فساد هذا القول على رأي من لا يطلق القديم الا على
البارى جل وعز ، فإن حقيقته عنده : الذي لا أول له . وما يرجع
الى النفي لا يجوز أن يعتد صفة موجودة .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : اذا صرفتم البقاء

الى نفس الباقي ، فما الذي تنكرون من قول من يقول ببقاء الاعراض ،
قلنا : الاعراض (٣) يستحيل بقاؤها لأنها لو بقيت لاستحال عزمها فانا اذا
قدرنا بقاء بياض ودوام وجوده لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد ، اذ ليس
السواد بنفي البياض ومضادته له ، أولى من البياض بدفع السواد
ومنعه من الطروء . ولا معنى لما يتخيله بعض الناس من ان الباقي

(١) زيادة من ط (٢) أن القدم : ط

(٣) ببقاء الاعراض : خ - ببقاء الاعراض . قلنا

الاعراض : ط

يعدم باعدام الله تعالى • فإن الإعدام هو العدم ، والعدم نفى ، محض •
ولا معنى لتعلق القدرة بالنفي المحض • وتحصيل قول القائل يقدر
على اعدام الموجود ، يقول الي أنه يقدر على أن لا يكون الموجود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرض جائز الوجود مستحيل
البقاء فاما على رأى من زعم أن الباقي باق ببقاء ، فاستحالة بقاءه
بين ، لأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأما اذا صرفنا البقاء الى نفس
الباقي ، فانا نعلم استحالة بقاء العرض ، لأن بقاءه لو كان جائزا لم
يصح عدمه ، لأن عدمها لا يخلو من أحد ثلاثة أوجه : أما أن يصرف الي
طروء ضد ، أو يصرف الي انتفاء شرط ، أو يصرف الي فعل لله جل
وعز ، فمحال أن يصرف الي طروء ضد ، لأن الضد وإن استحال أن يجتمع
مع ضده ، فإن الضد الطارئ ليس بأن يمنع الضد الثابت من
الحصول ، فأولى من منع الطارئ له • ثم انا اذا حققنا النظر لم
يكن للضد أثر في عدم ضده ، لانا نعلم أن الضدين لا يجتمعان ولا يطرا
البياض في المحل الأسود ، إلا بفرض ارتفاع السواد منه ، إذ لو قضينا
بان البياض يطرا في حال ثبوت السواد ، لكان ذلك حكما منا
باجتماع البياض والسواد • وذلك محال •

فاذا لم يكن بد من عدم السواد ولا بم يطرا البياض بعده ،
فلم يطرا البياض الا والمحل خال من السواد ، فامتنع إذن تأثير البياض
في عدم السواد ، إذ لم يطرا إلا على محل خال من السواد • وكذلك أيضا
لا يجوز أن يفرض عدم العرض على عدم شرط ان قدرنا الشرط ، بأن السؤال
نفسه ، يلزم في عدم ذلك الشرط • وكذلك أيضا لا يجوز أن يصرف العجز
إلى اعدام الله جل وعز ، لأن المتخيل يتخيل الإعدام فعلا لله جل وعز •
وذلك غير صحيح ، لأن الإعدام هو العدم • والعدم نفى محض • والنفي
المحض لا يقدر فعلا •

ولا فرق بين قول القائل فعل الله عدما ، وبين قوله لم يفعل الا أن
قوله لم يفعل لاتناقض فيه • وقول من قال فعل عدما ، قول متناقض

لأن قوله فعل يدل على فعل . والفعل موجود . وقوله عدم . نفى ،
فكانه قد حكم على الشيء الواحد بالعدم والوجود .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل فما معنى عدم
الجواهر ؟ قلنا : الأعراض غير باقية . فاذا أراد الله عدم جوهر اقتطع
عنه الأعراض ، بأن لا يخلقها ، فتعدم الجواهر اذ ذاك اذ يستحيل جوهر
بلا عرض »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الجوهر لا يصح
عروها عن الأعراض . واستدل على ذلك : باثهما لو قدرت موجودة لم
يخل أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة
ولا مفترقة . ومحال تقديرها مجتمعة مفترقة . لما قلنا . من اجتماع
الضدين . ومحال أيضا تقديرها لا مجتمعة ولا مفترقة . لأن تصور ذلك
لا يمكن ولا يصح . ولم يبق الا أن تقدر اما مجتمعة أو مفترقة . وذلك
قضاء بقيام الأعراض بها واستحالة تعريها عنها . فاذا لم تقم بها الأعراض
استحال بقاؤها ، لأن قيام الأعراض بها شرط في استمرار بقائها . فاذا
عدم الشرط عدم المشروط ، كما كانت الحياة شرطا في قيام العلم
بالعالم . فاذا قدرنا عدم الحياة ، لزم انتفاء العلم .

قال الإمام أبوالمعالى : « والمعتزلة نفوا البقاء ،
وزعموا : أن معظم الأعراض باقية . وما يعدم من الباقيات ، فانما
يعدم بضد يطرا عليه . ووافقونا في استحالة بقاء الأصوات والارادات .
في خبط طويل . وزعموا : أن الجواهر تعدم بأن يخلق الله تعالى
فناء في غير محل يضاد الجوهر ، وهو في نفسه عرض قائم بنفسه . ثم
يستحيل عندهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما وافقنا المعتزلة في أن البقاء

ليس بمعنى ، لم يستحل عندهم بقاء الأعراض - على زعمهم - لكنهم
اعتقدوا أن عدمها إذا عدمت ، قائما يكون بطروء ضد ، وقد أبطنا
صرف عدم الأعراض الى طروء ضد ، ثم استصحبوا العدم بالضد ، حتى
قدروا عدم الجواهر مربوطا به ، كما قدروا عدم العرض مربوطا به .
فقالوا : أن الأعراض تعدم بوجود ضد ، له أو فناء . وذلك الفناء عرض
لا يقوم بجوهر ، اذ لو قام بجوهر لعدم . وجعلوا الفناء مضادا لجميع
الجواهر . وفي قولهم هذا وجوه من الفساد : أحدها : تقدير التضاد
بين العرض والجوهر . وحكم الضدين في الأكثر أن يدخل تحت جنس
واحد ، ثم فيه فرض تضاد في غير محل . ثم قولهم : أن الفناء قائم
بنفسه محال ، لم تتبين المعتزلة اليه . وقد تقدم استحالة ذلك في الرد
عليهم في ادعائهم الارادة في غير محل .



باب

القول في معاني أسماء الله تعالى

قال الإمام أبو المعالي : « التسمية ترجع عند أهل

الحق إلى لفظ المسمى الدال على الاسم . والاسم لا يرجع إلى لفظه ، بل هو مدلول التسمية . فإذا قال قائل : زيد ، كان قوله تسمية . وكان المفهوم منه اسما . والاسم هو المسمى في هذا الحال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التسمية والاسم عند أهل اللغة

كالطحن والطحن . فإن التسمية هي قول المسمى ولفظه الدال على الاسم ، كما أن الطحن هو فعل الطاحن ، والطحن هو المطحون . فكما تبين أن الطحن أمر والطحن أمر آخر ، كذلك تبين أن التسمية أمر والاسم أمر آخر ، وهو المسمى .

قال الإمام أبو المعالي : « والوصف والصفة بمثابة التسمية

والاسم ، فالوصف قول الواصف والصفة مدلول الوصف ، ثم قد يرد الاسم والمراد به التسمية ، وتورد الصفة والمراد بها الوصف . ولا يبلغ الكلام في ذلك مبلغ القطع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ربما توقف بعض حملة اللسان

عن التفرقة بين الوصف والصفة ، وقالوا : إن النحويين ذكروا أن الوصف والصفة مصدران لوصف ، فلا ينبغي أن تقع تفرقة بينهما . وهذا وإن كان مخيلا ، فإننا نجد العرب قد استعملت هذه البنية على ما لم تستعمل عليه الفعل . ألا ترى أنهم يقولون : « زنه هذا السمن منوان » ويسمونه العلامة : « شية » قال الله تعالى : « مسلمة لاشية فيها (١) » ويسمون الرجل

(١) البقرة ٧١

الذى يكون على من صاحبه مولدته . وفى حديث رسول الله ﷺ :
« العدة دين » وهذا كله لو وضع فيه الفعل لم يصح الا على مجاز .
لو قلت : وزن السمن متوان . وهذا وشي الثوب . وهذا ولد الرجل .
والوعد دين لم يكن له تمكن لدة وشية وزنة وعدة .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « ذهبت المعتزلة الى التسوية

بين الاسم والتسمية ، والوصف والصفة ، والتزموا على ذلك بدعة
شنعاء . فقالوا : لم يكن للبارى تعالى فى الازل صفة ولا اسم ، فبان
الاسم والصفة اقوال المسمين والواصفين . ولم يكن فى الازل قول
عندهم . ومن زعم انه لم يكن للرب فى الازل صفة الالهية ، فقد فارق
الدين وراغم اجماع المسلمين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة مع مخالفتهم [ما]

اقضه اللغة ، التزموا ما يحلهم عن الدين . وتلك البدعة الشنعاء انما
قويت شنعائها عليهم ، لقولهم بحدوث الكلام ، فانهم لما صرفوا الاسم
والصفة الى القول ، وكلفوا من عقدهم حدوث كلام الله ، لزمهم من ذلك
أن يقولوا : ان البارى جل وعز لم تكن له صفة الالهية ، اذ لم يكن له فى الازل
متكلم يصفه به . واما اهل السنة فانهم لو قالوا : ان الاسم والصفة
راجعان الى الاقوال ، لم تكن عليهم فى ذلك شناعة . لان البارى تعالى
وان لم يكن له فى الازل متكلمون يصفونه بالالهية ، فانه جل وعز - واصف
نفسه بكلامه القديم ، ولم يخل جلا وعلا من أن يكون موصوفا بالالهية
الزلا .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم الملائكة على ان الاسم يفترق

التسمية ويراد بها المسمى : اى من كتاب الله تعالى . منها قوله تعالى :

« سبح اسم ربك الأعلى » (١) وإنما المسيح وجود البارئ تعالى دون الفاظ
الذاكرين • وقال عز من قائل : « تبارك اسم ربك » (٢) وقال تعالى :
« ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم » (٣) ومعلوم أن
عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام ، وإنما عبدوا المسميات
لا التسميات » (٤) •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي قاله الامام بين ، ولا يشك
أحد في أن أهل اللغة ، إذا قالوا : أكلت الخبز فانهم إنما أرادوا أكل
المطعم الذي هو المعجون من طحين البر ، وأنهم لم ياكلوا الخاء والياء
والزاي • وكذلك إذا قالوا : شربت الماء • فانما ذهبوا به الى الروى ،
النافع للعطش ، لا الى الميم والالف والهمزة • وكذلك إذا قال الرجل :
لقيت زيدا ، علم أنه لقي الشخص المسمى بهذه التسمية ، لا الزاي والياء
والدال • هذا مالا يصح الخلاف فيه • وقد شنعوا على أهل السنة
شنعاء سخيفة تدل على أنهم لم يفهموا مقصد القوم • فقالوا : لو كان
الذى يقولونه صحيحا على هذا ، لاحترق فم من ذكر النار ، حتى
قال قائلهم : جهلت يا أخت بنت بما غلطت فى الاسم والمسمى ، كقطعه
وكذلك يسمون الشيء الرزين ثقيلًا ويسمون المرأة ثقالا رزانا • فاذا
كانوا لا يتصرفون فى التسميات على حسب المعانى ، كان ذلك وازعا
لنا لأن نقيس فى اللغة • وإذا امتنع القياس فى اللغة ، فامتناعه فى
أسماء الله تعالى أخرى وأولى •

فصل

معانى أسماء الله تعالى

قال الإمام أبو المعالى : « قسم شيخنا - رضى الله عنه -
أسماء الرب تعالى ثلاثة أقسام • فقال : من أسمائه ما يقال : أنه هو هو

(١) الأعلى ١ (٢) الرحمن ٧٨ (٣) يوسف ٤٠

(٤) المسمى بالتسميات : خ وامتناعهم : ص

هو كل ما دلت التسمية به على وجوده • ومن أسمائه ما يقال : أنه غيره •
وهو كل ما دلت التسمية به على فعل الخالق والرازق • ومن أسمائه
ما لا يقال : أنه هو ولا يقال أنه غيره • وهو ما دلت التسمية فيه على صفة
قديمة كالعالم والقادر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تصرف الأستاذ «أبو اسحق» في
الاسم والتسمية تصرفا حاذقا ، فقال : إذا قال الله عز وجل : « أنا
الله (١) » فإن الاسم ههنا هو المسمى • والتسمية التي هي كلامه •
لا يقال : أنها هو ولا أنها غيره • وكذلك إذا قال : أنا العالم وأنا القادر ،
فإن الاسم ههنا لا يقال : أنه المسمى ولا أنه غيره • ولا يقال أيضا : أن
التسمية التي هي الكلام هي العلم ولا هي غيره • وإذا قال الله عز
وجل : أنا الخالق • فلا سم ههنا غير المسمى وغير التسمية • وإذا قال :
أنا المتكلم • فالتسمية ههنا هي نفس الاسم • والاسم والتسمية لا يقال
فيهما : انهما الله عز وجل ولا أنه غيره ، لأن التسمية من الكلام •
وهو تصرف حاذق مهذب مخلص •

قال الإمام أبو المعالي : « وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم
هو المسمى بعينه • وصار إلى أن الرب - سبحانه وتعالى - إذا سمى خالقا ،
فالخالق هو الاسم وهو الرب تعالى • وليس الخالق اسما للخلق ،
ولا الخلق اسما للخالق • وطرد ذلك في جميع الأقسام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن كشف السر في هذه
المسألة أن الأسماء تنقسم على قسمين : أسماء غير مشتقة وأسماء
مشتقة • فأما الأسماء الغير مشتقة ، فإنها تنقسم إلى الأجناس والأنواع

والى أسماء أشخاص . فاسماء الأجناس كقولك : انسان وفرس وجمل ونحو ذلك . وأسماء الأشخاص التى تتعين فيه الشخصية كقولك زيد وعمرو ، فان هذه كلها يكون الاسم فيها المسمى ، فالانسان هو الحى الناطق ، والأسد هو السبع الضارى ، والفرس هو الحيوان الصهال . وكذلك أسماء الأشخاص ، اذا قلت : زيد وعمرو ، فانك أوقعته على نفس المسمى . فهذه الأسماء كلها لا تدل الا على ذات الشئ غير مقترن بدلالة أخرى . وأما الأسماء المشتقة فانها الألفاظ المأخوذة من الفاظ جنس ، ليدل أحدها منها على زيادة معنى ، اما نسبة اضافية كقولك : معلوم . المشتق من العلم ، فان هذا اللفظ يدل على تضاف بين العلم والمعلوم . وكزيادة زمان محصل كقولك : ضرب . المأخوذ من الضرب مع زيادة زمان محصل ، أو يكون اللفظ المشتق يدل على قيام ذلك المعنى به ، كالعالم الدال على العلم مع دلالة على قيامه بمحله .

فلما كان الاسم المشتق يدل على أمرين : أحدهما : المعنى المشتق منه . والآخر : قيام ذلك المعنى بمحل ، لاحظ شيخنا « أبو الحسن » - رضى الله عنه - المعنى المشتق منه ، ولم يلاحظ قيام المعنى بمحل ، فجعل الاسم فى قولنا العالم ، انما هو العلم ، لا المحل الذى قام به العلم . ولا يخط من خالفه المحل الذى قام به العلم ، فجعل العالم أى الذات العالمة هى المقصودة بالتسمية ، ولم يلتفت الى المعنى القائم بالمحل .

والنظر الصحيح ملاحظة الأمرين ، فيلاحظ المعنى الذى اشتق منه ، اذ تقع لنا التفرقة بين قولنا عالماً ، وبين قولنا ذات . فمن التفت الى الذات وحدها ، انتفى له أن يقول : أن المفهوم من قولنا عالم هو المفهوم من قولنا ذات . وهذا ما لا يصح لأحد أن يقوله . وكذلك أيضاً من لاحظ المعنى دون قيام المحل ، يلزمه أن يقول : المفهوم من قولنا عالم ، هو المفهوم من قولنا علم . وهذا أيضاً ما يبعد اعتقاده . فانا قد فهمنا من عالم زيادة على ما فهمناه من علم . فوجب الالتفات

الى الأمرين كليهما . اذ هو المقصود بالاسماء المشتقة . وله وضعت .
 فمن التفت الى أحد الأمرين ولم يلتفت الى الثانى ، لم يعط الاسم
 المشتق ما يجب من الدلالة . واذا تعددت دلالاته حتى نجد يدل على المعنى
 الاول ، ويدل على قيام ذلك المعنى بالمحل ، فلا بد من توفير هاتين
 الدالتين عليهما . وان كان فى هذا الراى مخالفة شيخ المذهب رضى الله
 عنه ، ومخالفة لمن زعم أن الخالق هو اسم الله جل وعز . وفيما ذكرناه
 بيان وافهام للحق فى هذه المسألة .

قال الإمام أبو المعالى : « والمرضى عندنا طريقة شيخنا

رضى الله عنه . فان الاسماء تنزل منزلة الصفات . فاذا اطلقت ولم
 تقتض نفيا ، حملت على ثبوت متحقق . فاذا قلنا : الله الخالق وجب
 صرف ذلك الى ثبوت وهو الخلق . وكان معنى الخالق من له الخلق .
 ولا يرجع من الخلق صفة متحققة الى الذات [فلا يدل الخالق الا على
 اثبات الخلق] (١) . ولذلك قال : ثم تنسأ : لا يتصف
 البارئ تعالى فى ازاله بكسونه خالقا . اذ لا خلق فى الازل .
 ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر ، كان تجوزا . فخرج من ذلك
 أن العلم والقدرة والفعل (٢) كما كانا صفتين ، فكذلك هما اسمان .
 والكلام فى ذلك يؤول الى التنازع فى اطلاق لفظ ومنع اطلاقه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قلنا : الخالق . دل هذا

الاسم على فعل . ولذلك قال العلماء : ان الاسم الذى هو الخلق هو
 غير المسمى الذى هو الذات . فلولا أن الخالق يدل على المسمى وعلى
 الفعل ، ما اطلقت هذه العبارة ، ولا كان فى اطلاقها كبير فائدة .

(٢) والفعل : سقط ط

(١) زيادة من ط

ولا مزية في أن البارئ تعالى لا يسمى في أزله بكونه خالقاً على إرادة وقوع
الخلق منه في الأزل ، ولكنه يسمى خالقاً على تقدير أنه سيخلق . كما
تقول : زيد خارج غدا . ولا يكون إطلاق هذا الاسم تجوزاً بل هو
حقيقة . لأن العرب تطلقه . قال الله تعالى : « ربنا انك جامع الناس
ليوم لا ريب فيه (١) » وهو كثير .



قال الإمام أبو المعالي : « بوجميع أسماء الرب تعالى
تنقسم إلى ما يدل على الذات ، أو يدل على الصفات القديمة ،
أو يدل على الأفعال ، أو يدل على النقي ، قيماً يتقدس البارئ ويتعالى
عنه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قصر الأسماء على هذه الأقسام
الأربعة . فمن الأسماء ما يدل على فعل من أسمائه - جل وعلا -
بالوكيل . فان معناه الذي يكل إليه العباد مصالحهم ، وكالودود على
أحد الرأيين . فان المراد به المودود من العباد . ومن أسمائه جل وعز ما يدل
على جميع صفات الألوهية كالعلى والمتعالى والعظيم . فهذان نحوان
من أنحاء دلالة أسماء الله تعالى لم يذكرها في هذه الترجمة ، وإن كان
ذكرها عند ذكر الأسماء وشرحها بوجوبها .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « ونحن نشير الآن إلى تفسير

الأسماء الماثورة على إيجاز فأما « الله » فالصحيح أنه بمثابة الاسم
العلم لله تعالى ، ولا اشتقاق له . ثم قيل : أصله إله فزيدت فيه اللام
تعظيماً . فقيل إله ثم حذفوا الهمزة المتخللة وأدغموا اللام التي

للتعظيم في التي تليها • وقيل : أصله لاه ، فزيدت فيه اللام تعظيما •
وقال بعض أهل اللغة هو من التاله وهو التعبد • قاله معناه : المقصود
« بالعبادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول الامام أنه بمثابة الاسم

العلم ، ولم يطلق أنه اسم علم : حكمة من قوله ، لأن الاسم العلم انما
يقصد به الفرق بين شخصين مجتمعين في نوع ، كرجلين جمعتهما نوع
الانسان ثم خص هذا بزيد وخص هذا بعمرو ، وليتميز أحدهما عن
الآخر في النوع الإنساني • والباري جل وعز هنزه عن أن يدخل
تحت جنس أو يحيط به نوع يشاركه فيه سواء ، فامتنع أن يكون هذا
الاسم في حقه عاما وكان بمثابة العلم من جهة أن العلم ، اختصرت
به الصفات المعرفة والتسميات المميزة ، بأنك تقول لمخاطبك : « رأيت
الرجل » • فلا يعرف من أردته • ثم تقول : « البزاز » فلا يعرفه أيضا ،
لأن البزازين كثير • ثم تقول : « الطويل » فلا يعرفه أيضا • لأن الطوال
كثير • ثم تقول : « الأبيض » فلا يعرفه أيضا لأن البيض كثير • ثم
لاتزال تزيد صفة بعد صفة • فربما عرفه المخاطب بتكثير الصفات وربما
لم يعرفه • فإذا قلت : « رأيت زيدا » اكتفيت بذلك واستغنيت عن
ذكر صفة من الصفات •

ولما كان اسم الله الأعظم اذا نطق به يدل على جمعه لصفات
الكمال ولأسماء المدح والثناء ، كان النطق به مغنيا عن سائر صفاته •
اذ كلها في ضمنه وداخله تحت حصره •

فبهذا المعنى كان بمثابة الاسم العلم • ثم اختلف اللغويون فيه •
فمنهم من يرى أن أصله اله • والاه قد نطق به القرآن • قال الله تعالى
« والهكم اله ولحد » [البقرة ١٦٣] وقال تعالى : « فاعلم أنه لا اله
إلا الله » [محمد ١٩] وقال تعالى : « فاعلموا : انما أنزل بعلم الله وأن

لا اله الا هو . فهل أنتم مسلمون ؟ » . [هود ١٤] ثم أدخلت الألف
والألف (١) للتعظيم .

وهذا قد فعله العرب . يقولون : أنت الرجل كل الرجل . وأنت الرجل
حق الرجل . يقصدون بذلك التعظيم . فكان الاله . ثم حذفت الهمزة
حذفا لا على قياس ، مع حذف الهمزة المتحركة التي سكن ما قبلها ،
لأن تلك وان حذفت لفظا ، فانها مرادة تقديرا . يدللك على ذلك : أن
العرب تقول في تسهيل حيل : حيل . فتثبت الياء مفتوحة ، ولاتقلبها
ألفا ، مراعاة لثبوتها . وأما همزة الاله فانها قلبت حذفا . يدللك على
ذلك قولهم في النداء يا الله ، فجعلوا « يا » عوضا عن الهمزة المحذوفة .
ثم من أهل اللغة من يرى أن الاله هو التعبد ، وأن الاله المقصود
بالعبادة ومنهم (١) من يرى أن الاله معناه الخالق . ولهذا يقولون :
يا اله الخلق كما يقولون يا خلق الخلق . ومنهم من قال : أن أصله لاه
ومعناه عندهم : أنه الذي تحار العقول فيه ، وهو عند بعضهم مقلوب
من وله يله اذا تحير ، كما كان الجاه مقلوبا من الوجه .

قال الإمام أبو المعالي : « الرحمن الرحيم هما اسمان

ماخوذان من الرحمة ومعناها واحد عند المحققين . كالندمان والنديم .
فان كان الرحمن يختص به تعالى ولا يوصف به غيره ، ثم الرحمة
موصوفة مصروفة عند المحققين الى ارادة الباري تعالى انعاما على
عبده ، فيكون الاسمان من صفات الذات . وحمل بعض العلماء الرحمة
على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم الى صفات الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي ذكره الامام ابو المعالي .

أن الرحمن الرحيم معناهما واحد - هو الصحيح (٢) - وان كان بعض

(٢) والصحيح : ص

(١) ومن : ص

الناس يزعم : أن الرحمن اسم علم ، وأنه ليس فيه اسم الرحمة وكان
بعض أشياخ النحويين يختار هذا ويرجحه ويزعم أن العرب لم تأت
ببنائين مشتقين من لفظ واحد ومعنى واحد ، "لا يقولون ضروب
ضراب . ولا حسن حسان . وهذا الذي قاله هذا القائل غير صحيح ، بل
العرب تأتي مثل هذا في كلامها . فقالوا : رجل جاد مجد ، والمعنى
واحد وإن كان جاد من جد ، ومجد من أجسد . وقال الله تعالى :
« ياليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا » [مريم ٢٣] - فنعت نسيا
بمنسيا . وهما . من لفظ واحد . وقال تعالى : « ويقولون : حجراً
محجوراً » [الفرقان ٢٢] فسرّه « ستيويه » : حراماً محرماً . وأنشد
يعقوب .

وشر الرجال الخائب الخلبوت .

وكلاهما مشتق من الخلابة . واحتج هذا القائل بأنه يقع مبتدأ
به كقوله تعالى : « الرحمن علم القرآن » [الرحمن ١] وقوله :
« الرحمن على العرش استوى » [طه ٥]

قال : والأسماء هي التي يبتدأ بها ولا يبتدأ بالصفات . وهذا
الذي قاله هذا القائل لا يلزم ، لأن الصفات الغالبة يبتدأ بها كما يبتدأ
بالأسماء ، يقول : الحسن بن رسول الله عليه وسلم - والعباس ساقى
الحرمين . وهذه صفات غالبة . وأما الأسماء الأعيان فأنها «عباس» وحسن
قال : ويدل كونه علماً وقوعه بعد هو ، في قوله تعالى : « هو الرحمن
الرحيم » [الحشر ٢٢] وهذا أيضاً لا يلزم لأن « هو » يقع بعده الصفة .
قال الله تعالى : « هو الحي لا اله الا هو » [غافر ٦٥] والحي صفة
من صفاته - جل وعلا - ولا يقول أحد أنه اسم علم . والرحمن مختص
به - جل وعز -

وقد قال بعض العلماء : أن الرحمن أعم في المعنى وأخص في
التسمية . فأما عموم المعنى فلأن الرحمة التي اشتق منها الرحمن ، تعم

الدنيا والآخرة . كان من دعاء رسول الله ﷺ « يا رحمن الدنيا والآخرة »
وخصوص التسمية انفراد الله - جل وعز - به دون سائر الموجودات
قال : والرحيم أخص في المعنى وأعم في التسمية . فأما خصوص
المعنى فلأن الرحمة التي اشتق منها تخص المؤمنين ، يدل على ذلك
قوله تعالى : « وكان بالمؤمنين رحيما » [الأجزاء ٤٣] وأما عموم
التسمية فلأن المخلوقين مسمون به . قال الله تعالى في نبيه محمدا ﷺ :
« حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم » [التوبة ١٢٨] وقال في
أصحابه - رضى الله عنهم - : « أشداء على الكفار رحماء بينهم »
[الفتح ٢٩] وفي الحديث : « إنما يرحم الله من عباده الرحماء » فهذا
عموم التسمية . وإذا صرفت الرحمة الى ارادة الانعام يتبين أنه راجع
الى صفات الذات ، لأن الرحمة صفة قديمة قائمة بذات الرب - جل
وعز - وأما من صرف الرحمة الى إفقار الانعام ، فإن الاسمين يرجعان
الى صفات الانعام . وهذا يترجح بما روى : « أن الله - جل وعز -
خلق مائه رحمة خبا منها عند نفسه تسعة وتسعين رحمة ، ووضع
واحدة في الأرض فيها يتراخى البهائم والانسان »
فهذا نص في أن الرحمة مفعول له . وهذا (١) الخبر وان كان خبر
آحاد ، لا يوجب علما ، فإنه (٢) يوجب عملا ، وأسماء الله جل وعز
تثبت بخبر الآحاد . فكذلك أيضا تثبت معانيها (٣) بأخبار الآحاد ،
ولا يفتقر في ذلك الى القطع .

قال الإمام أبوالمعالی : « الملك : معناه ذو الملك . ثم

اختلفوا في الملك . فمنهم من فسره بالخلق . والملك الخالق وهو من
أسماء الأفعال . وقال بعضهم : الملك القدرة على الاختراع يقال : فلان
يملك الانتفاع بماله . معناه : يتمكن منه ويكون الاسم على ذلك من
أسماء الصفات والرب - تعالى - لم يزل ولا يزال مليكا »

(١) وبهذا : ص
(٢) فإنها توجب : ص
(٣) معانيها : ص

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تقول ملكت الشيء أملكه ملكا ، فأنا مملكه . والمالك هو المتصرف فيما يملكه غير ممنوع عنه . والمالك هو المتصرف في المالكين وفيما يملكونه . ثم ان هذا الاسم قد يصرف الى نفس التصرف ويكون من أسماء الأفعال . ولا يوصف به الباري - جل وعز - في الأزل كما لا يوصف بالخلق في الأزل . وقد تصرف الى قدره على التصرف فيكون الاسم على ذلك من صفات الذات ، فيكون الباري جل وعز لم يزل ولا يزال مليكا . كما لم يزل ولا يزال قادرا . والباري جل وعز يسمى ملكا . ويسمى مالكا قال الله تعالى : « ملك يوم الدين » ويقرأ : « مالك يوم الدين » [الفاتحة ٤]



قال الإمام أبو المعالي : « القدوس فعول من القدس . وهى الطهارة والنزاهة . ومعناه : التنزيه من صفات النقص ودلالات الحدث . وهو من أسماء التنزيه والنفى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز كما تجب له صفات الكمال نفسية ومعنوية ، كذلك تستحيل عليه صفات النقص نفسية ومعنوية . فكما وجب له القدم استحال عليه الحدوث ، وكما وجب له البقاء استحال عليه انقطاع البقاء ، وكما وجبت له مخالفته للخلق ، استحال عليه مماثلتهم له . ولاتتم المعرفة بالله جل وعز الا بعد العلم بما يجب له وما يستحيل عليه وبما يجوز من أفعاله .

ولهذا لم يكن الجسم عالما بالله لأنه مثله بالحوادث ، فلم يكن عالما به . وقدوس فعول من القدس وهى الطهارة . ولهذا سمى قدوس المائية قدسا ، لأنه مستمر الطهارة لمجاورته للماء ، وقدوس وسبوح بناء ان لم يأت على فعول غيرهما ، وغير « ضبروح » لواحد

الضراريح • وأما سائر الأسماء فإنها تأت على فِعُول بفتح الفاء كالكلوب
والسفود والسيوط • والبارى جل وعز منزّه عن صفات الحدث والنقص •
وسمى القدوس لذلك •

ولهذا سميت الأرض المقدّسة مقدّسة ، لأنها مبرأة من أوضار
الجبابرة ، وسميت الجنة حضيره القدس ، لأنها معصومة من الآفات ،
مبرأة من التعرض للقضاء ، مجبولة على الطهارة والزكاة ، لأنها دار
الطيبين من عباد الله • وكانت طيبة للطيبين • قال الله تعالى أخبرا
عما تقول لهم الملائكة : « سلام عليكم طيتم فادخلوها خالدين »
[الزمر ٧٣]

قال الإمام أبوالمعالى : « السلام معناه ذو السلامة من كل
آفة ونقيصة • فيكون من أسماء التنزيه • وقيل : معناه مالك تسليم العباد
من المهالك والمعاطب • ويرجع الى القدرة • وقيل : ذو السلام على
المؤمنين فى الجنان فيرجع الى الكلام القديم والقول الأزلى • قال
الله تعالى : « سلام قولا من رب رحيم » [يس ٥٨]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى تعالى منزّه مبرأ من
كل آفة ونقيصة • والنقيصة تقتضى حدوثه لوجوب وجوده وتحقيق قدمه •
فان صرف السلام الى السلامة فيكون المراد بها التنزيه والنقى • وقد
يحتمل أن تكون السلامة فى معنى المسلم للعباد ، فيرجع ذلك الى
الفعل ، وتسليم الله جل وعز العباد من الآفات معلوم مشاهد ، لأن
الانسان مؤلف من جواهر أفراد ، وكان يجوز أن يكون لكل جوهر من
جواهر آفة وأمراض ، فمن عصمه الله جل وعز عن ذلك ، فقد ظهرت
سلامته من الآفات ومن ألم الله ، جزاء منه ، فقد ترك أجزاء كثيرة

لأتحصي مرفهة . وتسليمه للعباد مشاهد . وقد يحتمل صرف السلام
 إلى القدرة على تسليم العباد ؛ فيكون هذا الاسم ، راجعا إلى صفة
 الذات الثابتة قديما وأزلا . وقد يحتمل أن يرجع السلام إلى تسليم
 الله على العباد ، فيكون أيضا من صفات الذات ، لأن كلامه - جل وعز -
 قديم ، فإذا كان السلام في معنى الذي لا آفة به ، كان التقدير فيه :
 أنه ذو السلامة وإذا كان في معنى خالق السلامة ، فإن معناه المسلم
 لعباده . وكذلك إذا رجع هذا الاسم إلى الكلام فمعناه المسلم على
 عباده .



قال الإمام أبوالمعالى : « المؤمن معناه المصدق . فان

الإيمان التصديق . » والرب تعالى يصدق نفسه ورسله بقوله الصدق .
 فالاسم راجع إلى الكلام . وقيل : المؤمن معناه يؤمن الأبرار من الفرع
 الأكبر . وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم إلى القول ، فإن الله تعالى يؤمن
 عباده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله « لا تخافوا » [فصلت ٣٠]
 ولا يجوز صرف الاسم إلى القدرة على خلق الأمانة والطمانينة . ويجوز
 صرفه إلى نفس خلق الطمانينة ، فيكون من أسماء الأفعال «

قال المفسر أبو بكر بن ميثم : المؤمن في حقنا هو اسم يدل

على قيام الإيمان بنا . وذلك الإيمان حكم من أحكام الشرع لأن وجوب
 الإيمان علينا إنما هو بالشرع ووصف الباري جل وعز به ، أن صرفنا
 الإيمان إلى التصديق فإنه دال على كلامه القديم لأن التصديق ضرب
 من الكلام ، وإذا وجب كون الكلام قديما - على ما سبق الدلالة عليه -
 فكذلك . الإيمان هو قديم . على أن كلامه جل وعز واحد يكون خبرا
 عن المخبرات وأمرًا بالمأمورات ونهيا عن النهيات ، كما أن علمه
 جل وعز يتعلق بجميع المعلومات ، نائب وحده مناب علوم مختلفة ،

لأن علوم الخلق المتعلقة بالمعلومات المتعددة ، مختلفة . كما أن خبر المحدث مخالف لأموره وماتر أنواع كلامه . وهذا كله قد تقدم الدليل عليه مستوعبا مستوفى في الصفات . والبارئ تعالى مصدق لخبره الصدق ولرسله بالمعجزات التي أظهرها على أيديهم منزلة قوله تعالى : « صدق عبادي » وهذا بين ظاهر في معنى هذا الاسم ، ويحتمل أن يكون هذا الاسم مأخوذاً من الأمن . وذلك يكون على أحد ثلاث أوجه : أما أنه جل وعز يؤمن الأبرار بأن يخلق الأمانة في قلوبهم ، فيرجع الاسم إلى الفعل . وأما أن يكون المراد بذلك القدرة على خلق الطمأنينة في قلوبهم ، فيرجع الاسم أيضاً إلى الصفة القديمة القائمة بذاته . وأما أن يكون هذا التامين من الله جل وعز بأن يسمعهم كلامه القديم ، لأن ذلك اليوم يوم انخراق العادة . وإذا سمعوا كلامه القديم « لاتحزنوا » وقع لهم العلم الضروري لأن الله عز وجل مكلمهم وأنى الذي سمعوه كلامه ووقع لهم العلم الضروري بانتفاء الخوف عنهم . كل ذلك يعلمونه ضرورة . وكما تنحرق العادة للمؤمنين حتى يروا ربهم واللهم ، مع أن موسى الكليم حجب عن ذلك ، وقيل له حين قال : « رب أرني أنظر إليك » قال : لن تراني « [الأعراف ١٤٣] فأحرى وأولى أن يسمعوا كلامه الواقع من موسى في دار الدنيا .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « المهيمن . قيل : معناه الشاهد ،

ثم ينقسم معنى الشاهد ، فيمكن حمله على العالم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب يشهد على كل نفس بما كسبت . قال الخليل في تفسير المهيمن : هو الرقيب . وسيأتى تفسير الرقيب . وقيل : المهيمن أصله المؤيمن فقلبت الهمزة هاء ، على قياس قولهم هرقت وأرقت في معنى (١) ، والمؤيمن معناه الأمين »

(١) في معنى وهرجت في أرقت وأرجت والمؤيمن : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الاسم على تصرفه يرجع

الى الصفة القديمة لأنه ان كان بمعنى العالم فالعلم صفة قديمة ، وكذلك ان صرف الى الكلام والقول . فالكلام صفة قديمة ، وان صرف ايضا الى الرقبة وهو العلم ، لأن الرقيب عالم بما يفعله مرقوبه . فهو أيضا الى الصفة القديمة فذلك ان كان معناه الأمين وهو الصادق وعده فان ذلك رجع الى الكلام ، الا اذا كان المعنى أن الله جل وعز يصدق وعده لعباده وتنعيمه اياهم واهانتهم لهم ، فعند ذلك يرجع الى الفعل ، فيكون من الأسماء الدالة على الأفعال أو الى القدرة على الفعل ، فيرجع ذلك الى الصفة القديمة .

قال الإمام أبو المعالي : « العزيز معناه الغالب والغلبة

ترجع الى القدرة . ومن قول العرب من عزيز معناه من غلب استلب ، والأرض الصلبة تسمى عازا ، لقوتها . وقيل : العزيز العديم المثل . فالاسم على ذلك يرجع الى التنزيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الغلبة في حق الله جل وعز ان

صرف النفس الى صفات الذات ، فانه يرجع الى القدرة ، لأن القدرة هي التي تغلب المقهور ، اذ لا يمكن العاجز أن يكون غالبا . وقد يحتمل أن تصرف الغلبة الى الفعل وهو وجود المقهور مغلوبا ، فيرجع الاسم عند ذلك الى نفس الفعل ، لا الى الصفة القديمة . وقد يرجع العزيز الى انه الذي لا يغلب ولا يقوى عليه ، فيكون ذلك أيضا من الأسماء الدالة على التنزيه . ألا ترى أن الأرض الصلبة تسمى عازا لامتناعها على الحافر . وقد يكون العزيز كما ذكر في معنى العديم : المثل . ومن الكلام المشهور : الياقوت الأحمر عزيز في الوجود ، وكذلك الكبريت الأحمر .

قال الإمام أبو المعالي : « الجبار قيل معناه مقدر الصلاح من قولهم جبرت العظم فانجبر ، وجبر • فهو من أسماء الأفعال اذن • وقيل الجبار معناه حامل العباد على ما يريد ، ويرجع الاسم اما الى الفعل واما الى القدرة عليه • وقيل : الجبار معناه الذى لا يؤثر فيه قصد القاصدين ، ولا يناله كيد الكائدين • والنحلة اذ بسقت وأرقلت وفاتت الأيدى • قيل : نخلة جبارة ، فيقرب معنى الجبار من معنى المتعالى - على ما سيأتى تفسيره - »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اصلاح الله العباد يكون أولا بايجادهم ، اذ لو استمر عدمهم ، لم يتهيئوا لقبول الصلاح • ثم لايزال اصلاح الله - جل وعز - يحفظهم ويكنفهم فى بطون أمهاتهم أولا • ثم فى انفصالهم من ذلك الوجود الضيق الى هذا الوجود الرحب الفسيح • ثم يبذل الله - جل وعز - من الغذاء الذى كانوا يغتذون به ، أيام مقامهم فى المشيمة ، وهو دم الحيض الذى أمسكه الحبل عن الاسترسال والجري ، فتغذى فى هذا الوجود بالأنبثة الملائمة لأجسامهم والألبان الذارة من مراضعهم •

ويقيض الله - عز وجل - حفظة يحفظونهم مما عسى أن ينزل بهم ، ويلم بساحتهم من المكروه ، فتجدهم يوقون مالا يوقى الكبار ، حتى صار الدعاء بأن يرزق الله العباد ، واقية كواقية الوليد ، شائعا مستفيضا •

ثم لايزال يتردد فى أطوار الأسنان ويتقلب فى أصار العمر ، وهو مكلوء بحفظ الله ، مرزوق من عطاياه ومنته ، ممنوع من قسمه وهباته • ثم اذا عقل التكليف ان شاء - عز وجل - أن يصلحه لينال السعادة القصوى ، ويدرك الدرجة العليا ، خلق الايمان فى قلبه ، وشرح له صدره ، واستعمل فى الطاعات جوارحه ، وكف عن المعاصى أعضائه • وأدام ذلك له حتى يوافى ربه ، وتلقاه البشرى من عند خالقه • وهذه غاية الاعتناء بالعبد •

وأما المصالح الدقية ، فإنها مشتركة بين المؤمنين والكافرين . بل
وربما كانت حظوظ الكافرين فيها أوفر من حظوظ المؤمنين ، فإن الدنيا
لما لم يكن لها قدر عند الله - جل وعز - ولم يكن للكافرين عنده قدر ،
آثر من لا قدر له بما لا قدر له .

وهذا الاسم قد يحتمل أن يصرف إلى الفعل ، فيكون من الأسماء
الدالة على الأفعال . وقد يحتمل أن يصرف إلى القدرة على الفعل ،
فيكون من صفات الذات .

وأما من قال : ان « الجبار » معناه : حامل العباد على ما يريد ، فإنه
من أجبر يجبر . يقال : أجبرتك على الأمر ، إذا إكراهتك عليه .
والمجبر على الشيء هو المضطر إليه . وقال بعض اللغويين : انه لم يأت
فعال من أفعل ، الا جبار ودر لك . فأنك تقول : أجبرته وأدرك .
قال الشاعر :

وانك ادراك بأوتار

ويحتمل هذا الاسم أن يرجع إلى فعل الله الذي يحمل عليه العبد ،
أو إلى القدرة عليه . كما ذكره « الامام » .

ومن قال في الجبار : انه الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين . فإن
هذا الاسم يحتمل وجهين أحدهما : صرف الاسم إلى التنزيه والنفى .
ويحتمل أن يصرف إلى أنه الذي استحق صفات الالهية - على ما سيأتي
تفسيره -

قال الإمام أبو المعالي : « المتكبر بمعناه . ومعنى العلى

والمعالى والعظيم واحد . ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه
والتعالى والتقديس ، عن إمارات الحدوث وسمات النقص . ومن الأئمة
من حمل هذه الأسماء على الاتصاف بجميع الصفات الالهية التي بها

يخالف الرب خلقه ، ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه . وهذا أحسن . ولا بعد في اشتغال الاسم الواحد على معان تنقسم إلى النفي والاثبات .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الأسماء بحق الله - جل وعز - تجب له دون من سواه فقد تدل على تنزه الباري - جل وعز - عما يطرق إليه الحدوث ويجوز عليه النقص .

ورأى بعض العلماء أن هذه الأسماء تتضمن جميع معنى الالهية . والالهية لا يتحصل العلم بها ما لم تعلم الصفات الواجبة لها والصفات المستحيلة عليها ، والأفعال الجائزة منها . ولما كانت هذه الأسماء متضمنة لجميع صفات الالهية . ومن الصفات ما يتنزه عنها ، تضمنت هذه الأسماء للتنزيه ، وتضمنت أيضا للنفي والاثبات .

وقول الامام انه لا بعد في اشتغال الاسم الواحد على معان ، تنقسم إلى النفي والاثبات ، فمآله الحدوث ، لأنه يدل على وجود بعد عدم . وكذلك القدم يدل على ثبوت وجود ، انتفت عنه الأولية .

قال الإمام أبو المعالي : « الخالق الباري المصور . أما الخالق فمعناه بين . والخلق قد يراد به الاختراع - وهو أظهر معانيه - ويراد به التقدير . ومع ذلك سمى الخذاء خالقا ، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض . وحمل المفسرون قوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » على معنى التقدير . والباري [معناه] الخالق . والمصور مبدع الصور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حقيقة الخلق : الفعل من غير شيء ، خلافا للمعتزلة الذين يزعمون : أن المعلومات الجائزة ، أشياء

فى العدم . وقد رد الله ذلك عليهم بقوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » [مريم ٩] وقد قال بعض الناس : انما سمي الكذاب خالقا ، لانه جاء بخبر لا مخبر له - لم يوافق مخبره - فكان بمنزلة الخالق الذى فعل الشيء عن عدم . وقد يكون خلق بمعنى قدر . والتقدير فى حق الخلق : الروية فى الأمر . وفى حق البارى - جل وعز - وقوع الأفعال على ماكانت عليه فى علم الله تعالى وإرادته . ومنه قوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » [المؤمنون ١٤] أى المقدرين . لأن التقدير يكون من المحدثين . وان استحال كون الخلق والإيجاد منهم . وأما البارى فهو وان كان بمعنى الخالق ، فانه أخص منه لأن البارى : خالق البرية ، وهم الأنام .

ومن كلام الخطباء المتقدمين أن قالوا : الحمد لله بارىء النسم . وان كان اللغويون مختلفين فى البرية . فمنهم من يهملها ، ويعتقدونها من برأ الله . وعلى هذا يتبين خصوص هذا الاسم . ومنهم من يهملها ويعتقدونها مأخوذة من البرا ، وهو التراب .

والمصور أيضا أخص من الخالق . لأن معناه مبدع الصور ، والصور عند أهل النظر من المسلمين انما تدل على الأجسام المتركة على هيئة مخصوصة . قال الله تعالى : « فى أى صورة ما . شاء ركبك » [الانفطار ٨] وقال الله تعالى « وصوركم فأحسن صوركم » [غافر ٦٤] وقد يطلق بعض النظار المتقدمين ، الصور ، على الأعراض خاصة ، ويسمون الأجسام مادة وهيولا .

قال الإمام أبوالمعالى : الغفار : الستار . والفقر : الستر . ومنه سمي المغفر مغفرا . ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الانعام الذى يدرأ عن العبد مايفضحه فى العاجل والأجل «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يدل ذلك على أن الغفر في اللغة

الستر : قول العرب اغفر ثوبك ، فانه أحمل للودر ، أى استره ، فلا يحمل الودر والوسخ . وستر الله - جل وعز - العباد ، بغفر ذنوبهم ، تركه لعقابهم . لأن عقابهم على الذنوب يفضحها ويكشفها . وقد يرجع حمل الغفر على الانعام . والاسم فى كلا التفسيرين ، يرجع الى الفعل ، لأن ترك العقاب يعقبه الانعام . اذ لا يخلو المحل من الآلام التى تكون مع العقاب ، ولا من اللذات التى تكون بالتنعيم . فاذا عدم العقاب ، كان التنعيم .

قال الإمام أبو المعالي : « القهار ظاهر المعنى . ويمكن

صرفه الى القدرة ، ولا يبعد صرفه الى الأفعال التى تذل الجبابرة ، كالأهلاك ونحوه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القهر معناه الغلبة . والغلبة قد

تكون بأن يفعل الغالب فعلا ، يذل عنده المتكبر . وقد يحتمل أن يرجع الى القدرة هذا الاسم . لأن الأفعال كلها لا بد من تعلق القدرة بها . فكل اسم من أسماء الله تعالى دل على فعل ، فجائز صرفه الى القدرة على الفعل .

ولهذا قال بعض العلماء : لم يزل خالقا : أى لم يزل قادرا على الخلق .

قال الإمام أبو المعالي : « الوهاب مانح النعم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المانح هو المعطى لها . والنعم

تنقسم الى ظاهرة وباطنة . قال الله تعالى : « وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة

وباطنة « [لقمان ٢٠] لأن من نعم الله تعالى على العبد ، ما يعلمه غير
المنعم عليه ، كاستواء الخلقة وسلامة الأعضاء الظاهرة من الآفات ،
والثروة . ومنها بآرنة لا يعلمها إلا المنعم عليه ، كإيمانه بالله جل وعز -
وخوفه له وأخباته وخشوعه ، ونيته للخيرات ، ونحو هذا من الأمور
الدينية ، وكفرحه وسروره .

ومن نعم الله على العبد ما يعلمه (١) العبد من نفسه ، كتسليمه
لأعضائه الباطنة من غير أن يقترن بها مرض يعوقها من أن تمتعض فيما
خلقت له ، كسلامة أسنان الانسان ، حتى يتناول بها الغذاء ، وسلامة
المرئى الذى يسير فيه الطعام من الفم الى المعدة .

ألا ترى أن الأسنان اذا كان فيها آلام ، لم يتمكن الأكل من
مضغ الطعام ولوكة . وكذلك ان كان فى المرئى ورم ، منع الطعام من
وصوله الى المعدة . وكذلك سلامة معدته من الآفات ، لأنها ان كانت
سليمة قويت على الهضم ، وان ضعفت ، لم تقو على ذلك ، وأوجب ذلك
سددا ، وأمراضا فى الجسم .

وكذلك سلامة الكبد ، لأن بسلامته قوة تصديره للغذاء دما . ثم
سلامة المرارة ، حتى تقوى على جذب ما فى الغذاء من المرة الصفراء ،
وسلامة الطحال حتى يقوى على جذب السوداء من الغذاء . وسلامة الرئة
حتى تقوى جذب البلغم من الغذاء . ويبقى الدم فى الكبد جوهرًا ، يرسله
الكبد الى القلب ، فيتغذى القلب بما يكفيه منه ويرسل
سائره فى الشرايين ، فتؤدى الشرايين الى الأعضاء ، حتى
تصير فيها لحما . وهذه القوة هى التى تسمى المصورة ومادامت سائمة
لم يفقد الجسم بقاءه على حاله . وكذلك سائر الأعضاء ولا يعرف المنعم
عليه مقدار هذه النعم حتى يطرا عليه المرض . ومن نعم الله جل وعز
نعمة النفع ونعمة الدفع ، فنعمة النفع ما يكون مثالا عليه من الآلاء ،
ونعمة الدفع هو ما يصرف عنه من المحن والنقم . وحسبك من نعم الله

(١) ما لا يعلمه : ص

جل وعز قوله تعالى : « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » [إبراهيم ٣٤]
 وذكر بعض العلماء المتصوفين أن رجلا منهم سأل عن رجل من مشيختهم .
 وقال المستول : أى اسم من أسماء الله يردد صاحبك ؟ فقال : الوهاب : فقال
 السائل : لهذا كثر ماله . ويدل على صحة ما قاله هذا ، قول الله - تبارك
 وتعالى - ذاكرا لسليمان - على نبينا وعليه السلام - : « رب اغفر لي وهب لي
 ملكا لا ينبغي لأحد من بعدى أنك أنت الوهاب . فسخرنا له الريح تجري
 بأمره رخاء حيث أصاب والشياطين كل بناء وغواص » [ص ٣٥ - ٣٧]
 لما سأل عليه السلام أن يوهب له ملكا لا ينبغي لأحد من بعده ، سأل به
 بهذا الاسم الذى معناه منح النعم وإرسالها على العباد ، فأجابه الله
 جل وعز بأن سخر له الشياطين والريح ، ولم يسخر شيء من ذلك
 لغيره . وصلى الله على نبينا محمد ، فإنه حدث أصحابه أنه أخذ ليلة
 شيطاننا سخره الله له واقتدر عليه . قال : « فربطته فى سارية من سواري
 المسجد لتعابنوه ، فذكرت قول أخى سليمان : « رب اغفر لي وهب لي
 ملكا لا ينبغي لأحد من بعدى » فأرسلته .

رأى صلوات الله عليه ألا يكسر دعوته ، فيقع فيها ، مشاركة
 أو مساهمة لغيره .

قال الإمام أبوالمعالى : « الرزاق خالق الرزق ، ومبدع

الامتاع به . وسياتى معنى الرزق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الرزق عند أهل الحق : هو

ما انتفع منتفع من ماله ، ولا يشترط فى ذلك الانتفاع أن يكون محظورا
 أو مباحا . ولا يوقف الرزق على التغذى بل يكون لما انتفع به على غير
 وجه التغذى . ولا يقال بأن الرزق هو الملك ، لأن البهائم مرزوقة .
 يدل على ذلك قول الله تعالى : « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها »

[هود ٦] والمالك لا يكون الا عاقلا . فقد تبين بذلك : أن الرزق ليس
المالك ومن الكلام المشهور أن يقال لمن ملك مالا ولم ينتفع به : ما رزق
الله فلانا من ملكه شيئا . وهذا الاسم يرجع الى الفعل ، الا أن يراد به
القدرة على الرزق فيكون من صفات الذات .

قال الإمام أبو المعالي : « الفتح : قيل معناه الحاكم بين
الخلائق . والفتح : الحكم في اللغة . والعرب تسمى الحاكم فتاحا .
وهو المعنى بقوله عز وجل : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق »
[الاعراف ٨٩] معناه : ربنا احكم . وإذا حمل على الحاكم فيمكن
صرفه الى القول القديم ، ويمكن صرفه الى الأفعال المنصفة للمظلومين
من الظلمة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفتح في اللغة هو ضد الاغلاق

والمغلق لباب الدار مثلا مانع من دخولها ، والفتاح لها مبيح لدخولها .
ثم ينقل هذا المعنى الى الحكم ، لأن الحاكم يصرف الظالم عن المظلوم ،
[ان] يسر له طريق انتصافه ، كما يصرف فتح الدار طريق دخولها ،
ثم يكون حكم الله جل وعز ممكن أن يصرف الى الصفة الذاتية على أحد
وجهين : اما أن يصرف الحكم الى الكلام القديم ، واما أن يصرف الحكم
الى القدرة على انتصاف المظلومين من الظلمة ، وقد يحتمل أن يصرف
الاسم الى نفس الاتصاف بالفعل ، ليكون الاسم من أسماء الأفعال ،
وكذلك يحمل أن لا يصرف الاسم الى الحكم ، بل يصرف الى ابداع
الفتح والنصر ، فيكون من صفات الأفعال ، أو يصرف الى القدرة على
ذلك فيكون من صفات الذات .

قال الإمام أبو المعالي : « العليم معناه العالم على مبالغة

وبناء فعيل من ابنية المبالغة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن العالم هو الذي له

علم . وهذا هو رأي أهل الحق . وليس العليم عندهم مختصا بالله جل وعز ، يدلك على ذلك قوله تعالى : « اجعلنى على خزائن الأرض انى حفيظ عليم » [يوسف ٥٥]

والظاهر من مذاهب المعتزلة : أن عليما مختص بالله تعالى لأنه مستشهد على أن البارئ تعالى ليس عالما بعلم ، لقوله تعالى : « وقوف كل ذى علم عليم » [يوسف ٧٦] يعنون بالله جل وعز . وقد أشار الى ذلك « المعرى » فى قوله :

دعيت بضارع وتداركته مبالغة . فرد الى فعيل

كما قالوا عليم اذ أرادوا تنهاى العلم فى الله الجليل . فدل هذا القول على أن هذا الاسم يختص بالله جل وعز :

قال الإمام أبو المعالى : « القابض والباسط من صفات

لا يرجع الى فعل ، وانما يرجع الى عدم فعل ، لأن التضيق انما هو الامساك أراد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الظاهر من القابض أنه لا يرجع

الى فعل ، وانما يرجع الى عدم فعل ، لأن التضيق انما هو الامساك على تكثير العطاء ، وأما الباسط فهو راجع الى فعل بلا خلاف .

قال الإمام أبو المعالى : « الخافض الرافع من صفات الأفعال ومعناها ظاهر . وكذلك المعز المذل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الانخفاض هو سقوط المرتبة

أما فى الدين أو فى الدنيا . والارتفاع هو علو المرتبة . أما فى الدين

أو في الدنيا . والله جل وعز هو الفاعل لذلك ، كما يفعل عزة الأعيان
وذلة الأذلاء .

قال الإمام أبو المعالي : « الحكم . معناه : الحاكم . ويمكن
صرفه الى قول الله المبين لكل نفس جزاء عملها . ويمكن صرفه الى
أفعال المجازاة في الثواب والعقاب . وقيل : الحكم والحاكم يرجعان
الى معنى المنع ، فمن ذلك سميت حكمة اللجج حكمة . فانها
تمنع الدابة من الجماح ، وسميت العلوم حكما لأنها تنزع الموصوفين بها
عن شيم الجاهلين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام أن هذا الاسم

لا يخرج عن أمرين ، اما أن يكون راجعا الى الكلام القديم ، واما أن يكون راجعا
الى فعل الله جل وعز بثواب المثابين وعقاب المعاقبين ، أو يرجع الى منع
بعضهم عن المعصية بخلق القدرة على الطاعة فيهم ، ومنع آخرين
عن الطاعة بخلق المعصية فيهم .

قال الإمام أبو المعالي : « العدل معناه العادل وهو الذي
يفعل ماله فعله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن العدل يرجع الى

الفعل والبارى جل وعز بملكته للمخلوقات التي ابتداء وجودها ، وبملكته
للباقى منها ، بأن خلق الأعراض فيها ، التي لولاها ما بقى . فتصرفه
فيها على ما ينبغي له أن يتصرف فيه ، اذ لا معنى للمملوك الا ما تصرف
فيه المالك . ومن عدله جل وعز في مخلوقاته احكامه لها واتقانها
لجميعها ، واذا فكر العبد في خلق السماوات ، ودوران أفلاكها ، ومطائع
نجومها . وجرى ذلك على حسابان واحد ، تبين العدل والقسط فيمَا

جعلله - عز وعلا - قال الله تعالى : « ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير » [الملك ٤]

قال الإمام أبو المعالي : « اللطيف معناه اللطيف • كالجميل معناه المجل • وقيل : اللطيف معناه العليم بخفيات الأمور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مجيء فَعِيل في معنى مفعيل ، كثير في اللغة : قال الله تعالى : « ولهم عذاب اليم » [البقرة ٧]
أي مؤلم • وقال عمر بن أبي ربيعة (١) :

أمن ريحانة الداعي سميع

يؤرقني وأصحابي هجوع ؟

وأنشد سيبويه لمساعدة (٢) بن جؤية :

حتى شأها قليل موهنا عمل

به بات أطرايا وبات الليل لم ينم

أراد بكليل موهنا : الداعي المسمع •

وإذا صرف الى العلم فالمراد به : أنه يعلم يعلمه القديم الواجب الوجود ما يخفى عن المخلوقين ، والخفاء انما يرجع الى المخلوقين لأن خفاء المعلومات عليهم من قصورهم • وتحقيق الخفاء في المعلوم أن يكون بينه وبين العلم الأول الذي هو العقل رتب كثيرة ، لأن المعلوم من حيث هو معلوم لا يخفى • وانما يرجع الخفاء لما ذكرناه •

قال الإمام أبو المعالي : « الخبير معناه العليم »

(١) عمرو بن معدى كرب : الأصل : والمؤلف ذكره فيما بعد لابن أبي ربيعة

(٢) لشاعرة بن خيبة : ص والمؤلف ذكره فيما بعد لمساعدة بن جؤية

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تقول العرب قد خبرت

خبرك ، أى علمت علمك . وقالوا : صدق الخبر الخبر ، أى صدق الحديث العلم والمشاهدة . ويحتمل أن يرجع الخبر الى الكلام القديم ، ويكون خبر في معنى مخبر .

قال الإمام أبو المعالي : « الحليم معناه الذى لا تستفزه

زلات العصاة ، ولا تحمله على استعجال عقوباتهم قبل آجالها . فيرجع معنى الاسم الى التنزيه والتعالى عن الاتصاف بالعجلة . وقيل : الحليم العفو ، ومعناه ينقسم اما الى الانعام واما الى ترك الانتقام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوجهان قريبان . والبارى

جل وعز بنفوذ قدرته وعموم تعلقها وتنزيهه جل وعز عن المبالاة بعصيان العصاة بمطلبهم الى أجل معلوم ، ويؤخرهم الى وقت معلوم مضروب ، فيدل الاسم على تنزهه عن المبالاة ، وان صرف الحلم الى العفو فذلك كما قال يحتمل معنيان : اما أن يرجع الاسم الى فعل الانعام واما أن يرجع الى ترك الانتقام . وترك الانتقام انما هو فعل الانعام . اذ المحل لا يخلو من تالم بالانتقام أو دعة بوجود الانعام .

قال الإمام أبو المعالي : « الشكور معناه مجازى عباده من

قبل شكرهم اياه . فيكون الاسم على معنى الازدواج » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن للشكر مأخذ منها

مأخذ لغوى . ومعناه فى اللغة : الثناء على المنعم . وهذا مستحيل فى حق البارى جل وعز . وقد يطلق فى اللغة على مجرد الثناء . وان كان الحمد أولى منه بهذا المقام . واذا كان كذلك جاز أن يطلق فى حق الله جل وعز لأنه تبارك وتعالى من على نفسه وعلى أنبيائه ورسله وعلى الصالحين العابدين من أوليائه .

وله أيضا ماخذ تكليفي . وهو وجوبه على المكلفين . قال الله تعالى « فاذكروني اذكركم ، واشكروا لي » [البقرة ١٥٢] وهذا أيضا يستحيل في حق الله تعالى . وهذا هو الذي حمل « الامام ابا المعالي » على أن يصرف هذا الاسم الى ازدواج الكلام . وهو كثير في القرآن ، ومشهور في كلام العرب . قال الله تعالى : « ويمكرون ويمكر الله » [الأنفال ٣٠] وقال : « سخر الله منهم » [التوبة ٧٩] وأراد : أنه جازاهم على مكرهم بعقاب مستحق عليهم ، وكافاهم على سخرهم بعذاب يستوجبونه لذلك . لكنه سمي ذلك العقاب باسم الذنب ، لأن الذنب مكر ، فسمى العقاب مكر أيضا . وتحقيق المعنى فيه : أن الذي يقوم مقام المكر بهم هو هذا العقاب . قال الشاعر :

تحية بينهم ضرب وجيع
أي الذي يقوم لهم مقام التحية ضرب وجيع . وكذلك قالوا : عتابك السيف . أي الذي يقوم مقام العتاب السيف . ومنه قوله تعالى : « فبشره بعذاب أليم » [لقمان ٧] والمعنى : الذي يقوم لهم مقام البشارة عذاب أليم . وعلى هذا التأويل يرجع الاسم الى الفعل ، ويحتمل أن يرجع الى القدرة الى الفعل ، فيكون الاسم راجعا الى صفات الذات .



قال الإمام أبو المعالي : « وقيل : الشكور معطى الجزيل على العمل القليل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا النحو أيضا مشهور في كلام العرب . ومن أمثالها : « أشكر من بروقة » . وهي نبات له نعمة ونضرة . اذا غامت السماء ، وانما ينعم سائر النباتات بنزول المطر ، فلما قنح هذا النبات بالغيم ، الذي هو عنوان المطر وظهر ذلك فيه ، نسب الى الشكر وفضل ذلك الشكر منه . فدل ذلك على أن الشكر هو التأثير للقليل

من المؤثرات • وعلى هذا التأويل أيضا يرجع الاسم الى الفعل ، أو الى القدرة الى الفعل • كما سبق •

قال الإمام أبو المعالي : « وقيل : الشكور المثني على العباد المطيعين • فهو اذن راجع الى القول »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز لسعة طووله

وأنفساخ رحمته ، يمن على العبد بخلق الايمان فيه وتوفيقه للطاعة ، مع انه لا حول له ولا قوة على شيء من الأشياء الا بالله جل وعز ثم انه جل جلاله يضعف انعامه ويوالي آلاءه ، حتى يثني على عباده المطيعين وأوليائه المخلصين • وفي الكتاب العزيز من الثناء على الصالحين كثير • كقوله تعالى : « يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم » [آل عمران ١٩١] وقوله تعالى : « لكن الراسخون في العلم » [النساء ١٦٢] الآية • وهو كثير في القرآن وقد تقدم أن الشكر يكون بمعنى الثناء ، واذا كان ذلك رجع الاسم الى الكلام القديم ، ويكون من صفات الذات •

قال الإمام أبو المعالي : « الحفيظ قيل : معناه العليم

والحفظ العلم • ومنه قول القائل : فلان يحفظ القرآن ، ومُعْتَاه : يعلمه • وقيل الحفيظ الحافظ وهو مدبر الخلائق وكالثهم عن المهالك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحفظ بمعنى العلم المشهور ،

واللوح المحفوظ هو المعلوم • اختص الله جل وعز بعلمه ، لأنه محيط بالمعلومات التي لا تتناهى • فلا يجوز أن يتعلق به الا علم الله جل وعز المتحد • واذا كان الاسم يراد به هذا المراد ، فلا ارتياب في وقوع هذا

الاسم على صفة الذات . وقد يكون الحافظ في معنى المدبر وتدبير الله جل وعز الخلاق هو حمله اياهم على ما سبق في علمه وفي ارادته أن يكونوا عليه . فقد يرجع هذا الاسم الى الفعل « ويرجع الى القدرة على الفعل وإلى العلم بالفعل .

وكلاءة الله جل وعز عبادة هو أن يدفع المضار عنهم . وفي طي دفع المضار جلب المنافع ، لأن الخلاق يحل محلها الأعراض النافعة كالصحة والأمن واستمرار العافية ، أو يحلها أضرارها من المرض والخوف والمحنة والبلاء . وحفظ الله مسترسل على دفع المضار وجلب النفع .



قال الإمام أبو المعالي : « المقيت قيل : معناه خالق الأقوات . وقيل : معناه المقدر ومبدع كل شيء وقيل : معناه القادر . قال الشاعر :

وذى ظعن كففت النفس عنه

وكنت على مساعته مقينا

معناه قادرا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأقوات هي التي يكون بها

قيام الحيوان لأن الانسان مثلا نوع ، وجنسه الحيوان الذي حده الجسم المتغذى الحساس . فلا بد من القوت . قال الله تعالى : « وقدر فيها أقواتها » [فصلت ١٠] ويقال : فائتني الشيء يقوتني قوتا .

أي كفاني وأحسبني . والقوت اسم المتقوت به ، فيحتمل أن يكون هذا الفعل يأتي تارة على فعل ، وتارة على أفعل . فيكون من أفعل مقيت . وإذا كان الأمر كذلك كان الاسم راجعا الى الفعل أو راجعا الى صفة الذات إذا ذهبنا به الى القادر على الخلق . وأما إذا كان

الاسم بمعنى المقدر والمبدع فيحتمل أن يكون مقلوبا من قولك مؤقت
لان التوقيت والايقات يقعان فى معنى التقدير ، ومن هذا سميت مواقيت
الحج . لأنها قدرت تلك المسافة وكان الأصل مؤقت ثم اقلبت العين الى
موضع الفاء فقليل : مقوت . ثم استثقلت الكسرة تحت الواو فنقلت الى
القاف ، وسكنت الواو وقبلها كسرة فانقلبت ياء ، كما قالوا : مقيم
ومسيم ، ووزنه على هذا فى الأصل مفعول . وعلى اللفظ مفعول . واذا
كان معناه القادر فلامرية فى رجوعه الى صفة الذات والضغن العداوة
والمساءة مصدر ، وهو مفعول من سؤته .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالى : « الحسيب قيل معناه : الكافى .

والعرب تقول اعطيته فأحسبته . معناه : حاملته حتى قال حسيب أى
كفانى ، وقيل الحسيب معناه . محاسب الخلق ويرجع الاسم الى القول «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « وقوع الحسيب بمعنى الكافى

بين وقد ذكر الامام وجه اشتقاقه . ومنه قوله تعالى : جزاء من
ربك . عطاء حسابا « [النبا ٣٦] يريد كافيا . ولم يرد بذلك أنه معدوم
عليهم ، لأن عطاء الله جل وعز لعباده فى الجنة لايتوقف على حساب .
قال الله تبارك وتعالى : « أولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب »
[غافر ٤٠] وهذا الاسم على هذا التأويل يرجع الى الفعل أو الى القدرة
على الفعل ، وأما اذا كان الحسيب بمعنى المحاسب ، فان ذلك يرجع
الى القول ، اذ معناه تقرير العباد على أعمالهم واكتساباتهم ، واذا رجع
الى القول كان من الأسماء الراجعة الى الذات ، لأن الكلام قديم عندنا
كما سبق بيانه .

...

...

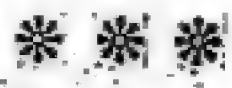
...

قال الإمام أبو المعالي : « الجليل معناه العظيم . وقد سبق

تفسيره والكريم قيل معناه المفضل ، وقليل معناه العفو (١) ، وقيل
معناه العلى . وخزائن الاموال تسمى كرائم . وكل نفيس كريم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا صرف هذا الاسم الى المفضل

وهو المنعم ، لم يجب رجوعه الى الفعل ، او الى القدرة على الفعل .
واما ان كان معناه العفو فان ذلك يرجع الى احد امرين ، اما الى ترك
العقاب فيرجع ذلك الى نفي فعل عن العباد ، واما الى ايجاد النعيم
بهم لانهم اذا لم يعاقبوا ، نعموا . واذا كان هذا الاسم بمعنى العلى
فانه يراد به الذى لا نظير له . وخزائن الاموال هى التى تتطامح
الابصار اليها وتقف عندها ، يقال : حزرته اذا نظرته . وكان عمر رحمه
الله يقول للمصدقين : اتقوا حزرات المسلمين ، اى لا تأخذوا منهم كرائم
اموالهم . والكريم لفظ يدل على سرو من اتصف به ، حتى يكون نفيسا
فى نفسه ، ثم قد يتعدى ذلك حتى يكرم بما له على غيره . واذا اريد
التعبير عن هذا المعنى وحده ، قيل : جواد وسمح وباذل .



قال الإمام أبو المعالي : « الرقيب معناه العليم الذى لا يعزب
عنه شيء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان البارى جس

وعز عالما بالمعلومات التى لا تنهاى ، كانت المعلومات فى
حقه شاهدة . لان الرقبة معناها مشاهدة الرقوب . وعلى
هذا انما يتعلق هذا الاسم على الموجود من المعلومات دون المعدوم ، لان
المشاهد مدرك ، والمعدوم لا يدرك .



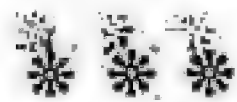
(١) الغفور : ط

قال الإمام أبوالمعالى : « المجيب يرجع معناه الى اجابة

دعوات الداعين * وهو راجع الى الكلام القديم * ويمكن حمله على
الافعال التي تقتضى اسعاف المحتاجين * يقال : اجيب فلان الى مثلته
اذا اسعف فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى - جل وعز - وعد عباده

بالاجابة فى قوله : « ادعوتى استجب لكم » [غافر ٦٠] « واذا سالك
عبادى عني فاني قريب * اجيب دعوة الداعى اذا دعانى » [البقرة ٢١٨]
وحمل هذا الاسم على الافعال المسعفة بها حاجات المحتاجين اولى
وارجح ؛ لانه جل وعلا وعد بالاجابة عند الدعاء ، فهو جل وعز يوجد
عند دعاء الداعين افعالا تطلبهم بطلباتهم ، وتقضى شاكل حاجاتهم .
واما اذا رد هذا الاسم الى الكلام القديم ، فانه لا يتوقف على دعوة
الداعين ، لانه لم يزل مجيبا لمن علم انه سيدعوه من عباده . فصرفه
الى فعل محدث عند حدوث الدعاء منه ، اولى من صرفه الى معنى
سابق قد كان موجودا فى الازل قبل دعاء الداعين .



قال الإمام أبوالمعالى : « الواسع (١) قيل معناه : الجواد .

فان ذا الجود يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العطن . وقيل :
معناه الغنى * وسيأتى تفسير الغنى فى ابواب التعديل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : السعة فى حق البارى جل وعز

راجعة الى كثرة العطاء ، وقوت الهبات . لانه جل وعز متصرف فى
المخلوقات ، بقدرته للايجاد ، وعلمه للاتقان ، وارادته للتخصيص ،
وقدرته تتعلق بما لا يتناهى من المقدورات . واذا اراد انزال نعمة الى

(١) الواسع قيل : معناه العالم . وقيل : معناه الجواد : ط

عبد من عبده ، أثرت القدرة في ايجادها ، فوجدت في الجال التي أراد جل وعز أن توجد فيها . وإذا صرف الاسم الى معنى الغنى كان ذلك بينا . تقول العرب : في وسعي أن أعطى فلانا ألف دينار ، أى في غناى . ومعنى وصف الله جل وعز بالغنى ملكته للمخلوقات كلها ، وقدرته على التصرف فيها ، لأن الغنى هو الذى يتصرف في مملوكات كثيرة ، وغنى الله جل وعز هو الغنى المطلق من غير تقييد . فان العبد إذا قدرناه مالكا لبيت مال ، فان قدرته إنما تكون في تصرف بدله أو التعويض به . فأنما أن يقدر على التصرف في ذاته ، فان ذلك لا يكون . لأنها أجسام وجواهر والجواهر لا تتعلق القدرة الحادثة بايجادها . والبارى جل وعز تصرف فيما جواه بيت المال ، تصرف أحداث وابداع وايجاد ، بعد أن كان عدما ، ثم تصرف - جل وعلا - في عطائه وبذله والسماح به لخلقه . فله الغنى على الإطلاق .

قال الله تعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء » [محمد ٣٨]



قال الإمام أبوالمعالى : « الحكيم قيل معناه : العليم ، وقيل

معناه الحاكم . وقد مضى تفسيره . وقيل معناه : المحكم المتقن »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا صرف هذا الاسم الى

العليم ، فانه بين لا اشكال فيه ، لأن الحكمة : العلم . قال الله تعالى : «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا» [البقرة ٢٦٩] وإذا كان معناه المحكم المتقن ، فان الاحكام والاتقان هو تحسين المصنوعات وترتيبها . ونحن اذا نظرنا الى صنائع الصناعات ، وجدنا منها صنائع مشبحات ، لا يظهر عليها رونق ولا يبدو عليها حسن . ونجد بعضها في نهاية الحسن وبراعة المنظر ، فتحكم على هذا أنه محكم متقن ، ونحكم على الآخر أنه غير محسن مشبح . ومالك الأمر في هذه الصنائع مع الهيمنة ، حسن

التقدير ، حتى يكون كل جزء منها على قدر لا يزيد فيه ولا ينقص عنه .
فان زاد أو نقص ظهر الحال وتبين الفساد . وقد نبه الله « داود » نبيه -
على نبينا وعليه السلام - بأن يحسن صنعة الدروع . بقوله تعالى :
« وقدر في السرد » [سبأ ١١] يريد جل وعز أن يكون مسمار الدروع
بحسب دقة الحلقة حتى يلائمها ، فلا يكون أصغر ولا أكبر منها . وفعين
بمعنى مفعول ، موجود في الكلام . قال الله تعالى : « فبشره بعذاب
اليم » [لقمان ٧] أي مؤلم . وقال عمر بن أبي ربيعة :

أمن ريحانة الداعي سميع ؟

أي المسمع .

وقال ساعدة بن جؤبة :

حتى شأها قليل موهنا عمل

أي مكل . هذا رأي « سيبويه » .

قال الإمام أبو المعالي : «الودود قيل معناه : الواد وتفسيره

المحب لأوليائه . وسيأتي تفسير المحبة من الله - جل وعز - وقيل :
الودود : المودود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد ورد في القرآن إطلاق المحبة

من الله - جل وعز - لعباده المتقين قال الله تعالى : « قل ان كنتم تحبون
الله ، فاتبعوني يحببكم الله » [آل عمران ٣١] وقال عز من قائل : « يا أيها
الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه ، فسوف يأتي الله بقوم ، يحبهم
ويحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين » [المائدة ٥٤] .

ثم اختلف العلماء في محبة الله جل وعز عباده . الى أي شيء
يرجع ؟ فقليل : أنها راجعة الى ارادته تنعيم عباده ، فيكون الاسم على

هذا راجعا الى صفات الذات . وينبنى على هذا : أن من آمن وكان وليا لله في ظن العباد ، وقد علم الله أنه يختم له بالشقاء ، فإن الله جل وعز لا يحبه . فإن محبته راجعة الى ارادته . و ارادته لا بد أن يقع مرادها على كل حال . والمراد في هذه الصورة : تنعيم العبد . والتنعيم لا يتوجه الى كافر مختوم له بالكفر . ومن العلماء من صرف المحبة الى نفس التنعيم ، لا الى الارادة . فاذا قيل : أن الله يحب وليه : فالمراد به : أنه ينعمه .

فان قيل : لم صرفتم المحبة الى الارادة ، وأنتم تقولون : أن الله جل وعز يريد لكل المرادات : طاعات العباد ومعاصيهم . وعلى هذا يلزمكم أن تقولوا : ان الله يحب المعاصي والفواحش . وهذا ما لا سبيل الى اطلاقه . قلنا : أما من صرف من أئمتنا المحبة الى نفس التنعيم ، فلا يلزمه هذا السؤال . وأما من صرف المحبة الى الارادة ، فانه يقول : ان الفواحش يحبها الله جل وعز ، فواحش يعاقب عليها مرتكبوها .

فان قيل : هلا جعلتم المحبة غير الارادة ، ولم يلزمكم السؤال الموجه عليكم ؟ قلنا : لو جعلنا المحبة غير الارادة لم يخل ذلك من أحد ثلاثه أحوال . اما أن تكون المحبة مثلا للارادة ، أو خلافا لها أو ضدا . ومحال أن تكون ضدا ، فان الضدين لا يجتمعان . وحكمهما أن تتناقض أحكامهما . ألا ترى أن السواد لما كان مضادا للبياض ، كان السواد مناقضا للابيض . وليس كذلك كون المرید للشيء والمحبة له . إذ لا يتناقضان . ولا يجوز أن تكون المحبة خلافا للارادة ، لأن حكم الخلفين أن يصح وجود أحدهما مع ضد الآخر ، ما لم يكن أحدهما شرطا للثاني . ألا ترى أن الحركة لما كانت خلافا للعلم ، لم يمتنع أن توجد مع أضداد العلم التي هي الظن والشك أو الجهل . ولو كان الأمر كذلك لوجدت المحبة مع ضد الارادة . التي هي الكراهية حتى يكون الحي محبا للشيء كارهها له . وذلك محال .

وانما استثنينا من هذا القانون المطرد كون أحد الخلفين شرطا

لثانى ، لأن الحياة مخالفة للعلم . ولم يجر أن يوجد العلم مع ضد الحياة ، من حيث كانت الحياة شرطاً في العلم . فإذا بطل أن تكون المحبة ضداً للإرادة وخلافاً لها ، لزم أن تكون بالضرورة مثلاً لها . ومثل الإرادة إرادة . لأن المعلوم إذا انقسم الى قسمين فبطل أحدهما لزم ثبوت الثانى لامحالة ، وإذا انقسم الى ثلاثة أقسام فبطل اثنان منها ، لزم الثالث لامحالة . وأما هذا الاسم إذا قدر بمعنى المودود ، فإنه يرجع الى تعلق إرادة العباد بفعل من أفعال الله جل وعز ، لأنه إذا تقرر أن المحبة إرادة ، وتبين أن الإرادة مشيئة لمتجدد ، لزم استحالة تعلق الإرادة بالقديم الذى لا أول لوجوده . لكن القائل إذا قال : أحب الله . فإن التقدير أحب ثواب الله وتنعيمه ، ليرجع تعلق الإرادة بمتجدد مرتقب منتظر .

قال الإمام أبو المعالى : « المجيد قال الزجاج : معناه الحسن

الفعال . وأصله من قولهم مجدت الماشية إذا صادفت روضة أنفا خصيبة . وأمجدها الراعى . ومنه قول العرب : فى كل شجر نار ، واستمجد المرخ والعفار والمرخ والعفار شجرتان يقتدح العرب بهما ، واستمجد معناه اشتمل على حظ كبير ، فالمجيد على ذلك يقرب من الجواد . والجواد يقرب حملة على المقتدر على الجود والأنعام . ويمكن حمل المجيد على الكريم ، فإن المجد سائغ فى اللغة فى معنى الكرم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الاسم يرجع على ما قال

الزجاج الى الفعل ، وعطاء الله جل وعز كثير ، فانه وهب الوجود وهب للجواهر والأجسام : استمرار الوجود ، وهب للنبات التغذية ، كحصول النماء واستدامة الوجود ، وخلق للحيوان الحس والتحرك بالإرادة . وهما فضلتان . وفضلان انفصل الحى بهما عن النبات . ثم وهب للانسان العقل الذى شرك فيه الانسان مع ملائكته ، وأسهم له فيما

بذلك لروحانيته ، ثم لو ذهبنا أن نعدد نعم الله جل وعز لما استطعنا ذلك . وقد نبه الله تعالى العقول السليمة على امتناع الإحصاء لنعم الله تعالى بقوله : « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » [إبراهيم ٣٤] .

فالحظوا أيها العاقلون بالسر المودع في هذه الآية . لأنه وحده النعمة حتى لا يفهم منها أنها نعم ، ثم نفى عنها الإحصاء . ونفى الإحصاء إنما يكون في الكثير ولا يكون في القليل من العدد فضلا عن الواحد الذي ليس هو من العدد . والمراد بذلك : أن نفسا من انفسنا التي جعلها الله عز وجل يتردد علينا ، فيكون ترددها دوام الحياة ، إذا عدم منها نفس . ثم أعاده الله جل وعز في ثاني حال وجوده على القول بصحة إعادة الأعراض - وهو الحق - فتكون النفس الواحد تتكرر ، فلا يحصى نعمة الله فيه لتكرره . وهي مع ذلك نعمة واحدة . إذ هو نفس واحد .

ومن صرف المجيد الى معنى الجواد ، فقد سبق الكلام عليه فيما مضى . وكذلك من جعل المجيد بمعنى الكريم جاز أن يصرف الاسم الى العطاء والبذل ، وجاز أن يصرفه الى العفو والغفر ، وجاز أن يصرف الى العلا على ما سبق بيانه . وإنما حسن عندى في هذا الاسم أن يكون بمعنى العظيم . وقد تقدم معناه ، ويدل على هذا : قول النبي ﷺ : « يقول الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين » ثم قال : « يقول العبد مالك يوم الدين ، فيقول الله : مجدنى عبدي »

قال الإمام أبو المعالي : « الباعث : ناشر الموتى يوم المحشر . وقيل : باعث الرسل الى الأمم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البعث من الله جل وعز هو نقل من حال الى أفضل منها . فمن بعثه جل وعز بعث النيام من كراهم . قال الله تعالى في أصحاب الكهف : « وكذلك بعثناهم ليتساءلوا

بينهم « [الكهف ١٩] ولا مزية في أن التيقظ أفضل من النوم ، وكذلك بعث من في القبور لأنهم كانوا معدومين ، ثم وجدوا ، يدلك على عدمهم : تسمية البعث إعادة . ولا تكون الاعادة الا بعد فرض عدم . والوجود أفضل من العدم . وكذلك بعض الرسل يرسلون بالحكم البالغة والشرائع المتقبلة . بعد أن كانوا في ضلال وجهالة وحيرة . فلا محالة في أن حال العلم وتحمل الحكمة أفضل من حال الضلالة والجهالة ، فاذا صرفنا هذا الاسم الى نشر الموتى ، كان الاسم راجعا الى الفعل أو الى القدرة على الفعل . واذا كان يراد به بعث الرسل فانه يرجع الى كلام الله القديم ، لأن الرسل انما يبعثون بالمعجزات . والمعجزات منزلة قول الله تعالى « صدق عبادي » ويحتمل أن يصرف الاسم الى نفس خلق المعجزات ، أو الى خلق كلام الرسول ، أمرا عن الله وناهيا عنه . فيرجع الاسم الى صفات الأفعال .

قال الإمام أبوالمعالى : « الوارث الباقي بعد فناء خلقه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الميراث حقيقة انتقال مال من ميت الى حي . فلما كان البارئ جل وعز يفنى العباد كلهم ، ويفنيهم بأجمعهم ، فيبقى أموالهم وما تركوه من أحوالهم ، ينفرد الله جل وعز بملكه ، ويختص بالتصرف فيه . وان كانوا اطلاق الميراث في حق الله جل وعز مجاز . لأن الميراث كما قلناه انتقال من ملك مالك ، الى ملك مالك . والبارئ جل وعز كان مالكا لما بيد العبيد في حياتهم ، لأنه كان ينصرف فيها لأمرار وجودها وبارادته لعدمها .

قال الإمام أبو المعالي : « الحق قيل معناه : الواجب الوجود • وقيل معناه : المحق • وهو يقرب من صفات الأفعال على ذلك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحق في اللغة يطلق في مقابلة الباطل ، لكنه في حق الباري تعالى إنما ينطلق على وجوب الوجود له ، أي حق له ذلك وتعين • وحق في معنى وجب ، ووجوب الوجود له جل وعلا عبارة عن غناه عن مخصص خصه بالوجود • وإذا صرف الحق إلى معناه المحق احتمل ذلك وجهان : أحدهما أن يصرف الاسم إلى كلام الله تعالى ، لأنه تبارك وتعالى يحق الشرائع المستندة إلى كلامه بارساله رسله المصطفين بها ، ويحتمل أن يرجع ذلك إلى الأفعال ، أما بأن يخلق الله جل وعز المعجزات المصدقة للرسل ، وأما بأن يخلق الله تعالى العلم والإيمان في قلوب المؤمنين •

قال الإمام أبو المعالي : « الوكيل معناه : القائم على خلقه بما يصلحهم • وقيل معناه الموكل إليه بتدبير البرية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوكيل في مقتضى اللغة هو النائب عن الموكل في اصلاح أمره وتدبير شأنه • ولما كان الباري جل وعز المتكفل بأرزاق العباد والضامن لأجراء المصالح عليهم ، تسمى جلا جلالة بهذا الاسم الذي مضمونه الاصلاح والتدبير • وإذا صرف الاسم إلى الموكل إليه تدبير البرية ، فإن هذا مقام يتفاوت فيه الخلق تفاوتاً كثيراً ، فأما الأنبياء المخلصون والصديقون المصطفون ، فإنهم نجروا في ذلك إلى أبعد غاية حتى قطعوا العلائق بينهم وبين الله جل وعز ، فلم يسندوا إلا إليه ولا أنزلوا حاجاتهم إلا به •

روى أن « ابراهيم الخليل » - على نبينا وعليه السلام - لما انحط
عن كفة المنجنيق ليهوى في النار ، تلقاه جبريل عليه السلام ، وقال له :
الك حاجة ؟ فقال : أما اليك فلا .

وقد وقع منها أشياء للصديقين فلجؤوا إلى الله جل وعز فيمما
نابهم ، قطعوا الوسائل بينهم وبينه ، فكفاهم مهمتهم ، ودفع عنهم
محذورهم .

روى : أن « الجنيد » سار ذات ليلة في رفقة حفيلة . وإذا هو قد سقط
في بئر ، فهم أن يستدعى الخلق ليعينوه على الخروج من تلك البئر ،
فذكر العقد الذي بينه وبين الله جل وعز ألا يفوض أمره إلا إليه ، فامسك
عن ذلك . فإذا بحيوان حسن قد دل ذراعيه في البئر ، فتناول الجنيد ،
واستمسك بتلك الذراع ، فاستقل به ذلك الحيوان وأخرجه من تلك البئر .
فإذا ذلك الحيوان أسد ضار . وإذا قائل يقول : نجيناك من التلف
بالتلف .

وقال رسول الله ﷺ : « لو توكلتم على الله حق توكله ، لرزقكم كما
ترزق الطير ، تغدوا خماسا ، وتروح بطانا » .

وإذا تحقق المؤمنون أن الله جل وعز خالق العباد ورازقهم ، وعلى
أن أرزاقهم لا تنقطع إلا بانقطاع أعمارهم ، كان الآخري بهم أن يفوضوا
أمورهم إليه ، لأنه كما خلقهم ، فقد تحقق خلقه لهم ، فكذلك أيضا
يرزقهم إذ لا تستمر حياة دون الرزق .

ذكر أن عيسى - صلى الله عليه وسلم - كان الله قد أذن له
أن يخلق من الطين كهيئة الطير ، فينفخ فيه فيكون طيرا بأذن الله .
لكنه كان يموت ذلك الطائر عند طيرانه ، ولا تستمر حياته . وإنما كان الأمر
كذلك لأن عيسى عليه السلام كان جعل إليه أن يخلق ، ولم يجعل له
أن يرزق .

قال الإمام أبوالمعالى : « القوي معناه : القادر . وفي معناه
المتين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القادر هو الذى يوجد بعد
العدم ، ويخترع أشياء من لاشيء . فذلك القوى والمتين . والقدرة
لا تتعلق بمتعلقها الا فى حال الحدوث . وأما حال البقاء فى الباقيات
منها ، فلا تعلق للقدرة بها ، لأن الوجود قد حصل ، فاستغنى بحصوله
عن تعلق القدرة به .

قال الإمام أبوالمعالى : « الولى معناه : الناصر . وقيل
معناه : المتولى أمر الخلائق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تقول هذا ولى بين
الولاية ، يريدون النصرة . ووال بين الولاية . أى متولى مصلحة رعيته ،
والبارى - جل وعز - له الولاية . اذا كانت له النصرة . وله تولى
[الخلائق] اذا لا خالق لهم ولا رازق سواهم . واذا صرف الولى الى
الناصر ، فان ذلك يرجع الى الفعل أو الى القدرة على الفعل وكذلك اذا
صرف الى تولى أمر الخلائق ، اجتمع أن يرجع الى الفعل أو الى القدرة
على الفعل .

قال الإمام أبوالمعالى : « الحميد ومعناه : المحمود ،
وحقيقة الحمد الثناء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز حميد بمعنى

محمود ، وحميد بمعنى حامد . فكونه حميد بمعنى حامد هو ثناؤه على نفسه في أزله بصفاته الحسنی وأسمائه العليا . وهذا أيضا محمود لنفسه بكلامه القديم . وهو أيضا حامد لأوليائه وأنبيائه . وهو جل وعز محمود لعباده ، لأنهم يثنون عليه بما علمهم من أسمائه ، وعرفهم به من صفاته .



قال الإمام أبو المعالي : « المحصر معناه : العالم المحيط

بالمعلومات . وقيل معناه القادر . والوجهان ظاهران في اللغة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المحصى بمعنى العالم لا اشكال

فيه ، لأن الإحصاء هو الحصر ، والحاصر لعدد عالم به . وكذلك أيضا معنى القدرة ظاهر فيه ، لأن الشيء لا يحصر ، ولا يجمع إلا بالقدرة عليه . وقد يحتمل أن يرجع الاسم الى الكلام ، لأن المحصى لعدد ، مخبر عن مبلغ ما أحصاه .



قال الإمام أبو المعالي : « المبدئ المعيد المحيى المميت

الحى . لاختفاء بمعانيهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المبدئ يدل على إيجاد فعل سبقه

عدم . والمعيد ينبئ عن وجودين وعدمين . فالعدم الأول هو السابق لوجوده الأول ، والعدم الثانى هو المتقرر بعد الوجود . فلا بد من المعادين من تقدير وجودين وعدمين ، والألم يتحقق أن يكون معادا . والمحيى المميت هو خالق الحياة وخالق الموت .

والموت والحياء عرضان موجودان ، يدلك على وجودهما من الشرع : قوله تعالى : « الذي خلق الموت » [الملك ٢] والمخلوق موجود . ولا احتفال بقول من يقول : أن الموت عدم الحياة ، إذ ليس قائل ذلك بأبعد حال ، ممن يقول : الحياة عدم الموت . ويجر مساقه الى ابطال الاعراض . وقد تقدم وتقرر : أن الجوهر لا يخلو عن عرض من الاعراض أو عن ضده . وقولهم هذا يخرج عن ذلك الأصل . لأن الميت عندهم عدمت منه الحياة . ولم يبق عرض آخر يقوم به . وقد معنى بطلان من قال ذلك .

قال الإمام أبوالمعالى : « القيوم معناه : مدبر الخلائق فى الحال والمآل . وهو من صفات الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القيام بالأمر فى معنى التدبير له مشهور فى اللغة . تقول فلان يقوم بأمر أهله ، إذا أصلح شأنهم . قال الله تعالى : « الرجال قوامون على النساء » [النساء ٣٤] وقال عز من قائل : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » [الروم ٢٥] لأنه - جل وعلا - يعد صحة الوجود لها ، بإيجاده الاعراض التى هى شرط فى استمرار بقائها . فبان أنه من صفة الأفعال .

قال الإمام أبوالمعالى : « الواجد معناه الغنى من الوجد . قال الله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » [الطلاق ٦]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم معنى الغنى وتفسيره وبيانه . ويحتمل أن يكون الواجد هو العالم بالخفيات الذى لا تطل

عنه . لأن المظل لايله مثلاً لا يعلمها ، فاذا وجدها علمها . فيكون البارئ
تعالى واجدا لهذا المعنى ، لأنه لا يعزب عنه شيء .

قال الإمام أبو المعالي : « الواحد معناه : المتوحد المتعالى

عن الانقسام . وقيل : معناه الذى لا مثل له »

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : لا يصح اعتقاد التوحيد للمجسمة

لأنهم لم ينزهوا بارئهم عن الانقسام . ولا معنى للوحدانية الا أنه الذى
لا ينقسم . ولذلك لم يكن الواحد عددا ، اذ العدد نوع من أنواع الكم ،
والكم هو الذى يتفكر جميعه بجزء منه ، فكذلك لا تصح الوحدانية الا لمن
نفى عن الله جل وعز المثل والصورة . والمشبهة لا يصح منهم التوحيد .
ومن معانى الواحد : أنه الذى تلجأ اليه فى النوازل ويصمد اليه فى
النوائب . يقال : أنت واحدى ، أى الذى ألجأ اليه . وهذا لا يصح الا لأهل
السنة الذين يعلمون أن الله جل وعز خالق أفعالهم ، وموجد أعمالهم .
وأنهم لا يوجدون شيئا من ذلك ، فيحملهم هذا الاعتقاد على أن يفوضوا
أمورهم الى الله تعالى . وأما القدرى الزاعم أنه محدث لأفعاله ، فان
معتقده يبعده عن تفويض الأمر الى الله جل وعز ، لأنهم لا يفوضون
الأمور الى من ليس فاعلا لها .

قال الإمام أبو المعالي : « الصمد قيل : هو السيد . وقيل فى

السيد : أنه المالك . وقيل : أنه الحليم ، وفسر ابن عباس قوله تعالى فى
صفة يحيى عليه السلام : « وسيدا وحصورا » [آل عمران ٣٩] قال
معناه : حليما . وقيل : الصمد الذى يصمد اليه فى الحوائج . وقيل :
الصمد الذى لا جوف له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من زعم أن الصمد هو السيد ،

يحتج في ذلك بقول الشاعر - أنشده يعقوب - :

ألا بكر النادى (١) بخيرى بنى أمد .

بعمرو بن مسعود ، وبالسيد الصمد .

وفى ضمن كونه سيدا كونه حليما ، لأن السيادة لا تقم لمن لا يحكم
غضبه ، ولا لمن تسلط على الناس حفيظته . وكذلك فى ضمنه كونه مصمودا
إليه فى الحوائج . وأما وقوع السيد فى معنى المالك ، فانه مشهور .
ونقول للمملوك اذا سأله عن مالكه : أين سيدك ؟ ووقوع الصمد على الذى
لا جوف له مذكورا أيضا . فالبارى جل وعز يستحق هذا الاسم من هذه
الجهات كلها ، لأنه المالك لجميع المخلوقات . وهو الخليم الذى لا يسقر له
عصيان العصاة ولا تستعجله العقوبة اذا تاب المذنبون وهو الذى يصعد
إليه فى الحاجات ، أى يقصد ، لأن من علم أنه الفاعل على الإطلاق ،
ولا فاعل سواه ، ينزل حاجاته به جل وعز ، لعلمه أنه قادر عليها
ولا يقدر عليها سواه . وكذلك انتفاء الجوف عنه واجب ، لأنه جل وعز
واحد . والواحد لا ينقسم . قال الله تعالى : « قل : هو الله أحد ، الله
الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد »

بدأ بوحدانيته ، ثم تلاها بصمديته ، لأن الوحدانية اذا ثبتت وجبت
الصمدية . ثم ذكر جل وعز أنه لم يلد ولم يولد ، لأن الولادة انما جاءت
فى أشخاص النوع ، من حيث حصلت المادة ، والمادة منتفية عن الله
جل وعز فانتفى عنه أن يلد . ألا ترى أن النوع واحد من جهات النوعية ،
وانما تكثرت اشخاص النوع بالمادة .

واستحال على البارى جل وعز أن يولد من جهتين :

(١) الناعى فى كتاب أساس التقديس للرازى .

أحدهما : الجهة التي استحال عليه بها أن يلد . وهي المادة التي ذكرناها . والجهة الثانية : أن المولود مسبوق بوالد . وانتفاء الأوليّة عن الله تعالى ، يحيل كونه مولوداً .

وكذلك يستحيل عليه مماثلة الخلق ، لأن سائر الخلق ، محدثون ، مفتتح وجودهم ، محال للحوادث . وكل ذلك مستحيل في جلال الله تعالى وعظمته .

قال الإمام أبوالمعالى : « القادر المقتدر المقدم المؤخر الأول الآخر مفهومه الظاهر والمعنى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القدرة والافتقار هي الصفة التي توجد بها الموجودات الحادثة ، والمقدم والمؤخر راجعان الى فعل الله جل وعز على حسب ارادته ، لأن الارادة هي التي تخصص بها المتخصصات ، فما تقدم منها ، فانما تقدم لتخصيص الارادة له بالتقدم ، وما تأخر فانما تأخر بتعلق الارادة بتأخره . والاول معناه : السابق للموجودات الحادثات . فوجوب الوجود له جل وعز ، يوجب كونه أولاً وآخراً ، اذ الواجب الوجود يستحيل عليه العدم .

قال الإمام أبوالمعالى : « الظاهر الباطن معناه : القاهر من قولهم : ظهر فلان على فلان . وقيل : معناه المعلوم بالأدلة القاطعة والباطن : قيل هو المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها في أبصارهم ، وقيل : هو العالم بخفيات الأمور . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « وقوع ظهور في اللغة بمعنى قهر

وغلب : مشهور . قال الله تعالى : « فما استطاعوا أن يظهروه ، وما استطاعوا له نقبا » [الكهف ٩٧] معناه : لم يستطيعوا أن يغلّبوه ويظهروه . ولكن حمل هذا الاسم على أنه معلوم بالأدلة القاطعة أولى ، لأنه قرن بالباطن . والباطن تبعد مقابله للظاهر . والبارئ جل وعز لما خلق المخلوقات وأبدعها وكفرها . وكان الجوهر الفرد والعرض الواحد يستقلان بالتوصيل إلى العلم به ، فلما كثر الأدلة وعدد البراهين ، كان العلم به ظاهرا .

ويسمى جل وعلا باطنا لأحد وجهين :

أحدهما : ما ذكره « الامام » من أنه محتجب عن خلقه بموانع أبدعها في أبصارهم ، بأنه جل وعلا موجود ، ووجوده تجوز رؤيته . لكن البارئ تعالى خلق في أبصار العباد موانع مضادة للإدراك له . فلم يدركوه جل جلاله . ولهذا تمدح جل وعز فقال : « لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣]

[والثاني :] وقد يرجع هذا الاسم إلى علم الله جل وعز بالخفيات كما ذكر « الامام » أيضا . والخفاء في العلم ليس يرجع إلى ذاته ، لأن العلم في نفسه جلاء وانكشاف . وإنما يرجع الخفاء إلى بعده عن العلم الضروري بمراتب كثيرة في حقنا . فيكون خفيا لاحتياجنا إلى فكرة كبيرة تنسحب على تلك الرتب . فالخفاء إذا أطلق في العلم فائما يراد به هذا النحو الذي ذكرناه . وهو مختص بنا . والبارئ جل وعز منزّه عن ذلك . وقد يحتمل أن يرجع الباطن إلى خفائه جل وعز عن الجاهليين به . وهو جل وعز ظاهر في حق العالمين ، باطن في حق الجاهليين به .

قال الإمام أبو المعالي : « البر معناه : خالق البر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: « والبرهي الطاعات . والباري جل وعز هو الذي خلقها للمطيعين . وهو - جل وعلا - بر بخلقه لها . »
* * *

قال الإمام أبو المعالي: « التواب الذي يرجع انعامه على من حل وعقد أسراره من المذنبين ، ورجع إلى التزام الطاعات . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: « التوبة : الرجوع . والعبد [إذا] تاب عما سلف من ذنبه ، وقيل الله توبته سمي الله جل وعز بقبول توبته . لأن العبد حين رجع إلى الله بالندم ، رجع الله تعالى إليه بقبول التوبة . »
* * *

قال الإمام أبو المعالي: « المقسط : العادل . يقال : أقسط إذا عدل : قال الله تعالى: « وأقسطوا إن الله يحب المقسطين » [الحجرات ٩] وقسط إذا جار . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: « قال الله تعالى: « وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً » [الجن ١٥] والهمزة في أقسط همزة السلب ، وإذا سلب الجور ثبت العدل . والباري جل وعز عادل في أحكامه ، لأنه متصرف فيما يملك . والمتصرف فيما يملك عدل . والباري جل وعز إذا حكم على عباده يوم القيامة أخذهم بأعمالهم ، وقررهم على سيئاتهم وحسناتهم ، حتى يعملوا ويتحققوا بأنه لم يظلمهم فتيلًا . وهو جل وعز العادل في خلقه حين خلق العالم على أتم هيئات الاتقان والاحكام . قال الله تعالى: « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر ، هل ترى من فطور » [الملك ٣]

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « النور معناه الهادى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان النور قد أجرى الله العادة

بأن تدرك الإدركات بوساطته ، فإذا كانت المرئيات فى ظلمة ، لم
تدرك فى جري العادة . وإذا كانت فى النور رأيت . فكان النور هاد
إليها . والبارى جل وعز هو الهادى على الإطلاق ، لأنه خلق العقول
التي يتميز بها الإنسان عن غيره . وهدى أيضا الحيوان غير الناطق إلى
مصالحه ومعاشه . ثم هدى الخلائق بإرسال الرسل إليهم ليعرفهم
شرائعهم ويميز لهم مللهم التي يسعدون بها فى الدنيا والآخرة .

قال الإمام أبوالمعالى : « البديع . قيل : هو المبدع .

وقيل : هو الذى لا نظير له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا كان البديع بمعنى المبدع ،

لم يخف رجوعه إلى الفعل ، أو إلى القدرة على الفعل . وإذا أريد
به الذى لا نظير له فهو راجع إلى التنزيه والنفى .

قال الإمام أبوالمعالى : « الرشيد . قيل : هو المرشد :

وقيل هو العالم . وقيل : هو المتعالى عن الدنيات وسمات النقص »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا كان الرشيد بمعنى المرشد ،

أمكن صرفه إلى خلق الرشاد فيكون من صفات الأفعال ، ويمكن حمله
على القدرة على الفعل ، ويحتمل أن يرجع إلى الكلام ، لأن إرشاد الله

العباد هو بارسال الله الرسل اليهم بالشرائع . والشرائع راجعة الى كلام الله جل وعز ، ويحتمل أن يرجع الى خلق أصوات النبي . فيكون من صفات الأفعال . وإذا صرف الى العالم كذلك ، لأن الرشاد في حقنا انما يكون لمن علم صواب الأمور وسدادها ، وإذا صرف الى تعالى عن الدنيات وسمات النقص ، فانه بين أيضا ، لأن غير الرشاد ناقص . قال الله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » [هود ٩٧]

قال الإمام أبوالمعالى : « الصبور معناه الحليم . وقد سبق تفسيره »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصبر في حقنا ألم ، ولهذا عظم الثواب عليه . قال الله تعالى : « انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » [الزمر ١٠] فلا يجوز أن يحمل الاسم على ظاهره . ولا بد من صرفه الى معنى العلم . وقد سبق تفسيره .

فصل

في

اليدين والعينين والوجه

قال الإمام أبوالمعالى : « ذهب بعض أئمتنا : الى أن اليدين

والعينين والوجه ، صفات ثابتة للرب - تعالى - والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حمل هذه الألفاظ على المحمل الآخر أولى وأحق وأصح . لأن الباري جل وعز لا يتصف إلا بصفة تجب له فالقدرة واجبة لله جل وعز إذ بها توجد الموجودات وتحدث الحادثات ، وكذلك الوجود واجب له جل وعز إذ لا تثبت الالهية ، إلا لمن ثبت له الوجود وكذلك البصر واجب لله تعالى لاستحالة ضده عليه . على ما سبق .
وأما التحكم باثبات صفات لا تعلم إلا من طريق السمع ولا مجال للعقل في اثباتها ، فامر بعيد لا وجه له . لأن الشرع جائز . وما ترتب على الشرع فهو أيضا جائز . وتطرق الجواز الى صفات الله تعالى القائمة بذاته محال . لأن الجائز مفتقر الى مخصص والقديم متنزه عن المخصص .



قال الإمام أبو المعالي : « ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار الى أنها زائدة على الذات ، عليه دلالات العقول واستدل بقوله تعالى في توبيخ إبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ؟ استكبرت [ص ٣٥] قالوا : ولا وجه لحمل اليدين على القدرة . إذ جملة المبتدعات مخترعة بالقدرة . ففي الجهل على ذلك إبطال فائدة التخصيص . وهذا غير سديد . فان العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة أو يكون القادر قادرا ، فلا وجه لاعتقاد وقوع آدم عليه السلام بغير القدرة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب بحكمة لغتها تأتي الى الألفاظ التي صورت بصور ، ووضعت لمعنى من المعانى هي غاياتها والمراد منها ، فتجعل الصورة عبارة عن الغاية . وهذا من براعة كلامها .
إلا ترى أن الأسد له صورة وهيئة . وغايته : الاقدام والجرأة . فإذا قلنا في الرجل الشجاع : أنه أسد . فإنا لم نخلع عليه صورته الظاهرة ،

وانما خلعنا عليه صورته الباطنة . وكانا حين قلنا : هذا اسد . قلنا :
هذا مقدم . كذلك اليد لها صورة ظاهرة ، وترتيب مخصوص . وغايتها :
انما هي التصرف بها والبطش ، حتى قال بعض الناس : ان اليد آلة
الآت من حيث كانت مستعملة لكل آلة . وعبر الشرع عن القدرة لليد .
وقول الامام : ان العقول قضت ببدائها ان الخلق لا يقع الا بالقدرة ،
او يكون القادر اراد بهذا الجمع بين آراء الاسلام . فان اهل السنة
المثبتين للصفات ، يقولون : ان الخلق لا يقع الا بالقدرة . والمعتزلة
النافون للصفات يقولون : ان الخلق يقع بكون القادر قادرا . ولا يصح
ابدا ان يقع الخلق على طريقة ثالثة لها بين الطريقتين . الا ترى
انا لو فرضنا الحياة مجردا مقتضية وقوع الخلق لما صح ذلك ، لان الحياة
ليست من المعانى المتعلقة بمتعلق ، كالعلم المتعلق بمعلومه ، والقدرة
المتعلقة بمقدورها ، والارادة المتعلقة بمرادها . وكذلك سائر الصفات .
فلما لم يصح فى الحياة التعلق لم يصح ان يقع بها الخلق .

وكذلك لو قدرنا كون المخلوق مخلوقا بالعلم ، لم يصح ذلك لان
الخلق تأثير والعلم غير مؤثر . ويدلك على ان العلم غير مؤثر : تعلقه
بالواجب والجائز والمستحيل ، كتعلقه بوجود البارئ جل وعز او بصفاته
القديمة ، وتعلقه بالمستحيلات المعدومة ، التى لا وجود لها . ففي ذلك
اقوى دليل على ان العلم غير مؤثر . وكذلك الارادة ليس تأثير فى
المراد . وانما لها تخصيصها له بالهيئة والوقت . ولا يعقل فى الصفات
صفة تؤثر فى المخلوق ، الا القدرة . فمن ادعى مؤثرا غير القدرة ،
فقد جاء بما لا يعقل .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يوضح ما قلناه : ان آدم
ﷺ ما استحق ان يسجد له بما خصص به من الخلق باليدين . وذلك
متفق عليه مقتضى به ، فى موجب العقل . وانما لزم السجود اتباعا

لأمر الله تعالى فاذن وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له ، لأنه خلق باليدين • وظاهر الآية يقتضى اقتضاء السجود لاختصاص آدم عليه السلام بما تضمنته الآية • فالظاهر متروك اذن والعقل قاض بأن الذى يقع به الخلق القدرة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : السجود قضية من قضايا التكليف • والتكليف كله راجع الى كلام الله ، أمره ونهييه ، وخبره بمعنى أمره ونهييه • فلا يكون التكليف الا بالكلام • خاصة • ولو كان السجود للمخلق باليدين كما زعم الزاعم ، لوجب السجود للتوراة وللجنة • اذ قد ورد فى الأمر : « أن الله خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس الجنة بيده » فلما لم تستحق التوراة ولا الجنة بأن يسجد لهما مع أنهما مخلوقتان بيد الله تعالى - كما جاء فى الأمر - فكذلك لم يستحق آدم عليه السلام أن يسجد له ، لأنه خلق باليد • وانما استحق أن يسجد له بأمر الله جل وعز بأن يسجدوا له • واذا كانت الارادة لا حكم لها فى التكليف ، فأحرى وأولى أن تكون للقدرة حكم فى التكليف •

قال الإمام أبو المعالى : « ثم لا يبعد فى تكريم بعض العباد فى التخصيص بالذكر • ونظائر ذلك فى كتاب الله تعالى كثيرة • فانه عز اسمه - اضاف الكعبة الى نفسه ، ولا اختصاص لها بذلك • و اضاف المؤمنين بصفة العبودية الى نفسه • والاضافة تنقسم الى اضافة ملك ، و اضافة صفة ، و اضافة تشريف »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ثبت بالعقل أن المخلوقات لاتقع الا بالقدرة ، وأن اليدين فى الآية عبارة عن القدرة • فكل مخلوق مقدور بالقدرة القديمة ، لكن الله جل وعز خصص آدم وشرفه بالذكر

من المخلوقات ما يشاركه في الخلق ، كما خصص جل وعلا الكعبة بالاضافة الى نفسه ، في قول اجماع المسلمين : « الكعبة بيت الله » ونحن نعلم أن كل مخلوق ملك لله جل وعز . وكذلك خصص تعالى ناقة صالح بالاضافة اليه في قوله تعالى : « ناقة الله وسقياها » [الشمس ١٣] مع أنها لاتختص بالملك من سائر المملوكات ، كما أنها لاتختص بالخلق من سائر المخلوقات . وأما قوله تعالى : « عينا يشرب بها عباد الله » [الانسان ٦] « عباد » يحتمل أن يكون جمع عبد كشهب وشهاب ، فتكون اضافتهم الى الله تعالى اضافة تشريف ، ويحتمل أن يكون « عباد » جمع عابد كنائم ونيام وراع ورعاء ، فيكون اضافتهم الى الله تعالى اضافة اسم الفاعل الى المفعول ، لانهم عبدوا الله .

وكذلك روح عيسى عليه السلام وهو خلق لله جل وعز كما أن سائر أرواح الخلائق خلق له ، ثم اضافته الى نفسه تشريفا لعيسى - على نبينا وعليه السلام - في قوله : « فنفخنا فيها من روحنا » [الانبياء ٩١] واطافة الصفة التي ذكرها الامام رضى الله عنه : صلاة الاولى ومسجد الجامع وريح الدبور وريح الجنوب ، لانهم جعلوا هذه الصفات أسماء ، وأضافوا اليها الموصوف . واطافة الملك هي . قولك غلام زيد ومال عمرو ، خصصت ذلك المال . وذلك باضافته الى المذكورين . واطافة الشريف هو ما سبق ذكره . والذي يجمعه أن يكون الاسم الاول مشتركا مع غيره باضافته الى الاسم الثانى ، ثم يفردون سائر ماتقدم .

قال الإمام أبوالمعالى : « فأما الآية المشتملة على ذكر

العين فمزالة الظاهر اتفاقا . وكذلك في قوله تعالى في الانبياء عن سفينه نوح : « تجرى باعيننا » [القمر ٢٤] ولم يثبت أحد من المسلمين أعينا لله تعالى . فالمعنى بالآية أنها تجرى وهى منا بالمكان المحسوط بالكلاءة والحفظ والرعاية ، يقال : أن فلانا مرأى من الملك ومسمع ،

إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكفله رعايته . وقيل : المراد بالاعين
في هذه الآية الاعين التي انفجرت من الأرض . وأضيفت إلى الله تعالى
ملكا . وهذا بعيد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت العين موضوعة على
هيئة وصورة . وكان غايتها الإدراك بها ، عبر عن الإدراك الذي هو
الغاية بالصورة ، حتى يعقله العاملون ويفهمه الثابتون في العلم
والراسخون ، هذا أن حملنا العين على الإدراك الذي هو الغاية ، وأن
حملنا العين على المتفجرة من الأرض . وهي المذكورة في قوله
تعالى : « وفجرنا الأرض عيونا » [القمر ١٢] فالأشكال مرتفع فيها .



قال الإمام أبو المعالي : « وأما قوله تعالى : « ويبقى وجه
ربك » فلا وجه - لحمل الوجه على صفة ، إذ لا تختص بالبقاء بعد
فناء الخلق صفة لله تعالى ، بل هو الباقي بصفاته الباقية الواجبة .
فالأظهر حمل الوجه على الوجود . وقيل : المراد بالوجه الجهة التي
يراد بها التقرب إلى الله تعالى . يقال : فعلت ذلك لوجه الله معناه ،
معناه لجهة امتثال أمر الله تعالى . فالمعنى بالآية : أن كل ما لم يرد به
به وجه الله تعالى محيط »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تعظم العظيم فتكفي عن
اسمه . يقولون للسيد : كرم الله خضرتك . نومزادهم أكرمك الله . ولهذا
أوضحت الكناية صوبا لذكر الاسم ، فيقولون : أبو القاسم . إذا أرادوا
محمدا . وأبو بكر إذا أرادوا عتيقا . وأبو حفص إذا أرادوا عميرا .
وأبو عمرو إذا أرادوا عثمان . وأبو الحسن إذا أرادوا عليا . كل ذلك
تشریف لاسمه أن يذكر .

فعلى هذا يكون هذا الوجه قد قصد ما لآتيان به ميزته الذات على
 الذكر . والمعنى : ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام . وهو كمي
 قال الامام : ان البقاء لا يختص بصفة من صفات الله تعالى دون سائر
 صفاته . واذا حمل على الوجود يضمن الوجود الذات وسائر الصفات .
 وقد يحسن كما قال ان يكون ان يحمل الوجه على الجهة التي يتقرب
 بها الى الله جل وعز ، لان الاعمال الصالحة وان كانت اعراضا ، لا تبقى
 زمانين ، فان ما ادخر الله جل وعز من الثواب للمتقرب ، باق . وقد
 قال تعالى : « والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا » [الكهف ٤٦]
 فسر ذلك بانه قول المكلف : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله ،
 والله اكبر . وهى لا توجد الا زمان النطق بها . فاذا انقضى النطق بها ،
 عدمت . لكن البقاء راجع الى ثوابها واجرها .



قال الإمام أبو المعالي : « ومن سلك من أصحابنا نحو
 اثبات الصفات بظواهر هذه الآيات ، ألزمه سوق كلامه أن يجعل
 الاستواء والمجئ والجنب من الصفات ، تمسكا بالظواهر ، وان
 ساغ تاويلها فيما يتفق عليه ، لم يبعد أيضا طريق التاويل فيما
 ذكرناه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع المتشابهات في كتاب الله
 العزيز ابتلاء من الله جل وعز واختبار ، ليعلى بمعرفتها درجات
 الراسخين في العلم ، وان زل فيها الجهلاء . ولانكر ذلك فقد قال
 تعالى : « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » [البقرة ٢٦] ومما يـُـدل
 على أن هذا ابتلاء واختبار : أن الآية الواردة في تنزيه الباري جل وعز
 عن مماثلة سائر الموجودات وقع فيها التشابه . وهو قوله تعالى : « ليس
 كمثله شيء » [الشورى ١١] لانا لو تركنا وظاهر هذه الآية ، أدى ذلك

الى اثبات المثل لله . والله جل وعز متعال عن مماثلة الاشياء . فالعلماء علموا أن الكاف في قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » زائدة حتى يكون التقدير ليس بمثله شيء . وهو الغرض المقصود فإذا وردت هذه الظواهر المشكلة التي يظهر منها بادية بدء ، التجسيم ومشابهة الاجسام ، فحق على كل مسلم ألا يعتقد مايدل على ذلك الظاهر ، ثم يختلف بعد ذلك هل يحمل على تاويل أم يسلم عليها لله جل وعز ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « وكنا على الاضراب عن الظواهر ، فإذا عرض ، فستشير الى جمل منها فى الكتاب والسنة . وقد صرح بالاسترواح اليها الحشوية الرعاع المجسمة .

فمما يسال عنه قوله تعالى : « الله نور السموات والارض » [النور ٣٥] قيل : معناه الله هادى اهل السموات والارض . ولا يستجيز منتقم الى الاسلام القول بأن نور السموات والارض هو الاله . والمقصود من الآية : ضرب الامثال . فهى بذلك على الاجمال . وقد نطق بما قلناه : سياق الآية . فانه عز من قائل ، قال : ويضرب الله الامثال للناس » [النور ٣٥]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدم تقدم أن النور جعله الله جل وعز بحكم العادة طريقا الى ادراك المدركات . الا ترى أن الحاصل فى ظلام لا يدرك ما كان يدركه الكائن فى ضياء . وذلك بحكم العادة . فلما كان النور طريقا الى الادراك وكان الادراك طريقا الى العلم ، عرفنا الله جل وعز أن هدايته لنا بتعريفه لنا المعلومات المحققة بمنزلة النور الموصل الى ادراك المدركات . وأما اعتقاد أنوار الارض لها ، فذلك قول المجوس ، المانوية الذين يرون أن النور هو فاعل الخير ، وأن

الظلام هو فاعل الشر ، وكيف يعتقد مسلم أن النور هو الاله . وهو جسم هوائي والبارى جل وعز يستحيل عليه صفات الاجسام ؟ ثم ان الآية كما ذكر الامام المقصود بها ضرب الامثال ، فكأنه جل وعز قال : مثل هداية الله جل وعز مثل النور الهادي لكم الى مدركاتكم ، وقوله عز من قائل : « ويضرب الله الامثال للناس » [النور ٣٥]

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يسأل عنه قوله تعالى : « يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله » [الزمر ٥٦] ولا يلتبس معنى هذه الآية الا على غر غبي . اذ لا يتجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة ، مع ذكر التفريط . فلا وجه الا حمل الوجه على جهات امر الله تعالى وماخذها . وقد يراد بالجنب الجنب والذرا يقال فلان محتوش برعاية فلان ، لئذ الى جنبه ، عائد بجنابه . وليس ما ذكرناه من مضارب التأويل بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذى اضيف التفريط اليه على الجارحة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لا اشكال فيه . واحسن وجه قيل في تأويل الآية : أن المراد بها : يا حسرتا على ما فرطت في مجانية امر الله . وجيء بالجنب الذى هو اسم ووضعه موضع المصدر ، كما يضعون العطاء موضع الاعطاء . كما قال الراعى :

أكفرا بعد [رد] الموت عنى
وبعد عطائك المائة الرتاها ؟

ومن كلام العرب : عجبت من ذهن زيد لحيته - بالضم - وأعماله في اللحية . وهو اسم كما يعمل المصدر .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يسأل عنه قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق » [القلم ٢٢] فالمعنى بالآية الانباء عن احوال

٣٥٦

القيامه وصعوبة أحوالها وما يدفع اليه المجرمون من إنكالهم وإذا جد
الأمر في الحرب ، واستعرت الصدور بالغيظ ، وحدثت الأعين بالبغيضاء ،
وشمخت الأنوف ، والتحمت المصارع ، قيل : قد قامت الحرب على
ساقها ، ولا ينتحل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من بدائع كلام العرب وضع
اسم الغاية على ذى الغاية . فالمجد فى أمره يشمر له ويكشف عن ساقه .
ومن لم يفعل ذلك لم يعد مجدا ، ولاسمى حازما . قال الشاعر :
أوردها سعد وسعد مشتمل

ياسعد لا ترو هذه الابل (١)

فلما كان كشف الساق مبدءا للجذ والنهوض فى الأمر ، خلع على
الغاية اسم المبدء . وقيل : كشف عن ساقه . والمراد بذلك : انه جد فى
أمره ونهض فيه .

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يسأل عنه قوله تعالى :
« وجاء ربك والملك صفا صفا » [الفجر ٢٢] وكذلك قوله تعالى :
« هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة »
[البقرة ٢١] وليس المعنى بالمجئ الانتقال والزوال - تعالى الله عن
ذلك - إنما المعنى بقوله : « وجاء ربك » أى جاء أمر ربك وقضائه
الفصل وحكمه العدل . ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذى الأمر
فى ارادة تعظيم ، اذ يقال : إذا جاء الأمير بطل من سواه . وليس
الغرض انتقاله بل المراد اتصال نواقده وأموره وزواجره ، وإذا كان للتأويل

(١) ما هكذا يأسعد - تورد الابل : فى بعض الكتب .

مجال رحب ، وللامكان مجرد سهب ، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضى
تثبت دلالة الحدث

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم تنزه البارئ جل وعز
عن صفات الحوادث بوجوب وجوده ، وثبوت قدمه يحيل ما يوجب
تحديثه . والمجى والانتقال اكوان تدل على حدث الاجسام التى قامت
بها . فاذا بطل حمل الآية على المجى والانتقال ، يطلب لها محمل
يسوغ حملها عليه . ومعنى قول الامام ان التقدير : وجاء امر ربك ،
يريد شأنه وما يقتضيه فى خلقه . وليس المراد به الأمر الذى هو من
الكلام ، لأن الأمر قديم وهو صفة ، فالانتقال عليه أشد استحالة من انتقال
الذات ، اذ يحيل انتقاله قدمه ، ويحيل انتقاله كونه صفة ، والصفة
لا تحمل الصفة . واذا كانوا يقولون : اذا جاء الأمير بطل من سواه ،
من غير أن يفرض هنالك انتقال الأمير ، ولا ينكر أيضا فرض ذلك فى
حق الله جل وعز .

قال الإمام أبو المعالي : « وما يجب الاعتناء به معارضة
الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها . حتى اذا سلكوا مسلك التأويل
عورضوا بذلك التأويل فيما فيه التنازع ، فمما يعارضون به : قوله
تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » [الحديد ٤] فان راموا اجراء ذلك
على الظاهر ، حلوا عقد اصرارهم فى حمل الاستواء على العرش
على الكون عليه ، والتزموا فضائح لا يبيوع بها عاقل . وان حملوا قوله
تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » وقوله : « ما يكون من نجوى
ثلاثة ، الا هو رابعهم » [الحديد ٧] على الاحاطة بخفيات الأمور ،
فقد سوغوا التأويل . وهذا القدر فى ظواهر القرآن كاف »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معارضتهم بهذه الآية تسكتهم

وتفحمهم ، لأنهم ان زعموا أن هذه الآية محمولة على ظاهرها منعهم ذلك بانه على العرش ، اذ يستحيل كون الشيء في مكانين . وهو محال .
واذا لم يكن بدلهم من تاويل هذه الآية ، فلا يصح منهم انكار تاويل غيرها .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما الأحاديث التي تمسكوا بها

فأحاد ، لا تنفي الى العلم . ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا . ولكننا نؤمى الى تاويل ما دون منها في الصحيح »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ينبغي للعالم أن لا يسرع الى

تاويل كل حديث يردده لأنه اذا سارع الى تاويله أوهم أن الحديث صحيح . فمن حقه أن يتوقف حتى يعرف هل دونه المشترطون للصحة أم لم يدونوه ؟ وهذا الشرع القويم بما شاء الله جل وعز من حفظه وأراد عزة قدرته من بقاءه واستمراره ، حرسه عن كل آفة تطرأ وحماه عن كل حادثة تتوقع .

فمن الاعتناء به أن الله جل وعز لما بعث محمدا صلوات الله عليه الى الأسود والأحمر والعربي والعجمي ، وشاء الله تبارك وتعالى وحكم أن يدخل كثير من العجم فيه . ودخل فيه الفرس . وكان سلمان رضى الله عنه سابقهم . ودخل فيه الروم . وكان صهيب رضى الله عنه سابقهم . سوى ما دخل فيه من الترك والديلم والخزر والصقلب والبربر ، وغير ذلك من الأجيال والأمم ، فكان دخولهم في الدين عائدا على لسان العرب بالفساد ، وقاضيا عليه بالتحريف . فأقام جل وعز رجالا ليحرموا الدين ويتكلفوا بحفظ اللسان ويقننوا قانونا يجرى عليه سائر كلام

العرب . وكان ذلك من صدق الوعد الذي وعده الله تعالى في قوله :
« انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » [الحجر ٩]

كذلك طرأ في الشرع رجال غير حافظين للحديث ولا متفتين له ،
وربما كان بينهم من يخلق الحديث على رسول الله ﷺ ، اجتراء على
الله جل وعز وتقحما على الوعيد الوارد عظم رسول الله ﷺ في تبوء النار
لمن فعل ذلك .

فقيض الله عز وجل . رجالا ميزوا بين العدل والثقة ، وبين غير
العدل ليتميز العدل والثقة من غيره .

كذلك كان الأمر في أول الاسلام يذودون عن الدين ويردون أهل
البدع بالعذاب الشديد والعقاب الأليم .

فلما كانت أيام بني العباس كانت البدعة في الملوك . وكان
« المأمون » يدعو الى القول بخلق القرآن فلما كانت عند الأئمة الذين
يردون أهل البدع ولم يمكن الخروج عليهم ، أقام الله رجالا يدافعون
عن الدين ويصرفون عن البدع ويجاهدون في الله حق جهاده . وهم
المتكلمون . فلم يزالوا يناضلون أهل الباطل ويدافعون فيه الزيف ، حتى
أظهر الله الدين وأكمل الشرع وأتمه . وهذا كله من الاعتناء الرباني
بهذا الشرع القويم والدين الحنيفي .

قال الإمام أبو المعالي : « فمنها حدث النزول وهو ما روى

عن النبي ﷺ أنه قال : « ينزل الله تعالى الى سماء الدنيا كل ليلة
جمعة . فيقول : هل من تائب فاتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟
هل من داع فأجيب له ؟ » الحديث . ولا وجه لجمال النزول على
التحول وتفريغ مكان وشغل غيره ، فان ذلك من صفات الأجسام ونعوت
الأجرام . وتحويل ذلك يؤدي الى طرفي نقيض . أحدهما : الحكم

بحدوث الاله • والثاني : القدح في الدليل على حدوث الاجسام •
فالوجه حمل النزول وان كان مضافا الى الله تعالى على نزول الملائكة
المقربين • وذلك سائغ غير بعيد • ونظير ذلك قوله تعالى : « انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله » [المائدة ٣٣] معناه انما جزاء السذيين
يحاربون اولياء الله • ولا يبعد حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
تخصيصا •

ومما يتجه في تاويل الحديث : أن يحمل النزول على اسباغ الله
نعماءه على عباده ، مع تماديهم في العدوان واصرارهم على العصيان
وذهو لهم في النياي عن تدبر آيات الله تعالى ، وتذكر ما هم بصدد من
امر الآخرة •

وقد يطلق النزول في حق الواحد منا على ارادة التواضع • فيقال :
نزل الملك عن كبريائه الى الدرجة الدنيا ، اذا حلم عن رعيته وانحط
عن سطوته مع تمكنه من تشديد الوطاة عليهم •

ومن الدليل على أن النزول ليس من شرطه الانتقال : اطلاق
النزول مضافا الى القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام • كما
« سبق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري وهو مالك الملوك وخالق
السموات والأرض كان حق عبيده أن لا يقدموا على سؤاله ، ولا يجترؤا
على استغفاره ، فما كان من كان واحد منهم من عصيانه ، لكنه جل وعلا
بسعة رحمته وانفساح امتنانه يجيب عبيده اذا سألوه ، ويغفر لهم اذا
استغفروه • فجعل الشرع النزول في حق الله جل وعز عبارة عن سعة
الرحمة وعظم الامتنان • ولولا ذلك لما اقدم العباد على سؤاله ولا اجتروا
عليه ، حتى يستغفروه من ذنب عصوا فيه أمره وارتكبوا نهيه • فكان
هذا سعة رحمته كالنزول في حق ملك من ملوك الدنيا عن مرتبة عالية
الى مرتبة أخفض منها •

وقد يحتمل النزول كما ذكر عبارة عن تنزيل الرحمة ، وتنزلها عبارة مجازية . لأن رحمة الله جل وعز إنما هي أعراض يخلقها من تصحيح العباد ومن أمراضهم وترفيهم ، عوضا من أتعابهم . ولكن عبر من حصول ذلك لهم بالتنزيل . وأما نزول القرآن فقد تقدم معناه . تلقى جبريل عليه السلام له . ثم تنزيل جبريل به . وجبريل جسم من الأجسام لا يستحيل النزول عليه .



قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يقع السؤال عنه ما يروى

عن النبي أنه قال : « إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنان في النعيم ، وأهل النار في الحميم ، وقالت : هل من مزيد ؟ فيضع الجبار قدمه في النار ، فتقول النار : قط قط » . وهذا مما رواه محمد بن اسماعيل البخاري في كتاب التفسير في المسند الصحيح . وللتأويل فيه أوسع مجال ، ويمكن أن يكون الجبار على متجبر من العباد هو في معلوم الله تعالى من أعتى العتاة . وقد ألهمت النار ترقبة ، فهي لاتزال تهتزيد ، حتى يستقر قدم ذلك الجبار فيها . فتقول النار عند ذلك : قط قط . وقد ورد في مآثور الأخبار : أن أقدام الخلائق ، البر منهم والفاجر ، تستقر على متن النار ، كأنها أهالة جامدة . فإذا توافقت الأقدام عليها ، ازدردت النار أهلها . ولهي أعلم بهم من الوالدة بولدها . ومصدق حمل الجبار على ما ذكرناه : ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « أهل النار كل متكبر جبار ، جظ ، جعظري ، جواظ » وممكن حمل القدم على بعض الأمم المستوجبة للنار . في علم الله تعالى ، وتكون الإضافة في القدم بمعنى الملك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا ثبتت وحدانية الباري جل

وعز ، علم استحالة انقسامه ولا يصح لموحد اعتقاد التجسيم بجال .

على ما سبق . والقدم وان كانت تقع على عضو معين ، فانها تقع على غير ذلك لوقوعه على جماعة تقدم النار ، ويكون القدم ههنا اسم جمع لاجمعا . وقد ذكر الله تبارك وتعالى : أن قوم فرعون يقدمون على النار ، وأن فرعون يقدمهم . قال الله تبارك وتعالى : « يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار » [هود ٩٨] ويحتمل أن يكون الجبار واحدا من العباد المتجبرين . وقد سبق في علم الله تعالى واراادته تشديد عذابه وتأكيد عقابه . وقد يحتمل أن يكون الجبار اسما لجنس ، ويكون الضمير في قوله « قدمه » راجعا على اللفظ لا على المعنى .

والمتكبرون هم أحق الناس عذابا يوم القيامة ، لأنهم تطاولوا الى منصب الربوبية ، وتراقوا الى مرتبة الالهية . وقد أوعدهم الله جل وعز بأن يقصم من فعل ذلك ، ذكر رسول الله ﷺ أن الله يقول : « العظمة ردائي والكبرياء ازاري فمن نازعنيهما قصمته »



قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يتمسك به الحشوية : ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « أن الله خلق آدم على صورته » وهذا الحديث غير مدون في الصحاح ، وان صح فقد نقل له سبب إغفلته الحشوية وهو ما روى أن رجلا كان يلطم عبدا له حسن الصورة ، فنهاه رسول الله ﷺ عن لطمه . وقال : « أن الله خلق آدم على صورته » والهاء راجعة على العبد المنهى عن ضربه . ويمكن صرف الهاء على آدم نفسه . ومعنى الحديث على ذلك : أن الله خلق آدم بشرا سويا من غير والد ووالدة . والغرض من الحديث : أنه ﷺ لم يدر في أطوار الخلق بل أبدعه الله تعالى على صورته . ومن أحاط بما ذكرناه لم يصعب عليه مدارك تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأحاديث »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ما ذكره الامام من أن لهذا

الحديث سببا وهو أن رجلا كان يلطم عبدا له ، لا يعرفه المحدثون ولا يثبتونه ، فلم يبق الحديث الا أحد وجهين : أحدهما : أن تعود انهاء على آدم بنفسه . ويكون معنى الحديث : أن الله جل وعز كرم آدم وأهبطه من الجنة الى الأرض وهو على الصورة التي خلق عليها أولا ، لم يغير خلقه كما غير خلق ما أهبط معه ، وهي الحية وغير ذلك . وقد يحتمل أن يراد أن الله جل وعز خلق آدم على صورته التي لا يشاهدون أمثالها ولا أشباهها ، الا مع ولادة وتردد في ظهور وبطون ، فخص هو ﷺ بأنه خلق على هذه الهيئة من غير تطوره في أطوار الخلق .

وقد يحتمل أن تكون الصورة هنا بمعنى الصفة . فان آدم خصه الله جل وعز بالعلم ، والعلم صفة من صفات الله جل وعز فكانه قال : وكرمه بأن جعلته محلا للعلم والعلم صفة لى ، ولم أجعله جمادا ولا حيوانا غير ناطق . فكان في هذا اشارة الى ما خص الله به آدم من التكريم والتفضيل .

قال الإمام أبو المعالي : « فهذا - رحمكم الله - كاف في

اثبات العلوم بالصفات الواجبة المنقسمة الى النفسية والمعنوية . وقد اندرج في خلل الكلام في هذا الفن ايضاح ما يستحيل على الله تعالى . واذا تصرم . هذان الركنان لم يبق بعدهما الا الكلام فيما يجوز على الله تعالى ، وينجاز ذلك ، يتصرم المعتقد . وبالله التوفيق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن صفات الله تعالى

كلها واجبة . ثم تنقسم الى ما يرجع الى ذاته دون معنى زائد عليه على

الذات ، الذى يرجع الى ذاته . فنفاؤه وقدمه ويقع النظر فى كونه قائما
بنفسه . هل يرجع ذلك الى صفة نفسه أم يرجع الى معنى اذ المعنى
بالقائم بالنفس أنه الذى لا يفتقر الى محل على أحد الرايين ، أو لا يفتقر
الى محل ومخصص على الراى الثانى .

ومن صفات النفس مخالفته للحوادث . وتختلف بعض الأئمة
فى الوجدانية هل ترجع الى صفة نفس أو الى نفى ؟ . فمن الناس
من يصرف ذلك الى صفة نفس وهو الأكثر ، ومنهم من يصرفها الى
صفة نفى ، لأن الواحد هو الذى لا ينقسم . فاذا ثبت فيما تقدم وجوب
ما يجب لله تعالى من الصفات النفسىة والمعنوية ، واستحالة ما يستحيل
عليه ومثابته الحوادث ، لم يبق الا الكلام فيما يجوز عليه . والجواز
فى حق الله تعالى انما يرجع الى فعله ، فاذا انتجز الغرض منه تسم
المطلب الكلامى ، والمراد الاعتقادى ، وانتجز به الغرض المهم . والله
المستعان وعليه التوكل لا رب غيره .

باب

الكلام

في

جواز رؤية الله بالأبصار ووجوب رؤيته في الآخرة للأبرار .

قال الإمام أبوالمعالى : « هذا الباب ينقسم ويتفنى ويندرج تحته أصول عظيمة الموقع ونحن نرى تصديره بآثبات جواز تعلق الرؤية بالله تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلّموا : ان أكثر المتكلمين يدخلون هذا الباب فيما يجوز من أفعال الله جل وعز لأن رؤيته تبارك وتعالى انما تكون بأن يخلق للمؤمنين ادراكات يدركونه بها . ومن الأئمة من أدخل هذا الباب فيما يجب لله جل وعز لأنه رأى ان رؤيته جل وعز مرتبطة بوجوده ، ووجوده واجب فليكن ذكر الرؤية مع ما يجب له ، أولى من ذكره مع ما يجوز له . وأيضا : فان الرؤية لا تستحيل عليه كما تزعمه المعتزلة . اذ لا يشترط في الرؤية مقابلة ولا اتصال أشعة ولا ارتفاع بعد بعيد ، ولا قرب قريب ولا غير ذلك مما يشترطه المعتزلة في الرؤية . ولما كانت المعتزلة تحيلها على الله جل وعز وجب أن يذكر حيث يذكر ما يستحيل عليه ، لأن في ذكرها هنالك بيانا أنها ليست بمستحيلة . والأولى في الترتيب ما رتبته سائر الأئمة رضى الله عنهم لأن الوجود وان كان واجبا للبارى جل وعز ، فان الرؤية ليست واجبة له ، لأن الواجب هو الذى لا يعدم فى حال من الأحوال ، والرؤية انما توجد فى الآخرة ، ولا توجد فى الدنيا ، فكان ذكرها فيما يجوز

من أحكام الله تعالى أولى من ذكرها فيما يجب له . وأيضا : فلن الرؤية
إذا تبين أنها ليست بمستحيلة ، ثبت أنها جائزة ولم يتعين بامتناع
كونها مستحيلة ، وجوبها .

فصل

فى

اثبات الادراك

قال الإمام أبو المعالى : « الأولى بنا تقديم فصول يتعلق
بها احتجاج أهل الحق ، ويستند اليها الانفصال عن شبه المخالفين .
فمن أهمها : اثبات الادراك شاهدا . قالذى صار اليه أهل الحق ومعظم
المعتزلة : ان المدرك شاهدا مدرك بادراك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التكلم فى أحكام الشئ مبنى
على ثبوته فما لم يثبت لم يتكلم بعد فى حكم من أحكامه . ولهذا
حذر النظار فى حدث العالم الكلام فى اثبات الأعراض ، وبعد ذلك
بينوا استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض وسائر ما يوجب من أحكامها ،
كذلك الكلام فى أحكام الادراك مبنى على ثبوت الادراك ، وعرفنا ثبوت
الادراك بما نعرف به ثبوت سائر الأعراض ، فانا ترى الواحد منا غير
مدرك ثم نراه مدركا . فلا يخلوا هذا المتجدد الذى تجدد له من ان
يرجع الى نفس المدرك أو الى شئ آخر سواه . ومحال ان يرجع ذلك
الى نفس المدرك ، لأن نفسه كانت موجودة ولم يكن مدركا .

وأيضا : فان الأحكام المعلقة بالنفس تلزم ما وجدت النفس ، فاذا
امتنع أن يكون كونه مدركا متعلقا بنفس المدرك لزم أن يكون متعلقا
بغيره . ثم ذلك الغير لا يخلو من أحد وجهين : اما أن يكون عدما
أو يكون وجودا . ومحال أن يكون ذلك الزائد عدما ، لأن العدم

تنفى محض ، وكون المدرك مدركا معنى ثابت : ومحال أن يقضى على
الشيء الواحد بالنفى والاثبات . فإذا بطل أن يكون الزائد عدما ،
لزم لامحالة أن يكون موجودا .

ثم ذلك الموجود لا يخلو من ثلاثة أحوال إما أن يكون فاعلا ، وإما
أن يكون جوهرًا وإما أن يكون عرضًا . إذ ليس فى الحوادث إلا جوهر
أو عرض . ومحال أن يرجع ذلك إلى الفاعل ، لأننا ما لم نفرض عرضًا
يوجب كون المدرك مدركا ، فلم نثبت إلا نفس المدرك مستمرة البقاء .
فبطل أن يرجع ذلك إلى الفاعل لأن الفاعل لابد له من فعل ، ولا فعل
ههنا . ومحال أيضا أن يرجع إلى جوهر غير المدرك ، لأننا لا نشترط
فى ادراك المدرك جوهرًا غيره .

وأیضا : فلو أثبت جوهر لجوهر آخر كونه مدركا لأوجبه لنفسه
ذلك الجوهر المدرك ، لأن الجواهر متماثلة . وما وجب لأحدهما وجب
للاخر ، فلو أوجب جوهر كونه جوهر آخر مدركا ، لأوجبه الأول لنفسه .
وقد بطل رجوع كون المدرك مدركا إلى نفس الجوهر ، فلم يبق بعد
ذلك إلا أن يكون المدرك مدركا بادراك قام به ، كما كان كون المتحرك
متحركا بحركة قامت به .

قال الإمام أبوالمعالی : « وذهب ابن الجبائى وشيعته إلى

تنفى الادراك شاهدا وغائبا . والمصير إلى أن المدرك هو الحى الذى
لا آفة به ، وكل ما دل على اثبات الأعراض فهو دال على اثبات
الادراكات . فإنا إذا استدللنا على ثبوت العلم يتجدد حكمه ، وهو كون
العالم عالما ، ثم سبرنا الدلالة ، وقسمناها على حسب ما سبق من سبيل
التوصل إلى اثبات المعانى ، فيجربنا سياق الدليل إلى اثبات العلم
بكون المدرك مدركا . وكما يتجدد كون العالم عالما شاهدا ، ثم لا يلزم

ذلك غائبا ، فكذلك يتجدد كون المدرك مدركا ، ومن حمل المدرك مدركا
ومن حمل كون المدرك مدركا على كونه حيا ، وانتفاء الآفة عنه ، لم
يتجه له انفصال عن من يسلك هذا المسلك بعينه في العلوم والقدر
والارادات وان حمل الادراك على حصول بنية مخصوصة . والجملة
المغنية عن التفصيل : أن نفى الادراكات يطرق القوادح الى سبيل اثبات
الأعراض »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الأدلة يجب اطرادها
فاذا ثبت أن يحدد حكم لجوهر لم يكن له قبل دليل على ثبوت علة
أوجبت ذلك الحكم ، وجب اطراد ذلك في سائر الأحكام المتحددة .
والا كان ذلك كسرا للدليل . وإذا انكسر الدليل لم يكن دليلا . فلو صرف
كون المدرك مدركا الى بنية مخصوصة ، للزم ذلك أيضا في سائر
الأعراض . وقد ثبتت الأعراض بتجدد أحكامها ، فليجب ذلك فيها
طرदा .



قال الإمام أبو المعالي : « فإذا ثبت الادراك لما أشرنا
اليه ، فاعلموا : أن الادراك لا يفتقر الى بنية مخصوصة لمن أثبت الادراك
من المعتزلة المجمعون على افتقار الادراك الى بنية مخصوصة . وهذا
باطل من أوجه أقربها : أن الادراك الواحد لا يقوم إلا بالجوهر الفرد ،
ثم لا أثر للجواهر المحيطة بمحل الادراك في محل الادراك . فإن
كل جوهر مختص بحيزة ، موصوف بأعراضه . وقد يؤثر جوهر في
جوهر آخر ، فإذا ثبت مما ذكرناه : أن الجواهر التي يقدر اجتماعها
مع محل الادراك غير مؤثرة فيه ، ووجودها في حكمها كعدمها ،
فيفضى مجموع ذلك الى القطع بنفى اشتراط البنية وتركيبها على صفة
مخصوصة . وذلك قاطع في مقصودنا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن الأحكام للجواهر إنما

هي بقيام أعراضها بها ، ولا يوجب جوهر حكما لجوهر آخر . إذ لو
أوجب له حكما لأوجبه لنفسه . وقد استحال أن يوجبه لنفسه بما تقدم
ذكره . فكذلك يستحيل أن يوجبه لغيره ، لأن الجواهر متماثلات . وحكم
المتماثلين أن يستويا فيما يجب ويجوز ويستحيل . وكذلك لا يجوز أن
يوجب عرض قائم بمحل حكما لمحل آخر .

إذ لو جاز ذلك ، للزم منه أن يقوم سواد بجوهر ويكون الأسود
بذلك السواد ، غير الجوهر الذي قام به السواد . وكان يجب من ذلك أيضا
أن يقوم علم بـ « زيد » ولا يكون عالما به ، بل يكون العالم به « عمرو »
وفى بيان استحالة ذلك : أقوى دليل على أن حكم العرض مختص
بالمحل الذي قام به . وإذا كانت الأحكام [لا] تتوقف على الأعراض .
وأن الجواهر لا توجب أحكاما لجوهر ، علم بمجموع ذلك : أن المدرك
إنما إدرك لقيام الإدراك به ، ووجود الجواهر المماساة له ، لا أثر لها
في كونه مدركا . وفى صحة ذلك بطلان البنية التي اشترطها المعتزلة
في الإدراك .



قال الإمام أبو المعالي : « ومما يقوى التمسك به في نفى

اشتراط البنية : أن الشرط حكمه أن يطرد شاهدا وغائبا ولذلك قالت
المعتزلة : أنه لما كان كون الحى شرطا في كونه عالما شاهدا ، لزم القضاء
بمثله غائبا . ولو كان كون المدرك مدركا مشروطا بكونه مبنيا ، للزم
وصف البارئ تعالى بكونه مبنيا . تعالى الله عن قول المبطلين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما جمعت المعتزلة بين الغائب

والشاهد بالشرط ، وإن كانت لم تجمع بينهما بالعلة . فالتزموا كون

البارى تعالى حيا حين وجب كونه عالما ، لكون وجوده حيا شرط فى وجوده عالما ، لزمهم على ذلك أن يطردوا الشرط فى مسألة الادراك ، لأنهم جعلوا البنية شرطا فى كون المدرك مدركا ، فلزمهم أن يطردوا ذلك غائبا ، لالتزامهم طرد الشرط . وذلك يقضى عليهم بكون البارى جل وعز مبنيا حين كان مدركا . والحكم بكونه مدركا حكم بكونه جسما . والمعتزلة لاتعتقد كون البارى تعالى جسما . لكن أصولهم الفاسدة وقواعدهم الواهية ساقطتهم الى أن يحكموا بكون البارى تعالى جسما - تعالى الله عن ذلك - وهذا حكم الأصول التى لم تحكم دعائمها ، ولا أسست على الصحة مبادئها .

قال الإمام أبو المعالي : « وإذا ثبت الادراك وتقرر عدم

افتقاره الى بنية وجواز قيامه بالجوهر الفرد ، فنبنى على ذلك أصلا فى ايضاحه بطلان عصمة المعتزلة . وذلك أنهم قالوا : لا يدرك المدرك يادراك هو الرؤية حتى ينبعث شعاع من ناظر الرأى ويتصل بالمرئى ، فاذا اشتد الشعاع وتحقق انبعثاته من الحاسة على المرئى ، واستقرت فواعده عليه ، ولاقى الطرف الآخر المرئى ، ولم ينب عنه ، فيرى عند ذلك

وإذا كان بين المرئى والرأى حجاب كثيف يمنع الشعاع من النفوذ ، لم يره إذا أبعدت المسافة بحيث تنبو الأشعة عنها وتبدد ، فلا يرى البعيد . وان أفرط قربه من الناظر ، وامتنع بافراط القرب انبعثت الأشعة ، لم ير أيضا . ولذلك لم ير داخل الأجفان عندهم ، وحملوا رؤية الرأى عند النظر الى جسم ثقيل على ذلك . فقالوا : الأشعة تنبعث فاذا لاقى جسما صقيلا ، لم تثبت فيه ، اذ لا تضرس للثقل ، فينعكس الشعاع على الناظر ويتصل به فيدرك نفسه ، وإذا

«نفرج الشعاع من الأحوال وغيره ، لم يدرك المدرك على ما هو عليه ،
لعدم اشتداد الشعاع .

في هذيان طويل لا يحتمل هذا المعتقد شرحه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذ قد تبين فيما مضى استحالة
اشتراط البنية فاشتراط الأشعة ممتنع بما امتنع به اشتراط البنية .

قال الإمام أبو المعالي : « وكل ما هذوا به مبنى على منع
أشعة هي أجسام لطيفة مضيئة من خصاصة البصر ، ولا يجوز انبعاثها
من غير بنية للعين . وإذا أبطلنا بما قدمنا ، افتقار الإدراك وكون المدرك
مدركا الى بنية ، فذلك يتضمن افساد مراتبة على البنية لامحالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم فيما مضى أن الأحكام
للجواهر ثابتة لها بأعراضها ، وتقدم أن الجواهر والأجسام لا أثر لها
في قيام غرض بجوهر ، وليس في الأعراض ما يشترط فيه وجود
جوهرين الا للتأليف والمماس ، لأن ذينك العرضين لا يعقل معاناهما
الا مع تقدير جوهرين . فإذا ثبت هذا الأصل تبين منه استحالة اشتراط
انبعاث الأشعة في كون المدرك مدركا .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم الشعاع أجسام لطيفة في
داخل العين تبعث منها عند فتح الأجفان . فيقال لهم : ما الذي يوجب
انبعاثها ؟ وهل استقرت في أحيارها ؟ وما الموجب لانقباضها
وانبساطها ؟ فان زعموا : أن في الحاسة اعتمادات توجب دفع الأشعة
فذلك على فساد أصلهم في التولد ، وهم غير مساعدين عليه . ثم عندهم
أن الاعتمادات اللازمة تكون سفلية كالاعتمادات الثقيلة . وعلوية

كاعتمادات لهيب النار اذا اضطرمت • فاما ساير الجهات فالاعتمادات فيها مجتلبة مكتسبة • والناظر ليس يجتلب اعتماد على جهة كما يجتلبه اذا حاول دفع ثقل يمنة أو يسرة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الالتزام الذي ألزمهم الامام

صحيح ، لأن الأشعة اذا كانت متصلة بالحاسة المدركة فكيف يفرضون حركتها وانقباضها ، وانبساطها ؟ وهلا كانت ساكنة ؟ فإن زعموا : أن الاعتمادات على من أثبتتها هي المقتضية للانقباض والانبساط وهذا خوض منه في التولد • والتولد باطل • على ما سنبطل في باب :

ثم هذه الاعتمادات لاتخلو من أن تكون طبيعية كما يزعم الطبيائيون ، واما أن تكون مجتلبة • فان زعموا : أنها طبيعية فلا يوجد ذلك الا في جسمين ثقيل أو خفيف • والثقل من الأجسام الأرض والماء فانهما يطلبان المركز • الا ترى أنك اذا سقط حجر من يدك أو ماء من زق • وأنت في موضع عال ، فان ذينك الجسمين يطلبان المركز وهما الذاهيان الى الوسط • واعتماد جسمين خفيفين يطلبان العلو وهما الهواء والنار • الا ترى أنك [اذا] نفخت زقا حتى امتلأ من الهواء ، ثم مهرته ، وادخلته في ماء تغمره ، ثم جللت وكاء ذلك الزق ، فان الهواء يخرج منه ، ويذهب علوا لدورانه حول الوسط • وكذلك الجذوة من النار ، لاتزال تضطرم طالبة الدوران حول الوسط • وهذان الجسمان خفيفان وغير هذين الاعتمادين ، انما يكون مجتلبا الا ترى أنك تأخذ الحجر الثقيل الطالب للوسط ، وترمى به الى الهواء ، فيمر ذاهبا باعتماد مجلب لا باعتماد طبيعي ؟ وكذلك ضغط الهواء في الماء ، بان تأخذ حفة فتكبتها على صفحة الماء ، ضاغطا لها حتى تصل الى الأرض والهواء حاصل في الحفة • فاذا تركت ضغطها انسل الهواء ذاهبا ، دائرا حول الوسط • وهذه الاعتمادات التي في العين ليست طبيعية ، لأنها لم تذهب حول الوسط ولا الى الوسط ، فلم يبق الا [أن]

يكون مجتلبا . والمجتلب لا يكون الا بقصد القاصد الى ذلك الاختلاف .
والناظر لا يعلم قصده الى اجتلاب اعتماد .

قال الإمام أبوالمعالى : « وإن قالوا انما ينبعث الشعاع

بحركات الحديقة والأجفان . فذلك محال . فإن من يضطلم أجفانه ، يرى
إذا سكنت حدقته . فإذا ثبت أنه ليس أنبعاث الأشعة موجبا ، وإن
عد من خلق الله ، فلزم أن يقدر جواز عدم خلقه حتى يجوز أن يفتح
الحى المدرك غير الموعوف عينه ، وترتفع الحواجب ولا يريد الله تعالى
انبعاث الشعاع ، فلا يرى عند ذلك شيئا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « إذا رُفِضَتْ تلك الاعتمادات الى

حركة الحديقة والأجفان ، يسئلون عن سكون حدقته وأجفانه ولم يكتسب
فهما حركة فلا باعث للشعاع على هذا . وكذلك من قطعت أجفانه
وبقيت حدقته وسكنها ولم يحركها فى جهة ، فحقه أن لا يرى . وهم
يزعمون أنه لا بد له من أن يرى فى هذه الصورة المفروضة . وإذا ثبت
من هذه الأدلة المقامة أن أنبعاث الأشعة ليس موجبا للرؤية . وقد وجدت
الرؤية . فحق ذلك أن يصرف الى خلق الله جل وعز .

وإذا كان الأمر كذلك جاز أن يفتح السليم البصر عينه ، ولا يرى
شيئا . إذا لم يخلق الله جل وعز الإدراك له ، لأن خلق الإدراك جائز .
والجائز متردد بين العدم والوجود . وهذا حكم التجويز العقلى .
وأما العادة المطردة وسنة الله المستبته ، فهو أن يرى السليم الحاسة
فى هذا الفرض الذى فرضناه .

وقول الامام « وهذا من أمحل المحال » ان كان اراد الامام بقوله
« أمحل » تفضيل المحاليه . فهو خطأ . لأن الميم فى المحال زائدة ،
وعين الكلمة الواو أو الياء المنقلبة منها فى المضارع ، فكان حقه أن
يقول : من أحول المحال أو أحيل المحال . هذا على رأى من يجوز

بناء التفضيل من أفعل ، وأن كان أراد بأمحل أفعل من المحل الذي هو الكذب ، كما قال الشاعر :

محول كذوب يجعل الله جنة .

فان ذلك جائز لأن المخبر عن ثبوت المحال كاذب .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يصعب موقعه عليهم : أن

نقول لئن كان الجوهر يرى الاتصال الشعاع به ، فما بال لونه يرى وهو عرض . وقد رئي . ولا يجوز الاتصال بالأعراض ؟ فان قالوا : انما يرى ما يتصل به شعاع او ما يقوم بما يتصل به الشعاع فنقول : مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروائح ، لأنها تقوم بما يتصل بالشعاع به »

قال المفكر أبو بكر بن ميمون : حكم الشرط أن يستقل بتصحيح

مشروطه ، فاذا زعمت المعتزلة أن اتصال الشعاع بالمرئي هو شرط في صحة رؤيته ، أبطل ذلك عليهم برؤية العرض ، فانما نرى السواد والبياض . وتختلف الأئمة في رؤية الحركات . فمنهم من يجوز رؤيتها - وهو الأظهر - لانا نفرق بين حال الرجل مثلاً واقفاً ساكناً ، وبين حاله ماشياً وجارياً ، كما نفرق بين حاله وهو أبيض مثلاً واقفاً ساكناً ، وبين حاله ماشياً وجارياً ، كما نفرق بين حاله وهو أبيض وبين حاله وهو أسود . ومنهم من قال : ان الحركة لا تدرك ، لأن الرجل اذا كان في سفينة والريح تجري بها ، فينام ثم يستيقظ فانه لا يفرق بين حاله عند استيقاظه وبين حاله قبل نومه فلو كانت الحركة مرئية ، لفرق المدرك بين الحركتين كما يفرق بين تضاد البياض والسواد . وهذا مخيل جداً . فاذا تبين أن الأعراض تدرك واتصال الأشعة لا يصح فيها ، اذ لا يتصل متصل الا بجسم ، فقد بطل على هذا قول المعتزلة أن المصحح للرؤية

اتصال الشعاع بالمرئي ، لأننا أريناهم مرئيا لإيجوز أن يتصل به
شعاع .

ثم ان المعتزلة لما ألزموا هذا راضوا أن ينفصلوا عنه . بأن قالوا :
المرئي لابد أن يتصل به الشعاع أو يقوم بما يتصل به الشعاع . فيقال
لهم عند : ذلك جوزوا رؤية العيوض والإرادات والقدر ، وغير ذلك من
الأعراض التي أجرى الله العادة بأن لا ترى . فانها وإن لم يتصل بها
الشعاع ، فقد قامت بالجسم الذي تتصل به الأشعة . فقد انكسر شرطهم .
والشرط إذا انكسر بطل كونه شرطا . لاسيما على رأي من يرى أن الشرط
علة في صحة المشروط . ولا شك أن العلة إذ لم تطرد لم تكن علة .

قال الإمام أبو المعالي : « ونقول لهم أيضا : عندهم أن
الجوهر الفرد لو مثل في سمت الشعاع لما رئي . وقد اتصل الشعاع على
استداد به : ولقد قدرنا انضمام جواهر اليه لما خصه من الشعاع إلا ما
اتصل به ، إذ قدر فردا . وكل ذلك دال على بطلان الأشعة من الناظر
واتصالها منه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا التزام صحيح يبطل ما ادعوه
من اتصال الشعاع بالمرئي ، لأن الجوهر الفرد غير مرئي مع اتصال
الشعاع به عندهم . فلو كان المصحح للرؤية اتصال الأشعة لرئي
الجوهر الفرد كما يرى الجسم . وفي امتناع رؤيته دليل على بطلان
كون الأشعة مصححا للرؤية .

قال الإمام أبو المعالي : « وإذا استدل المخالفون على
ما اعتقدوه من انبعاث الأشعة » إلى آخر الفصل :

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إن الله عز وجل جعل قضايا

العقل ثلاثا : ضروريا ومستحيلا وممكنا . فالضروري لا بد من حصوله
وجوده . والمحال لا بد من عدمه . والممكن يتردد بين الوجود
والبارى جل وعز أجرى عادات طردها ولم يخرقها إلا معجزة لنبي
أو كرامة لولي . فرأى القدماء ومن تابعهم من المعتزلة أن حكم العادات
ماطرادها كحكم الضرورة التي لا بد من حصولها ووجودها . ولما رأوا
العادات بأن القرب المفرط والبعد المفرط يمنع ذلك كله من الرؤية ،
ظنوا أن ذلك قضية عقلية ضرورية لا يجوز عدمها بحال . ومن قال
بهذا يلزمه انكار معجزات الأنبياء . فإنا نعلم أن الخشب ليس فيه
حياة ولا تقوم به حركة اختيارية . ثم إنا علمنا بالتواتر المؤدى إلى العلم
الضروري : أن الله جل وعز قلب عصى موسى حية تسعى ، ولعنم
أيضا أن إبراهيم الخليل - على نبينا وعليه السلام - لم تحرقه النار
مع اطراد العادة . على أن النار محرقة . فهذا كله وإن اطراد واستتب ،
فإنما ذلك عادة أجراها الله جل وعز ولو شاء أن يخرقها لانخرقت .

وكان رسول الله ﷺ يرى من وراءه . قال ﷺ : أترون أنه يخفى
على ركوعكم وسجودكم وخشوعكم ؟ إني لأراكم من وراء ظهري « ولم
تكن مقابلته للمرئيات مصححا لرؤيته لها .

وكذلك الشبع والرى . أجرى الله العادة بأنهما يوجدان بعد الأكل
والشرب . وإذا خرق الله العادة جاز أن يوجد دون تقدم أكل ولا شرب .
ولما نهى رسول الله ﷺ أصحابه عن التواصل : فقللوا له : يا رسول الله
إنك تواصل ، قال عند ذلك : « إني لست كهيتكم . إني أبيت يطعمني
ربي ويسقيني « فقد جاء شبعه وربه علي غير الطريق المعتاد .

ودعوى المعتزلة أن البعد المفرط مانع من الرؤية ينقض عليهم
رؤيتنا الكواكب . ألا ترى أننا نرى الكواكب الغائبة وهي في الفلك

الثامن . ونرى « زحل » وهو في الفلك السابع . ونرى « المشتري » وهو في الفلك السادس . وكذلك نرى سائر الدزاري على بعد أفلاكيها منا . وكذلك دعواهم أن الحجب مانعة من الرؤية منتقض عليهم برؤيتنا ما وراء الأجسام الشفافة كالبلور والزجاج وغير ذلك ، فانها حجب كان حقها أن تمتنع الأشعة من الاتصال بالمرئي .

فعلم بذلك كله : أنها عادات أجراها الله جل وعز وإذا شاء خرقها خرقها .

روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يخطب ذات يوم على منبر رسول الله ﷺ وكان قد وجه « سارية » أميرا من أمرائه لقتال الكفار بـ « نهاوند » وأراه الله ذلك الجيش . والمشركون قد أرادوا اغتيالهم بكمين . كانوا قد كمنوه . وكان بقرب سارية جبل ، فقطع « عمر » ما كان من خطبته . وقال : سارية الجبل فاسمع الله سارية صوته ، فاستند إلى الجبل ، هو وممن معه من المسلمين . وكفاهم الله كمين المشركين . ثم فتح الله للمسلمين فيهم فهزموهم .

فصل

في الإدراكات

قال الإمام أبو المعالي : « الإدراكات خمسة »

إلى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا أطلق المسلمون الإدراك

فانهم يريدون الصفة التي تقوم بالمدرک ، فيكون بها مدركا ، كما أن العلم صفة تقوم بالعالم فيكون بها عالما . فالمبصر مدرك بأدراك هو المبصر ، وكذلك السامع وكذلك الشام ، له إدراك يدرك بها المسموعات ، والذائق له إدراك يدرك بها المدقوقات من المطعومات والمشروبات . واللامس له إدراك يدرك به اللين والخشن والحر والبارد . والحاسة

تطلق على الجارحة التي يقوم الادراك بجزء منها كالعين في حسي
المبصرات ، والانف في حق المشمومات ، والفم في حق المطعومات .
وجميع جسد الانسان في حق الملموسات . وأما الشم والذوق واللمس ،
وان عبر بها عن الادراكات ، فليست ادراكات .

ألا ترى أنك تقول شممت التفاحة فلم أدرك ريحها ، وذقت الشيء
فلم أجد طعمه ، ولمست النار فلم أدرك حرارتها ؟ فلو كانت هذه الأشياء
هي نفوس الادراكات ، لكان في هذا جمع بين النفي والادراكات . ومحال
تقدير الشيء منفيًا ثابتًا في حال . ومن الادراكات التي لا بد من اثباته
وجدان الانسان له ولذته وحزنه وفرحه . ولا ينبغي أن يظن بهذا
أنه راجع إلى العلم ، لأننا نعلم على الضرورة . فنجري العادة أن
المضروب بالسياط بحضرتنا متالم لأمحالة ، فنعلم تألمه ولا ندرك
ألمه . فلو لم يكن هنالك إلا العلم لوجب أن نتالم كما يتالم . لأننا
عالمون بتألمه ، أو نترفه كما يترفه . فلما باينت حاله خالفنا ، علمنا
أن ذلك إنما كان لأنه قام به ادراك الألم ولم يقم بناءً .

فصل

كل موجود يجوز أن يرى

قال الإمام أبوالمعالى : « اتفق أهل الحق على أن كل

موجود ، يجوز أن يرى . وذهب المحققون منهم : إلى أن كل ادراك
يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات في مجرى العادات » إلى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المصحح للرؤية عند أهل الحق :

الوجود . إذ لو قال قائل : إن المدرك إنما هي الأجسام للزم من ذلك
إلا يدرك . ولو زعم أن المدرك هي الأعراض ، للزم منه ألا يرى الأجسام
ولما وجدنا الرؤية تعم الأجسام والأعراض ، وعلمنا أن الحيال التي
يجتمعان فيها إنما هو الوجود ، قضينا بأن كل موجود يجوز أن يدرك .

وان كانت العادة قد جرت بأن بعض الموجودات لا تدرك . كالبارى جل وعز الذى لا تدركه في الدنيا ، وبكالعلوم والإدراكات فإنها ذاك جرى عادة . وكل ادراك يتعلق بقبيل من المدركات ، فإنه يجوز أن يتعلق بسائر المدركات ، التى لم تجر العادة بأن يدرك بها ، فادراك البصر يجوز أن تدرك به بالمسموعات والمذوقات والمشومات .

فإن قيل : اذا قلتم بأن كل موجود يجوز أن يدرك فما تقولون في الإدراك ؟ أيجوز أن يدرك أم لا ؟ فإن قلتم : أنه يجوز أن يدرك ، أفيدرك بنفسه كما يعلم العالم علمه بنفس ذلك العلم ، أم تقولون أنه يجوز أن يدرك بادرارك آخر ؟ وإن قلتم ذلك لزم منه أن يجوز ادراك الادراك ويتسلسل ذلك . قلنا : لا يجوز أن يكون الادراك مدركا بنفسه ، إذ لو كان مدركا بنفسه لوجب أن ندركه فى وقتنا . لأن الإدراك انمى يتعلق بالمدرك لنفسه . ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أنه يجوز أن يدرك بادرارك آخر .

والذى ألزموه من أن ذلك الادراك كان يجوز أن يدرك ، فإنه يجوز ذلك ما لم يؤدى الأمر الى وجود مالا يتناهى ، وكل ما لم ندركه فأنما لم ندركه لمانع بنا فى الادراك . لكن الموانع القائمة بغير المدرك ، يجوز أن ندركها حين لم تقم بنا ، فنعدم ادراكنا .

فصل

الموانع من الإدراك

قال الإمام أبوالمعالى : « كل ما يجوز أن تدرك فأنما لا ندركه لقيام مانع مضاد لادراك مايجوز ادراكه » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الجوهر القابل لعرض وضده فإنه لا يخلو عن أحدهما ، فلا بد أن يكون للادراك ضد هو مانع منه ، ومضاد له . فإذا لم يقم بنا ادراك قام بنا ضده . ولو

إن مدعيا يدعى أن الإدراك لا ضد له ، للنز أن يقوم الإدراك بمدرك
أبدا . ولا يزول عنه لأن العرض الذي لا ضد له ، لا يخلو المحل عنه
بوجه . والموانع متعددة حسب تعدد الإدراكات . وهذه الموانع التي
أثبتناها ، لم تثبتها المعتزلة . وصرفت هذا إلى القرب والبعد المفرطين ،
وعدم انبعاث الأشعة . وتلك الشروط التي تقدم نقلها وكذلك العماء
ليس عندهم صفة قائمة بالأعمى ، وإنما هو انتقاض بنية الحاسة
والقائل بهذا يضطره إلى انكار الأعراض ، حتى يجعل السهو والذهول
والغفلة والآلام وغير ذلك راجعة إلى انتقاض البنية . وكل ما دل على
إثبات الأعراض وكونها مغايرة للجواهر ، فإنه دال على ثبوت هذه
المذكورات أعراضا . وفيما تقدم في إثبات الأعراض كفاية . ومن شاء
يجدد بها عهدا ، فليجده هنالك .

فصل رؤية الله تعالى

قال الإمام أبوالمعالى : « ذكرنا من مذهب أهل الحق أن
البارى سبحانه وتعالى يجوز أن يرى . ونقلنا مخالفة المخالفين . ثم
معظم المعتزلة متفقون على أن البارى تعالى يرى نفسه . وهو فى معتقد
هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس ، ويستحيل أن يرى من غير حاسة »

قال الإمام أبوالمعالى : لما اشترط المعتزلة فى الإدراك
اتصال الأشعة بالمدرک ، استحال على رأيهم هذا أن يرى البارى تعالى .
لاستحالة اتصالات الأشعة به . إذ لا تتصل الأشعة إلا بجسم . واستحال
عندهم أيضا أن يدركوه من غير حاسة ، لأنهم يعتقدون أن جرى العادات
ثابته ثبوت القضايا العقلية .



قال الإمام أبوالمعالى : « وذهب شذمة من المعتزلة الى

أن البارى تعالى يرى نفسه • وانما يمتنع عن المحدثين من حيث يرون
بالحاسة ، واتصال الأشعة • وذهب « الكعبي » وصحبه الى أنه تعالى
لا يرى • ولا يرى نفسه ولا غيره • وهذا مذهب الكفار »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لم يوجبوا للبارى تعالى

حكم الادراك • وانما يرجع كونه سميعا بصيرا الى كونه عالما • فلهذا
منعوا كونه رائيا لنفسه • وقد سبق دليل اثبات كونه سميعا بصيرا فيما
تقدم •



قال الإمام أبوالمعالى : « والذي نعول عليه فى اثبات

جواز الرؤية بمدارك العقول أن نقول : قد أدركنا شاهدا ، مختلفات وهى
الجواهر والالوان • وحقيقة الوجود يشترط فيها الاختلافات وانما يؤوول
اختلافها الى احوالها وصفات أنفسها • والرؤية لا تتعلق بالاحوال فان كل ما يرى
ويميز على الحقيقة فى حكم الادراك فهو ذات على الحقيقة ، والاحوال
ليست بذوات • فاذا تقرر بضرورة العقل أن الادراك لا يتعلق الا بالوجود
وحقيقة الوجود لا تختلف • فاذا رثى موجود ، لازم تجويز رؤية كسل
موجود ، كما أنه اذا رثى جوهر لازم تجويز رؤية كل جوهر ، وهذا
قاطع فى اثبات ما نبغيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال الامام • لانا اذا

راينا الأجسام تدرك ، وبعض الأعراض تدرك ، ومخالفة الأعراض
الجوهر ، بين ظاهر • ونعلم أن الجسم مارئى لكونه جسما ، اذ لو
كان الأمر كذلك ، لم يرى العرض • وكذلك نعلم أن مارئى من الأعراض

لم ير لكونه عرضا ، اذ لو كان الامر كذلك لم تر الاجسام ، والامر
الذى يجتمع فيه الجوهر والعرض ، هو الموجود ، فعلمنا بذلك ان
المصحح للرؤية هو الوجود .

فان قيل : هلا جعلتم الحدوث هو الذى يصحح الرؤية من حيث
اجتمع فيه الجوهر والعرض ؟ قلنا : الحدوث لا يرجع الى ثبوت ،
وانما يرجع الى نفي . لان حقيقته : ما وجد بعد ان لم يوجد والنفي
لا يثبت حكما ولا يصح مشروطا ، لاسيما على رأى من يرى ان الشرط
علة فى صحة المشروط ، والنفي لا يكون علة . والمعترض بهذا قصده نفي
رؤية الله جل وعز لانه اذا جعل الحدوث هو المصحح للرؤية والبارى
جل وعز قديم ، فخرج عن حكم ذلك الشرط .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : لو كانت الرؤية

لا تتعلق الا بالوجود لما أدرك المدرك اختلاف المدركات ؟ وهذا السؤال
وجهه « البهشية » فان من أصلهم أن الادراك لا يتعلق بالوجود ،
وانما يتعلق بخاص وصف المدرك ، والذى ذكروه فى نهاية التناقض الى
آخر قولهم » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « ابن الجبائى » لما أثبت

الحال زعم أنها لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة . وكان
هذا رايه لئلا يتخيل متخيل الحال ذاتا . فاذا منع أن تكون معلومة
فكيف يصح أن يقدرها مدركة ، وتعلق الادراك أخص من تعلق العلم ؟
لان العلم يتعلق بقضايا العقل الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل .
فقد تعلق بالنفى المحض والعدم الخالص . وأما الادراك فانه لا يتعلق
بالموجود على رأينا أو ببعض الموجودات على رأيهم . ثم كل مدرك
لشئ عالم به ، واثبات ادراك لم يصحبه علم محال .

فان قال « الجبائى » : ما بال الاحوال علمت عند ادراك الوجود ؟

فانه يقال لهم : هذا كادغائكم أن العلم بالتوجُّود حصل عند ادراك
الأحوال . ولا يلزم تلازم أمرين . ألا ترى أن الإرادة للشيء تقارن
العلم به على اختلاف حكم الإرادة وحكم العلم ؟ وكذلك الألم إذا قام
بمحل فإن العلم به يقوم أيضا بذلك المخل .



قال الإمام أبو المعالي : « وأما من نفى جواز الرؤية .
فمما يعولون عليه : أن الباري تعالى لو كان مرئيا ، لرأيناه في وقتنا .
إذ الموانع منتفية . وهى القسرب والبعد المفترضان والحجب الحائلة
ونحوها . فلما لم نره كان ذلك دالا على أنا لا نراه لاستحالة رؤيته .
فنقول لهم : لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه ؟ ولم أنكرتم مزيدا عليها »
الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل من أراد حصر أمر ما ،
واستدل بأنه لم يشاهد غير ما انحصر له ، فانه مقصر فى استدلاله غير
أت ببرهان ولا حجة . وما هو الا بمنزلة من قال : أنا لم تشاهد الا سماء
واحدة . فلا تثبت غيرها من السموات . وهو من القصور بحيث لا يخفى
ولا يرتاب فى سقوطه . فاذا قال هؤلاء : لو كانت الموانع غير مذكرونا ،
لأحطنا بها علما . فيقال لهم عند ذلك : المخلوقون عرضة للزلل ، ومظنة
للغلط . ومتى حصلت لهم الاحاطة بالمعلومات حتى يجعلوا بحثهم
ونظرهم شاهدا لاصابتهم ودليلا على صحة دعواهم ؟



قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول : بم تنكرون على من
يزعم أنا لم نره لموانع قائمة بالحاسة مضادة لادراكه ؟ فان قالوا مفاد
هذا المذهب يفضى بمعتقده الى أن يجوز أن تكون بحضرته اطلال
وأشخاص وأطواد شامخة وجبال راسخة وهو لا يراها ، إذ لم يخلق

له الإدراك لها • والتزام ذلك جهل وانسلاخ عن موجب العقل • قلنا :
هذا الذى ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له « الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العادات التى أجزاها الله - جل

وعز - لا يجوز للعاقل أن يعتقد أن تنخرق إلا معجزه لنبي ، وقد
أجرى الله العادة بأن يدرك المدرك المدركات • فهذه العادة لا يجوز
للعاقل أن يعتقد انخراقها فى غير موضعها فلو كانت بحضرتنا أطواد
وجبال ، لأدركناها •

ثم يقال لهؤلاء : جوزوا أيضا فى حق الذى يغمض أجفانه أن يكون
الله جل وعز قد خلق فى حال تغميضه لأجفانه جبالا وأطوادا •
وهذا مالا يصح أن يعتقد به نبي وان كانت قدرة الله جل وعز متسعة لذلك •
وكما أنا نعلم أن الله جل وعز قادر على أن ينشئ بشرا سويا من غير أن
يردده فى أطوار الخلق ومن غير أن تحجبه مشيمة أو سجن فى رحم •
كل ذلك جائز ، ومع جواز ذلك لا نتشكك إذا رأينا انسانا لم نعلمه
قبل ، فى أنه لم يدر فى أطوار الخلق ، بل أنشأه الله فى وقته • هذا
ما لاسبيل لنا الى تجويزه ، وكذلك نعلم أن الله جل وعز قادر على أن
يرد دجلة « دما و « الفرات « لبنا محضا • ولا يجوز حصول ذلك
ووقوعه • ولا يتشكك فى أن ذلك لم يقع •

فجرى العادات أمر حصل العالم الضرورى لنا باطرادها ، حتى
إذا شاء الله جل وعز خرقها لمن خرقته له من الرسل استلب من صدور
العقلاء ذلك العلم الضرورى • ألا ترى أن نبينا ﷺ قد خصص برؤية
الملائكة بحضرة أصحابه ، وأصحابه محجوبون عن رؤيتهم ، لما كان
ذلك الزمان زمان انخراق العادات ووقت ظهور المعجزات على غير
المعتاد المألوف •



قال الإمام أبوالمعالى : « ومن شبههم ما اذا حقق رجح

الى محض الدعوى • مثل قولهم : الرأى يجب أن تكون مقابلا للمرئى
أو فى حكم المقابل ، فيقال لهم فى هذا الضرب : أعلمتم ما ادعيتموه
ضرورة أم علمتموه نظرا ؟ فان ادعوا العلم الضرورى ونسبوا خصومهم
الى جحده سقطت حاجتهم » الى آخر الفصل •

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : لأن كل من ادعى الضرورة فى

موطن النظر كان مباحتا ، وادعى عليه أنه يعلم فساد ما زعمه ضرورة •
ولو قبلت منه هذه الدعوى ، لصح لمجسم أن يقول : لا نعقل موجودا
ليس فى داخل العالم ولا خارجه ، ولا مجامع له ولا مفارق • فان
شبه المعتزلة فى نفى الرؤية كشبه المجسمة • فان ظنوا أنها توصلهم
الى العلم • قيل لهم : فالتزموا أيضا شبه المجسمة ، لأنها فى نمط
شبهكم • فاذا أثبتتم التجسيم لم يستحل عندكم جواز الرؤية •

قال الإمام أبوالمعالى : « وينبغى للمبتدئ فى هذا الفن

أن لا يغفل عن معارضتهم بالعلم ، لانا كما نعلم الله جل وعز لا يمتنع أن
ندركه • لأن الادراك طريق الى العلم »

فصل

رؤية الله تعالى فى الجنة

« قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية البارئ تعالى • وهذا الفصل
يشتمل على أن الرؤية ستكون فى الجنان ، وعدا من الله تعالى صدقا
وقولا حقا • والدليل عليه من نص الكتاب قوله تعالى : « وجوه يومئذ
ناصرة ، الى ربها ناظرة » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : النظر يقع فى كلام العرب على

وجوه : أحدها : ما يتعدى فعله الى مفعول بنفسه • تقول : نظرت

الرجل بمعنى أبصرته . قال الله تعالى : « أنظرونا نقتبس من نوركم »
[الحديد ١٣]

وقال امرؤ القيس
فاتكما ان تنظرونا ساعة
أى تنتظرانى

ومنه ما لا يتعدى فعله الا بحرف جر ، ثم ينقسم ذلك . فان كان المقصد به الرؤية تعدى بالى . تقول نظرت اليك ، وان كان بمعنى الرحمة تعدى باللام ، تقول نظر الولي لليتيم . وان كان النظر بمعنى الفكر تعدى بفى تقول : نظرت فى العلم أى فكرت فيه . وهذا لاختفاء به فى مقتضى اللغة . والبارى جل وعز قد وصل « ناظره » بالى . فى قوله : « ألى ربها ناظرة » فوجب أن يكون النظر ههنا بمعنى الرؤية . وهو نص لا وجه من الخروج عنه .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان عارضونا بقوله تعالى :
لاتدركه الأبصار » قلنا : فى الكلام على هذه الآية مسالك . منها : أن نقول الرب سبحانه وتعالى لا يدرك ، جريا على ظاهر الآية بل يرى «
الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر أن « القاضى أبا بكر » لما استجاب له « عضد الدولة » من « البصرة » الى « الكوفة » وكان عنده رؤساء المعتزلة . وكان لرئيسهم مجلس يختص به ، قد وثر له . فجاء « القاضى أبو بكر » فجلس فيه . وكان ذلك بمراى من « عضد الدولة » وكان محتجبا عن أهل المجلس ، فأحفظه ذلك وساءه أن يستشرف الى تلك المرتبة من غير أن يعرض عليه الجلوس فيها . فلما حضر رئيس المعتزلة أرادوا مفاتحته بالسؤال . فقال له : بم تستدل على أن الله جل

وعز - يرى في القيامة ؟ وما حججتك عليه من القرآن ؟ فقال له : دليلي قوله سبحانه وتعالى : « لا تدركه الأبصار » فجعل بعضهم ينظر الى بعض وقالوا : ما نظنه الا لم يفهم السائل ، بل ظن أنه يسأل عن انكار الرؤية فجاء بدليلنا . فأعادوا عليه . وقالوا له لم نسألك عن مذهبنا ودليلنا ، اذ نحن نفى الرؤية وانما سألناك عن دليلك على اثباتها . فقال لهم عند ذلك القاضي : قد أتيتكم بالدليل . قالوا : قايين وجه الدليل ؟ فقال لهم : أتقولون بدليل الخطاب أم لا ؟ فقالوا : نقول به . فاذا التزمتم القول به ، فان تقدير الآية لاتراه الأبصار مدركا محاطا به . ودليله أنه ماتراه (١) غير مدرك ولا محاط به . فعرفوا عند ذلك بعد غوره في النظر وسداد فكره في الجدل والخصام (٢) .

(١) من الممكن أن تقرأ : ماتراعى

(٢) لو نظر انسان في عجائب الدنيا . وقال : رأيت الله . فمعنى قوله انه لما رأى الآثار الدالة عليه ، فكانه رأى الله . ومثل ذلك ما لو قرأ انسان عن « مكة المكرمة » وسمع عنها ممن زارها واستيقن بوجودها ، فانه يقول : رأيت مكة أى علمت بها علما مؤكدا منزلا منزلة الرؤية . لكن لا يقول أحطت بها علما ، أو أدركت كل شيء فيها . لأن الاحاطة والادراك لا يكونان الا بالبصر . أى لا يكون الادراك الا لمن أحاط بالشئ المرئى بالبصر من جميع جوانبه . ففي الآية الكريمة نفى الادراك ، لا نفى الرؤية . لماذا ؟ لأن الآثار الدالة على الله تنزل منزلة رؤيته أى العلم به . والادراك متعذر بوسائل الادراك التى منها سلامة العين للبصر . والرؤية على الحقيقة هى النظر الى الشئ بالعين والرؤية على المجاز هى العلم بالشئ ولو لم ينظر اليه . فالله تعالى يقول لنبيه ﷺ وللمسلمين : « ألم تر كيف فعل ربك بعاد » ؟ وهو لم ير ، والمسلمون لم يروا . ولأن المعنى المجازى يجوز رؤية الله بمعنى العلم به ، لم يقل الله تعالى لاتراه الأبصار ، بل قال : « لا تدركه الأبصار » لينفى رؤية البصر على المعنى الحقيقى . فان رؤية البصر هى التى يتسنى بها الادراك . ورؤية الله بالبصر ممتنعة بنص القرآن . فى قوله المومنى عليه السلام : « لن ترانى » وفى قوله : « ليس كمثله شئ » =

ولما كان الادراك لفظا مشتركا بين ادراك الثمرة وهو انتهاؤها الى نضجها وادراك المطلوب وهو الانتهاء اليه قال الله تعالى : « لا تخاف دركا ولا تخشى » والى الاحاطة بقول أدرك فلان علما كثيرا ، ويجب أن يكون البارئ تعالى غير مدرك ، اذ ليس منتهى اليه ولا محاطا به ، فكما يعلم ولا يحاط به كذلك أيضا يرى ولا يحاط به . ثم ان الآية عامة لم تختص بوقت فيجوز ان يكون المراد : « لا تدركه الأبصار » وهو فى الدنيا . والآية التى استدللنا بها دالة على اثبات الرؤية فى وقت معلوم . فانبغى أن يحمل المطلق من هذه الآية على المقيد فى الآية التى استدللنا بها .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « وان عارضوا بقوله تعالى فى جواب موسى عليه السلام « لن ترانى » فهذه الآية من أصدق الأدلة على جواز الرؤية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : عقيدة الايمان لا تصح الا لمن عرف صفات الله الواجبة له ، وعرف ما يستحيل عليه وما يجوز منه ، فمن عكس الأمر فجعل المستحيل جائزا والجائز مستحيلا ، لم يكن عالما بالله . ومن لم يكن عالما بالله فليس مؤمنا به . وقد علمنا أن منصب النبوة ومرتبة التكليم عظمة شريفة فكيف يظن ممن اصطفى للرسالة وخص بالتكليم أن يعتقد فيما يستحيل على الله عند المعتزلة الجواز ، والمعتزلة ينسبون مجوزى الرؤية الى التكفير ؟ وان رفقوا بهم نسبوهم الى التضليل . والأنبياء صلوات الله عليهم لهم الدرجة العليا . وهم المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين .

= وما جاء من ان الكفار محجوبون عن ربهم ، فتأويله أنهم محجوبون عن رحمته ، لا عن ذاته . وما جاء من أن الوجوه الناضرة تنظر الى ربها . فتأويله أنها تنظر الى نعمه وآلائه .

وما أقيح ممن انعقدت ربة الاسلام فى عنقه أن يظن بنفسه أنه
تفطن من تنزيه البارى جل وعز الى ما غفل عنه موسى الكليم .

قال الإمام أبوالمعالى : « وان قال منهم قائل :

إنما يسأل موسى علما ضروريا وعبر عنه بالرؤية . قيل له : الرؤية المعبر
عنها بالنظر الموصول بالى ، نص فى الرؤية ، ثم الجواب يحمل على
حسب الخطاب ، فما بال المعتزلة حملوا « لن ترانى » على نفى الرؤية ،
وحملوا السؤال فى صدر الآية على غير الرؤية ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « هذا صحيح لأنهم اذا جعلوا

قوله « لن ترانى » دليلا على نفى الرؤية ، انبغى أن يكون قوله : « رب
أرنى أنظر اليك » سؤالا للرؤية . وان حملوا النظر المسئول فى معنى
العلم الضرورى ، وكان « لن ترانى » نفيا للعلم الضرورى ، سقط
حجاجهم بذلك علينا .

قال الإمام أبوالمعالى : « وان قال منهم قائل : انما

سأل الرؤية لقومه ، قطعنا لعاذيرهم اذ كانوا يسألونه ان يرهم الله
جهرة . قيل لهم : هذا مخالفه للنص فانه عليه السلام أضاف الرؤية
المسؤولة لنفسه ، حيث قال : « أرنى أنظر اليك » ثم كيف يظن بالكليم
أن يسأل ربه ما يعلم استحالة فى حكمه لأجل قومه ؟ ولما سألوه وقد
تجاوزوا البحر فى أن يجعل لهم الها ، قال لهم : « انكم قوم تجهلون »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « فى اختصاصه صلوات الله عليه

سؤال الرؤية دليل على أنه لم يسألها الا لنفسه ، لأنه صلوات الله عليه
لما كرمه الله بالتكليم شوقه بسماع الكلام الى الرؤية ، فسألها لنفسه
كما اختصت نفسه بسماع الكلام . ولو كان قومه السائلين وهو يعلم

استحالة ذلك على الله جل وعز لم يسألها كما ذهلبهم حين سألوه أن يجعرو
لهم أصناما يعبدونها وآلهة يعظمونها .

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد ذهبت شذمة من المعتزلة

الى أن موسى عليه السلام كان يعتقد جواز الرؤية غالطا » الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من اعتقد هذا فقد أزرى بالأنبياء

صلوات الله عليهم وجوز في حقهم أن يعتقدوا أن ربهم جسما على الغلط ،
حتى يبين لهم ذلك . فإذا كان الايمان لا يتحصل الا لمن علم ربه بصفاته
الواجبة له ، أو الجائزة وما يستحيل عليه فكيف لا يكون ذلك في حق
الأنبياء ولهم المرتبة الرفيعة والدرجة العلية ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « فإذا تبين أن سؤال موسى عليه

السلام دال على جواز ما سأل ، ثم سألوه كان عن رؤية في الحال ،
فلا يقدح في النبوة ذهول النبي عن علم الغيب . وكان عليه السلام يظن ما اعتقده
جائزا ناجزا ، فاعلمه الرب تعالى بمكنون غيبه ، ثم سألوه كان عن
رؤية في الحال ، فتبين حمل النفي على موضع السؤال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما سمع موسى الكليم - صلوات

الله على نبينا وعليه - كلام الله الذي ليس بحرف ولا صوت ولا مشابه
لكلام المحدثين ، اشتاق الى رؤية موجود قديم لامثل له ولا نظير ،
فاعلمه الله جل وعز أن ذلك لا يكون ، ثم اختلف الناس في المعنى الذي
أوجب الا تكون الرؤية في الدنيا . فمنهم من قال : أن ذلك لم يكن لأن
الحاسة التي يحس بها في الدنيا فانية ، فلم يصح أن يرى بها
الباقي الذي لا فناء له .

وهذا مردود من وجوه :

أحدها : أن الحاسة لا اثر لها في الادراك - على ما سبق وان المدرك
انما يدرك بادرارك .

والثاني : أن الرؤية لو امتنعت من هذا الوجه لامتنعت أيضا
في الآخرة لأن الحاسة أيضا حادثة . فلو امتنع أن يرى الباقي بالفانى ،
لامتنع أن يرى القديم بالحادث .

وقيل : أن المانع من ذلك أن العلم بالله واجب فلو أدرك لكان
العلم به ضروريا . والعلم الضروري لا يقع التكليف به . وفي هذا أيضا
نظر لأن من العلماء من يقول : أن الأنبياء يعلمون الله جل وعز ضرورة .
ولهذا فارق علمهم به علم من سواهم . ومن العلماء من يقول : أن نبينا
محمد ﷺ رأى ربه وان أنكرت (١) ذلك عائشة . واحتج من قال ذلك
بقول الله تبارك وتعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا ،
أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحى بأذنه » فالتكليم من وراء
حجاب . هي حال موسى ﷺ لأنه أسمع الكلام ومنع الرؤية . وقوله
« يرسل رسولا » هو كافة الأنبياء يأتي اليهم جبريل عليه السلام
وتثبت مرتبة الوحي . وهي التي خص بها نبينا محمد ﷺ فلا يجوز
أن يكون حالها كحال موسى عليه السلام ولا كحال من يرسل اليه رسول ،
لما كان يكون في القسمة من التداخل ، فلم يبق الا أن يكون الوحي
تكليمه ورؤيته ، لئلا تتداخل القسمة .

وأما علم المغيبات فانه يتوقف على اعلام الله جل وعز اياه لذلك .
الا ترى أن ابراهيم على نبينا وعليه السلام كان يستغفر لأبيه حتى علم
أنه لا يهتدى . ونهى عن ذلك . وكذلك نبينا عليه السلام كان يلح على
أبي طالب بالايمان ويسوقه الى الهداية ، حتى أعلمه الله جل وعز
أن ذلك لا يكون ، بقوله تعالى : « انك لا تهدي من أحببت » [القصص ٢٥٦]
فأمسك عن ذلك .

فلم يكن انطواء الغيب عنهما قادحا في غلو مراتبهما وسمو
اقدارهما .

قال الإمام أبوالمعالى : **فان قيل** قد قدمتم ان كل
ادراك فانه متعلق جوازا بكل موجود ، وقود ذلك يلزمكم تجويز تعليق
الادراكات الخمسة بذات البارى سبحانه « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الشم والذوق واللمس
عبارات عن اتصالات ، وتبين ان تلك الاتصالات ليست حقيقية الادراك ،
فان الاخشم يقول شممت المسك فلم أدرك ريحه ، والالهى يقول طعمت
السكر فلم أدرك طعمه ، والحدرد يقول : لمست الحديد فلم أدرك لينه .
فلو كانت هذه الاتصالات نفس الادراكات ، لكان هذا . بمنزلة قولك :
أدركت الشيء ولم أدركه ، وتعاور النفى والاثبات على شيء واحد
محال . فالاتصالات محالات فى حق البارى جل وعز لانها من صفات
الاجسام . وأما الادراكات التى لايشترط فيها الوجود المدركات
فانها ثابتة فى حقه - جل جلاله -

قال الإمام أبوالمعالى : **فان قيل** : قد قدمتم فى الصفات
الواجبة أن الرب سبحانه سميع بصير واثبتتم العلم بالسمع والبصر فهل
تثبتون سائر الادراكات للبارى تعالى ؟ قلنا : الصحيح عندنا اثباتها .
والدليل على اثبات العلم بالسمع والبصر ، دال على جميع الادراكات «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن السمع والبصر اثبتنا
للبارى تعالى لانهما صفتا كمال ، واضدادها صفتا نقص . والبارى

جل وعز مقدس عن النقائص . وكذلك أضداد الإدراكات المذكورات انما
هى آفات مناقضة للكمال . فوجب له جل جلاله وهو الكامل الوجود
على الاطلاق ، أن يتصف بها .



قال الإمام أبو الوثاء : « فهذا باب مما يجوز في احكام
الاله ومما يتعلق بالجائز من احكامه ، ذكر خلقه واختراعه المخترعات ،
ويتصل بذلك خلق الاعمال . ومما تمس الحاجة اليه من احكام قدر
العباد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معظم الأئمة يثبتون الرؤية فيما
يجوز من احكام الله تعالى ، ومنهم من يثبتها فيما يجب له ، لأن الذى
فعل ذلك يرى أن تمحيها يجعلها فيما يستحيل على الله جل وعز ،
فوجب ذكرنا هنالك ، حين وجب تقديم ما يستحيل على الله جل وعز
على ما يجوز عليه . والأولى ما رتبته معظم الأئمة فإن رؤية الخلائق
لربهم فعل من أفعاله - جل وعلا - وأفعاله جائزة منه ومن مخلوقاته .
أفعال العباد ، فوجب ذكرها في هذا القسم .



باب

القول فى خلق الاعمال

قال الإمام أبو المعالى : « اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والاهواء واضطرب الآراء ، على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مبدع الا هو . وهذا مذهب اهل الحق . فالحوادث كلها حدثت بقدره الله تعالى . ولا فرق بين ما تعلقت به قدرة العباد ، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه . ونخرج من مضمون هذا الاصل : أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه ، وهو مخترعه ومنشئه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز تمدح - لا اله الا هو - بانفراده بالخلق . فقال : « هل من خالق غير الله » ؟ [فاطر ٣] وهو يوجب شرعا لا خالق سواه ، ولا قادر غيره . واذا كان جل جلاله خالقا للعبد وخالق لجميع أعضائه ، والآلة التى يتصرف بها ، يسخرها جل جلاله تارة ويعطلها أخرى . ألا ترى أن اليد التى هى آلة الآت قد يعطلها جل جلاله عن التصرف بما يحدث فيها من الفالجة أو الشل أو غير ذلك . فكيف يدعى المسكين « المعتزلى » أنه قادر محدث لأفعاله ، وأنه منفرد بها ؟ وهل أفعاله الا أعراض لا بد لها أن تقوم بجواهر ، والجواهر التى تقوم هذه الأعراض هى خلق الله تعالى ، فلو عدمت لما جاز وجود الأعراض ؟ فكيف يوصف بالاقتدار والاحداث لعرض من يقر بأنه غير قادر على ايجاد محله الذى هو شرط فى وجوده ؟ «

قال الإمام أبو المعالي : « اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من

اهل الأهواء واهل الزيغ على أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون
لقدرهم • واتفقوا أيضا على أن الرب - تعالى عن قولهم - لا يتصف
بالاقتدار على مقدور العباد كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور
الرب • ثم المقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب
عهدهم باجماع السلف ، على أنه لا خالق الا الله تعالى •

ثم تجرأ المتأخرون وسموا العبد خالقا على الحقيقة • وأبدع
بعض المتأخرين ما فارق به ربة الدين ، فقال : العبد خالق والرب
تعالى لا يسمى خالقا على الحقيقة - أعاذكم الله من البدع والتمادى فى
الضلالات - «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلموا - وفقكم الله - أن تحقيق

مسألة القدر الموجبة لخشوع الخاشع وعبادة العابد • ومقامات الأولياء
من الصبر والتسليم والتوكل ، بل العبودية نفسها لا تصح الا لمن
فوض أمره الى الله وعلم أنه لا حول له ولا قوة من نفسه • وأما من
يدعى أنه خالق لأفعاله فالمدعى بأن لله الها غيره لا سيما على رأى من
يرى أن الالهية راجعة الى الخلق ، وأن معنى قولنا : « ألا له الخلق »
كمعنى قولنا : خالق الخلق • فمن رضى لنفسه أن يسمى باسم به نفس
الالهية ، فقد تكبر تكبرا عظيما وعلا فى نفسه علوا كبيرا تعود بالله من
عقيدة تورطنا هذا التوريط ، وتبعدنا من الله جل وعز هذا الابعاد •

قال الإمام أبو المعالي : « ونحن الآن نرسم على المخافين

ثلاثة ضرب • أما الضرب الأول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية فى خروج
العبد عن كونه مخترعا • ونذكر فى الضرب الثانى الزامات للمعتزلة

ماخذها العقول أيضا • والغرض منها إيضاح تناقض مذهبهم • ونذكر
في الضرب الثالث الأدلة السمعية الدالة على صحة ما انتحاه أهل
الحق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ترتيب بين • لأن أول
ما يجب أن يرد عليهم به ، بطلان رأيهم من جهة العقل في دعواهم
الكاذبة الآفكة ، حين يقرون بالعجز عن خلق الأجسام ، ويدعون
خلق الأعراض ، ثم أيضا تبين الالتزامات التي يلزمونها من جهة العقل
تسوقهم الى تناقض مذهبهم ، ثم يؤتى بعد ذلك بالأدلة السمعية التي
توازن الأدلة العقلية وتعادضها ، إذ لا يناقض السمع العقل •

فصل

ليس العبد مخترعا

قال الإمام أبو الوفاء العالى : « أما الضرب الأول من الكلام
فيحصر المقصود منه في طريقين : أحدهما أن نقول لخصومنا : قد
زعمتم أن مقدورات العباد ليست مقدورات الرب سبحانه وتعالى مصيرا
منكم الى استحالة مقدور بين قادرين ، فنقول لكم : الرب تعالى
قبل أن أقدر عبده ، وقبل أن أختerce ، هل كان موصوفا بالاعتدار على
ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخرعه أم لا ؟ الى آخر
قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدرة البارئ تعالى تتعلق بكل ممكن
وما سيقدر عليه العبد قبل أن تتعلق به قدرته ممكن لامحالة • وإذا كان
ممكنا دخل في جملة مقدورات البارئ جل وعز ، فإذا قدر عليه العبد
لم يصح أن يخرج عن مقدور البارئ جل وعز ، وهل يصح أن يصير
ما كان مقدورا له مستحيلا عليه ، لأجل تعلق قدرة العبد به ؟ وهل هذا

الا كقول الثنوية الذين يلزمهم دليل التمانع ولو أن المعتزلة عظموا
الله جل وعز لكان الأليق بهم أن يقولوا : ما سبق كونه مقدورا للباري
جل وعز لامخرج عن أن يكون مقدورا له بتعلق قدرة عبد به ، بل يجب
أن تبقى قدرة العبد به ، ويبقى مقدورا للباري تعالى . وإذا ثبت بهذا
كله أن ما سيقدر عليه العبد مقدورا له ، وإن تعلق قدرة العبد به لاتخرجه
عن كونه مقدورا له ، لزم بذلك أنه محدثه وخالقه ومنشئه ، إذ من
المحال أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور لله جل وعز .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما تمسك به أئمتنا أن قالوا
الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من العبد أفعال في
غفلته وذهوله . وهى على الاتساق والانتظام والاتقان والاحكام . والعبد
غير عالم بما يصدر منه فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم
مخترعه . وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق الصائرين الى أن مخترع
الأفعال الرب تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : علمنا أن الغفلة والسهو
والذهول صفات تضاد العلم والارادة . وقد علمنا أن الفعل المحكم مفتقر
الى علم محكمه ومتقنه . وعلمنا أن الفعل المختص بوقت ، دال على
قصد فاعله فى ذلك الوقت المعين . والغافل لا علم له ولا ارادة . وقد
تصدر منه أفعال وهو غافل ذاهل ، فلو كان العبد موجدا لأفعاله ، لأنكر
علينا دليل كون الباري تعالى عالما بكونه متقنا . وهذا يجزنا الى أن
لايصح لنا دليل يوصلنا الى كون الباري جل وعز عالما بدليل اتقانه
وأحكامه لأفعاله . فالمعتزلة بين احدى حالتين أما أن يقضوا باطراد دلالة
الاحكام على العلم ، فيبطل عليهم رأيهم وقولهم : انهم خالقون لأفعالهم
وأما أن يبطل عليهم التوصل الى العلم بكون الباري جل وعز عالما
لأنكسار الاستدلال بالاتقان والاحكام على علم المتقن والمحكم .

ثم لو سأنغ أيضا بطلان دلالة الاتقان على كون البارئ تعالى عالما ،
لبطل الاستدلال بالفعل على الفاعل ، لأن الأدلة العقلية حقها الاطراد .
وحكمها في الاطراد حكم واحد وان تباينت طرقها ، فانها لو انكسر منها
واحد لانكسر سائرهما ، ولو بطل الاستدلال بالفعل على الفاعل لم يكن
لنا سبيل الى العلم بالله جل وعز ، والعلم بالله جل وعز أصل مقرب على
النظر في كونه تعالى خالقا لأفعال العباد .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان عكسوا علينا مذكرناه في

الكسب . فقالوا : يجب كون المكتسب عالما بما يكتسب ، ثم يجوز أن
يصدر منه القليل . ولو وجب ذلك في القليل من الأفعال ، لوجب في
الكثير منها . وقالوا : يجوز على ما أصلتموه صدور الأفعال الكثيرة من
العبد من غير علمه بها . قلنا : هذا مما نجوزه في موجب العقل ،
وانما يمتنع وقوعه لاطراد العادات ، ولو انخرقت لما امتنع من جائزات
العقول ما طالبتمونا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا تبين أن أفعالنا الاكتسابية

خلق الله جل وعز ، هو منشئها ومتقنها ، العالم بها ، فلا يمتنع في
العقل أن يصدر منا في حال الغفلة والذهول بأن موجدنا عالم بها .
وان امتنع ذلك في الكثير منها ، فانه لم يمتنع لدلالة عقلية ولا لفظية
قطعية ، وانما امتنع ذلك لجرى عادة ، ولو شاء الله جل وعز انخرقتها
لوجد الكثير منها في حال الغفلة كما وجد القليل .

قال الإمام أبوالمعالى : « قد ذكرتم عند الكلام في اثبات

العلم بكونه عالما : أن ذلك انما بعلم اضطرارا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الفصل قد قدمه في الصفات

حين اختار أن علمنا بكون الباري تعالى عالما ضروري . ولم يرتضيه كسبيا ، فاعترض على نفسه هنالك ، وقال : أنتم تقولون : ان الاحكام دليل على العلم ، وما يتوصل اليه بالدليل فهو علم نظري . فكيف يجتمع هذا مع أنه علم ضروري والعلم الضروري مناقض للعلم النظري ؟ وهذا ليس تناقض من الأئمة .

فلا محالة أن الطريق الى العلم بكون العالم عالما هو الاحكام والاتقان ، لكننا نعلم كونه دليلا علما ضروريا ، فلم نجعل العلم بكون العالم علما نظريا ، لأن النظرى انما هو ما علم دليله بالنظر لا بالضرورة ، واما ما علم دليله ضرورة ، فانه غير نظري . وهذا بين لا اشكال فيه .



قال الإمام أبو المعالي : « وأما الضرب الثانى وهو التعرض

للازمهم ، فانه يشتمل على قواطع لا محيص لهم عنها ، فمن اقواها : أن القدرة الحادثة على أصولهم ، تتعلق بالوجود وغيره من الصفات . ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف . واختلاف المختلفات يؤول الى احوالها الزائدة على وجودها ، وليست هى اثر للقدرة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانت القدرة لا تتعلق عند

« المعتزلة » الا بالوجود . وهذا مقتضى أصلهم لأنهم يرون أن الأشياء اشياء ذوات فى العدم ، فالقدرة لم تؤثر فى كونها ذوات . اذ قد كانت كذلك . ولا فى كونها اشياء . وانما أثرت فى مجرد الوجود . والوجود لا يختلف به المختلفات وان وقع الاختلاف فى احوال وصفات أنفس

كما يخالف الجوهر العرض بتحيزه واستغنائه عنه ، وافتقار العرض الى المحل : ونحو ذلك .

والقدرة عند هؤلاء لا يختص تعلقها : فاذا تعلقت بمتعلق تعلقت بأمثاله وأضداده . والقدرة على الايمان عندهم قدرة على الكفر ، فيجب عليهم من ذلك أن تعلق القدرة الحادثة بالألوان والطعوم وغير ذلك ، لأن الوجود فيها كلها واحد ، ويلزمهم أن تعلق قدرتهم بالجواهر ، لأنها قد شاركت الأعراض في الوجود . وهذا الزام صحيح لا محيص لهم عنه ولا يجدون انفصالا منه .

قال الإمام أبوالمعالى : « فإن قالوا : ما الزمتمونا فى

الاختراع ينقلب عليكم فى تعلق القدرة كسبا ، فاذا تعلقت القدرة بنوع من الأعراض لزمكم منه ما الزمتمونا من تجويز تعلقها بجميع الحوادث ، وإن لم تلتزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما الزمتموه . قلنا : القدرة الحادثة لا تتعلق عندنا . بمحض الوجود بل تتعلق بالذات وأحوالها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت قدرة العبد عند أهل

السنة غير مؤثرة لم يمتنع تعلقها بالأحوال التى لا تتأثر كما يتعلق العلم والارادة بها . ولما كانت القدرة عند المعتزلة مؤثرة فى المقدور ، لم يصح منهم أن تتعلق بالأحوال التى لا تتأثر .

ثم أن المعتزلة خصصوا تعلق القدرة بالوجود ، والوجود كما ذكره « الامام » لا يختلف فى نفسه ، وإن وقع اختلاف المختلفات فيغيره ، فلزمهم السؤال ولم يلزمنا .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يعظم موقعه عليهم : أنهم

قالوا : القدرة الحادثة لا يتأتى بها إعادة ما اخترع بها أولا . ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى » الى آخر قوله .

٤٠١

(م ٢٦ - شرح الارشاد)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعاد هو الذي وجد . قيل

لا يفرقان إلا في أن الحادث يفتقر إلى عدم سابق ، والمعاد يفتقر إلى ذلك لعدم الذي افتقر إليه الحادث وإلى عدم ثان بعد وجوده . فلا بد للمعاد من أن يقدر له عدم سبق وجوده الأول وهي حالة حدوثه وعدم بعد وجوده ووجود ثان بعد عدمه ، فلا بد منه من تقدير عدمين ووجودين وبه يصح كونه معاد ، أو يثبت بهذا : أن المعاد هو الأول .

وإذا وافقتنا المعتزلة على أن القدرة الحادثة لا تؤثر في المعاد ، لزمها أن تقول : أن القدرة الحادثة لا تؤثر في الوجود الأول ، إذ هو وجود واحد . فإذا عجز عنه في حال الاعادة فلتقصر القدرة أيضا عنه في حال الأحداث . ولكون الاعادة في حكم النشأة الأولى ، احتج الله عز وجل على منكري الاعادة بالنشأة الأولى ، تعريفا منه جل جلاله بأن القادر على الأحداث قادر على الاعادة . وإن ألزمتنا المعتزلة تتعلق القدرة الحادثة بالمعاد ، التزمناه . لأن قدرتنا لم تؤثر في إيجاد الفعل . فكذلك لا تؤثر في إعادته (١) . لكن ما كان مقدورا لنا ، يجوز أن يخلقه الله لنا وتخلق لنا قدرة تتعلق به .

فإن زعم زاعم أن المعتزلة إنما منعت تتعلق القدرة بالمعاد ، لأن مقصورات العباد إنما هي أعراض ، والأعراض لا تعاد . لأن المعاد معاد باعادة هي عرض . والعرض لا يحمل العرض . وهذا وإن قال به قائلون فهو مردود . لأن المعاد هو نفس الأول وليس أمرا تجدد . ولو قال قائل : إن الاعادة بمعنى ، لجاز أن يقول آخر : إن الحدوث معنى . ويبطل بذلك ثبوت الأعراض . ولا معنى للاعادة كما ذكرناه إلا تكرار الوجود بقدرة تتعلق تتعلق بالقدرة بالمقدور لا توجب له معنى سوى إيجاده . فيبطل بذلك ما قاله هذا القائل .

(١) تقرا : امحادثه

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يلزمهم أن نقول : قـبـد

وافقتمونا على أن ماعدا الوجود من صفات الأفعال لا تقع بالقدرة
الحادثة • مع أنها متجددة ، كما أن الوجود متجدد • وما الفصل بين
الوجود والصفات الزائدة عليه ؟ فإن قالوا : إذا ثبت وجود الحركة وجب
عند وجودها ثبوت أحكام لها » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة وافقنا في أن الصفات

التابعة للحدوث ، لا بالقدرة الحادثة : وهى متجددة كتجدد الحادث •
فإذا كانت القدرة الحادثة قاصرة عندهم عن الصفات التابعة للحدوث ،
فلتكن قاصرة أيضا عن الحدوث لاشتراكهما في التجدد • فإن راموا
عن ذلك انفصالا • وقالوا : إذا ثبت الحدوث لزم أن تتبعه هذه الصفات
ولم يكن بد من ذلك • فإذا اثبتت الحركة لزمها صفات واجبة كافتقارها
الى المحل ، وغير ذلك مما يجب لها • والقدرة انما تؤثر فى الجائر
لا فى الواجب ، فاستغنت هذه الصفات بوجوبها عن مؤثر فيها •

وهذا الذى قالوه باطل ، لأنهم لم يوجبوا للحادث هذه الصفات
الا بعد الحدوث كجائر • والحدوث قد لا يكون • فإذا انتفى الوجود انتفت
بانتهائها • فكيف يحكمون لها بالوجوب ؟ فإن قالوا : نحن انما نحكم لها
بالوجوب مع تحقق الوجود ، فإذا تحقق لزم ثبوت هذه الصفات • قلنا :
كذلك أيضا يجب الوجود عند ثبوت هذه الصفات • اذ كما يستحيل ثبوت
الوجود دون هذه الصفات ، كذلك يستحيل ثبوت هذه الصفات دون
الوجود • فاجعلوا الوجود اذن واجبا ، وامنعوا تعلق القدرة به •

وهذا الالتزام كالزامنا لهم حين منعوا البارى جل وعز عالما
بعلم ، لوجوبه • والواجب لا يعلى • فقلنا لهم : فلا تعللوا اذن علمنا
لأنه اذا حصل العلم وجب كونه عالما ، فقد حصل الوجوب لكون العالم
منا عالما فامنعوا تعليله •



قال الإمام أبو المعالي : « فهذه الزامات لا حيلة للخصوم

في دفعها . فاما الضرب الثالث من الكلام فالغرض منه التعلق بالأدلة السمعية . وهي تنقسم الى ما يتلقى من اجماع الأمة ، والى ما يستفاد من نصوص الكتاب . فاما ما يتلقى من اطلاق الأمة . فأوجه . منها : أن الأمة مجمعة على الابتغال الى الله تعالى وابداء الرغبة اليه في أن يرزقهم الايمان والايقان ، ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان . ولو كانت المعارف غير مقدورة لله - تعالى - لكانت هذه الدعوة الشائعة والرغبة الذائعة ، متعلقة بسؤال مالا يقدر الباري عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن الرغبة والدعاء

انما هو لتحصيل أمر لم يحصل بعد . واذا كان المسلمون يضرعون الى الله جل وعز في أن يرزقهم الايمان . والمراد به : ايمان يتبع به ايمانهم الذي هم فيه . لأنهم لم يسألوا ايمانهم حاصل لأنه موجود لهم . وانما سألوه ايمانا معاقبا لايمانهم هذا ، لأن الايمان عرض من الاعراض . والاعراض لا يبقاء لها . وانما وجودها كلها حدوث . يدلك على ذلك قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا : آمنوا » [النساء ١٣٦] ألا ترى أنه وصفهم بالايمان وأمرهم بالايمان . ومعلوم أن الذي أمرهم به غير الذي وصفهم به ، لأن الأمر حقيقته اقتضاء طاعة المأمور بفعل المأمور به . والحاصل لا يقتضى وانما يقتضى ما لم يحصل بعد .

فاذا سأل العباد ربهم أن يرزقهم الايمان ، فقد علم أنهم انما سألوه أن يرزقهم جائزا عندهم ممكنا في حقه أن يفعله . فلو كانت أعمال العباد غير مقدورة لله جل وعز بل يستحيل منه أن يفعلها ، لكان دعاؤهم له بهذا كدعائهم له بأن يجمع بين الضدين ، ويقلب الجوهر عرضا والعرض جوهر ، وسائر المجالات التي لا تتعلق القدرة بها .



قال الإمام أبوالمعالى : « وهذى الرغبة محمولة على سؤال
الاقتدار على الايمان والاعانة نخلق القدرة عليه . قلنا هذا غير سديد
على أصولكم ، فان كل مكلف قادر على الايمان . والرب تعالى لا يسلب
الاقتدار عليه . فلا وجه يحمل الدعاء على ابتغاء موجود ، اذا الداعى
يلتمس متوقفا مفقودا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما اعتقدت ان القدرة
الحادثة تتقدم على المقدور ، ولا يلزم مقارنتها له . زعمت : أن كل مكلف
كافر ومؤمن قادر على الايمان . فاذا كان هذا معتقدهم لم يجر أن يحمل
دعائهم على سؤال ذلك الحاصل ، لأن الداعى يقتض أمرا لما يدخل
بعد فى الوجود ، واقتضاء المدعو فيه من المدعو كإقتضاء طاعة
المأمور من الأمر بفعل المأمور به . وقد تبين ذلك فيما تقدم بيانا شافيا
قبل .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم السلف الصالحون كما سألوا
الله جل وعز الايمان ، كذلك سألوه أن يجنبهم الكفر والفسوق والعصيان ،
والقدرة على الايمان قدرة على الكفر ، على أصول المعتزلة . فلئن كان
الرب تعالى معينا على الايمان بخلق القدرة عليه ، فيجب أن يكون معينا
على الكفر بخلق القدرة عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة بقلة معرفتهم بحق
الربوبية وقصورهم عن العلم بالالوهية ذهبوا بقدرتهم الجاذبة مذهب
القدرة القديمة . والقدرة القديمة واحدة تتعلق بمقدورات ، ولا يلزم مقارنتها
لها . ألا ترى أنها ثبتت أزلا وتأخر وجود مقدوراتها ، كذلك جعلوا هم
قدر العباد تتقدم على مقدوراتها ، ولا يلزم مقارنتها لها ، وتتعلق

بمقدورات كثيرة ولا يتخذ مقدورها . ثم انها تتعلق بالعرض وضده . وهذا كله بعد عن الحق وقلة امعان في النظر . فاذا كان العلم مع تعلقه بالواجب والجائز والمستحيل ، وهو غير مؤثر في معلوم . لا يتعلق الا بمعلوم واحد ، او بمعلومين لايجوز العلم باحدهما الا مع العلم بالآخر ، كالمثلين والضدين ، فاحرى وأولى أن تقصر القدرة الحادثة ، ولها التأثير عندهم أن تتعلق بمتعلقات . وهؤلاء اذا كانت القدرة على الايمان عندهم ، قدرة على الكفر . فاذا سألوا الله تعالى القدرة على الايمان لكانوا أيضا قد سألوه القدرة على الكفر ، لأن تعلقها بالكفر كتعلقها بالايمان .

قال الإمام أبوالمعالی : « ويقوى موقع ذلك : اذا فرضنا

الكلام فيمن علم الله سبحانه وتعالى منه أنه اذا اقدرة كفر ، فاذا اقدرة - والحالة هذه - فهو بالاعانة على الكفر ، أحق منه بالاعانة على الايمان . ومن دعوات النبيين في ذلك : قول ابراهيم وابنه اسماعيل - على نبينا وعليهم السلام - : « ربنا واجعلنا مسلمين لك » [البقرة ١٢٨] قول ابراهيم : « واجتنبني وبني أن نعبد الأصنام » [ابراهيم ٢٥]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاذا دعا المكلف البارئ جل وعز

في أن يرزقه الايمان ومقصده على قول المعتزلة أن يرزقه القدرة على الايمان ، فقد سأل الله أن يرزقه القدرة على الكفر ، لا سيما اذا كان ممن علم الله أنه لا يؤمن ، فهو بالدعاء على نفسه بالكفر أحق منه بالدعاء لها بالايمان .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما نتمسك به تلقيا من اطلاق

الأمة واجماع الأئمة : أن المسلمين قبل أن تنبغ القدرية كانوا للجمعين على أن الرب سبحانه وتعالى مالك كل مخلوق ورب كل محدث • ومن المستحيل أن يكون الرب تعالى مالكا مالا يقدر عليه • والاله مالا يعد من مقدوراته • ولا بد لكل مخلوق من ملك ورب • وإذا كان العبد خالفا لأعمال نفسه ، لزم أن يكون ربها والها من حيث استبد بالاعتقاد عليها • وهذه غظيمة في الدين لا يبيوء بها موفق • وقد دل عليه فحوى التنزيل ، فإنه قال عز من قائل : « إذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض » [المؤمنون ٩١]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز تمدح بأنه رب

العالمين • والرب في حق الله جل وعز : المالك أو المصلح • ومالك الشيء قادر عليه أو على التصرف فيه • ونحن إذا قلنا : « زيد يملك الدار » فمعناه : أنه قادر على التصرف فيها • فلو كان أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى لما كان ربها ولا الهها ، لأن الالهية - على ما سبق وتقدم - ترجع الى الخلق • بدليل قولنا : اله الخلق • أى خالق الخلق • وإذا ارتبطت الالهية • بالخلق ، لزم على ذلك أن يكون المحدث اله أفعال • لأنه خالقها • واستدلال « الامام » في ذلك بقوله تعالى : « إذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض » استدلال بين لأن ذلك اله الثانى كان يخلق أفعاله ويذهب بها من حيث لم يقدر اله الحق عليها • فكذلك المخلوقون لو كانوا خالقين لأفعالهم لذهبوا بها ، ولكان يتطرق من الخالق والمخلوق التمايز (١) ، لا سيما على قول المعتزلة الذين

.....

(١) في تفسير الامام العطار : « رضى الله عنه » :
(الوكان فيهما) أى فى السماء والأرض (الهة الا اله) أى غير الله
(لفسدتا) أى تخربتا وهلكا من فيهما لوجوه التجاوز من الالهية ، لأن كل امرئ يصير الحق الأصيل فأكبر لم يجر على النظام

...

...

...

= وقال الامام فخر الدين الرازى : قال المتكلمون : القول بوجود الهين يفضى الى المحال ، فوجب ان يكون القول بوجود الهين محالا ، وانما قلنا : انه يفضى الى المحال لانا لو فرضنا وجود الهين فلابد وان يكون كل واحد منهما قادرا على كل المقدورات ، ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما قادرا على تحريك زيد وتسكينه ، ولو فرضنا ان احدهما اراد تحريكه واراد الآخر تسكينه ، فاما ان يقع المرادان وهو محال ، لاستحالة الجمع بين الضدين ، أولا يقع واحد منهما وهو محال ، لان المانع من وجود مراد كل واحد منهما مراد الآخر ، فلا يمتنع مراد هذا الا عند وجود مراد ذلك ، وبالعكس ، فلو امتنعا معا لوجدنا معا ، وذلك محال ، او يقع مراد احدهما دون الثانى ، وذلك ايضا محال . لوجهين احدهما : انه لو كان واحد منهما قادرا على ما لانهاية له ، امتنع كون احدهما اقدر من الآخر ، بل لابد وان يستويا فى القدرة ، واذا استويا فى القدرة استحال ان يصير مراد احدهما اولى بالوقوع من مراد الثانى ، والالزام ترجيح الممكن من غير مرجح . وثانيهما : انه اذا وقع مراد احدهما دون الآخر ، فالذى يقع مراده يكون قادرا ، والذى لم يقع مراده يكون عاجزا ، والعجز نقص وهو على الاله محال ، ولو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات فيفضى الى وقوع مقدور من قادرين مستقلين من وجه واحد ، وهو محال . لان اسناد الفعل الى الفاعل انما كان لامكانه ، فاذا كان كل واحد منهما مستقلا بالايجاد ، فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع ، فيستحيل اسناده الى هذا لكونه حاصلا منهما جميعا ، فيلزم استغناؤه عنهما معا ، وذلك محال ، وهذه حجة تامة فى مسألة التوحيد فنقول : القول بوجود الهين يفضى الى امتناع وقوع المقدور بواحد منهما ، واذا كان كذلك وجب ان لا يقع البتة ، وحينئذ يلزم وقوع الفساد قطعاً ، او نقول : لو قدرنا الهين فاما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا على الشيء الواحد فذلك الواحده مقدور لهما ومتزاد لهما فيلزم وقوعهما بهما وهو محال ، وان اختلفا فاما ان يقع المرادان أولا يقع واحد منهما ، او يقع احدهما دون الثانى ، والكل محال . =

= فثبت أن الفساد لازم على التقديرات ، واعلم أنك إذا وقفت على حقيقة
 هذه الدلالة عرفت أن جميع مافى العالم العلوى والسفلى من المحدثات
 والمخلوقات فهو دليل على وحدانية الله تعالى ، وأما الدلائل السمعية على
 الوحدانية فكثيرة فى القرآن واعلم أن كل من طعن فى دلالة التمانع
 ففسر الآية بأن المراد لو كان فى السماء والأرض آلهة يقول بالهيتها
 عبدة الاصنام لزم فساد العالم لأنها جمادات لا تقدر على تدبير العالم
 فيلزم فساد العالم قالوا : وهذا أولى - لأنه تعالى حكى عنهم فى قوله « أم
 اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون » ثم ذكر الدلالة على فساد هذا
 فوجب أن يختص الدليل به وأما قوله (فسبحان الله رب العرش عما
 يصفون) ففيه تنزيه الله سبحانه وتعالى عما يصفه به المشركون من
 الشريك والولد (لا يسئل عما يفعل) أى لا يسئل الله عما يفعله ويقضيه
 فى خلقه (وهم يسئلون) أى والناس يسئلون عن أعمالهم والمعنى أنه
 لا يسئل عما يحكم فى عباده من اعزاز واذلال وهدى واضلال واسعاد
 واشقاء ، لأنه الرب مالك الأعيان ، والخلق يسئلون سؤال توبيخ يقال لهم
 يوم القيامة لم فعلتم كذا ؟ لأنهم عبيد يجب عليهم امتثال مولاهم ، والله
 تعالى ليس فوقه أحد يقول له لشيء فعله لم فعلته ؟ قوله عز وجل (أم
 اتخذوا من دونه آلهة) لما أبطل الله تعالى أن تكون آلهة سواه بقوله : « لو
 كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » أنكر عليهم اتخاذهم الآلهة فقال : « أم
 اتخذوا من دونه آلهة » وهو استفهام إنكار وتوبيخ (قل هاتوا برهانكم)
 أى حجتكم على ذلك ثم قال تعالى مستأنفا (هذا) يعنى القرآن (ذكر
 من معى) أى فيه خبر من معى على دينى ، ومن يتبعنى إلى يوم القيامة
 بما لهم من الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية (وذكر) أى خبر
 (من قبلى) أى من الأمم السالفة وما فعل بهم فى الدنيا وما يفعل بهم
 فى الآخرة وقال ابن عباس : « ذكر من معى القرآن » وذكر من قبلى التوراة
 والإنجيل ، والمعنى راجع إلى القرآن والتوراة والإنجيل وسائر الكتب التى
 تجزؤ فيها أن الله اتخذ ولداً ، أو كان معه آلهة (بل أكثرهم لا يعلمون
 الحق فهم معرضون) .

يقولون : ان الله لا يورث الكفر من الكافر ، فاذن قد وقع من الكافر ما لم يرده الله جل وعز ، وبهذا أبطلنا قول من يدعى الثنوية .

قال الإمام أبو العباس : « وَمَا نَتَلَقَاهُ مِنْ هَذَا مُتَّخِذًا أَنْ

نقول [خلق] المعرفة والطاعات والقربات أحسن من خلق الأجسام واعراضها التي ليست من قبيل الطاعات ، فاذا اتصف العبد بخلق المعارف كان أحسن خلقا من ربه ، ولأن أولى باصلاح نفسه وارشادها وانقاذها من الغي والمعاطب من ربه . فمن زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه ، فقد راغم اجماع المسلمين وفارق الدين »

قال المفسر أبو بكر بن هيثم : « هَذَا ظَاهِرٌ بَيِّنٌ »

ذكر أن عضد الدولة « فتاح بن بوي » سأل القاضي « أبا بكر بن الطيب » عن مسائل ، فاعترض له الجواب فيها . منها أنه قال بجئني بدليل قاطع سمعي يدل على أن الله خالق أفعال العباد . فقال له القاضي : الدليل عليه اجماع المسلمين في أذان الصبح في قولهم : الصلاة خير من النوم . فسأله عن وجه الدليل . فقال له : ان النوم من فعل الله تعالى لا يكتسبه العبد والصلاة مكتسبة للعبد ، فلولا أن الله هو خالق الصلاة للعبد ، لكان فعل العبد خير من فعل الله ، وهذا يشنع على

يشيع (١) .



(١) النوم للعبد ، كيدته ورجله . لا دخل له فيه من حيث نفيه عنه ، لكن له دخل فيه من حيث قتلهم أوقاته والاقبال منه . والأما كان الله يمدح المؤمنين بقوله : « تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَلَى الْمَضَاجِعِ » وما كان ينظم السكارى لأنهم يتألمون كثيرا ، وتوجب الذم على المكافاة ، دليل = (١)

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قالوا : لولا القدرة على

الايمن لما تمكن العبد من خلق الايمان ، فالقدرة اذن اصلح ، قلنا :
مضمون ذلك يلزم صاحب هذه المقالة أن يجعل القدرة على الكفر ، شرا
من الكفر ، من حيث أنه لا يتمكن الا بها . والقدرة سالحة للضدين
وليست لاحدهما أولى منها بالآخر ، قلتن كان الرب تعالى مصلحا
عباده بالاقدار على الايمان ، فليكن مفسدا له بالاقدار على الكفر »

قال المفتي أبو بكر بن ميمون : هذا انفصال ضحيح ، لأن

المعتزلة قالوا لما ألزموا الأول : المقدور لا يصح الا بالقدرة ، والقدرة خلق
الله تعالى ، فخلقها أصلح من مقدورها . فالزموا على ذلك أن تكون
القدرة على الكفر شرا من الكفر ، وهذا مالا يقوله قائل . ثم يلزم منه

= على أن أقدره على أن يفعل أولا يفعل . وهو في فعله وتركه ليس
ألها ، وإنما هو عبد لله عز وجل . وقد مكنه الله بالعقل ليتحقق التكليف
وفي قوله : « الصلاة خير من النوم » تنبيه للعبد . بأنه قادر على النوم
وقادر على القيام منه لأداء الصلاة ، وأنت مخير بين النوم والقيام ،
ولو قمت كان في القيام خير . وهذا لا يتوجه الا من اله تفضل على
العبد بحرية وعقل وإرادة منحها له . والا يتساوى المحسن والمسيء . وعندئذ
يبطل التكليف وفي القرآن نفس المعنى . فإن الله يقول : « ختم الله
على قلوبهم » وفي موضع آخر يقول : « بل طبع الله عليها بكفرهم »
ومجموع القولين يدلان على أن الله لا يختم ولا يطبع الا اذا حدث عصيان
من العبد . وفي التوراة نفس المعنى : ففيها على لسان الله تعالى : « ان
هذه الوصية التي أوصيك بها اليوم ليست عسرة عليك ولا بعبدة منك .
ليست هي في السماء حتى تقول : من يصعد لأجلنا الى السماء . ويأخذها
لنا ويسمعا أياها لنعمل بها . ولا هي في عبر البحر حتى تقول : من
يعبر لأجلنا البحر ويأخذها لنا ويسمعا أياها لنعمل بها . بل الكلمة
قرينة منك جدا في قلبك وفي قلبك لتعمل بها . انظر . قد تجعلك اليوم
قدامك الحياة والخير والموت والشئ .. الخ » [ت ٣٠ ١١٤ = ١٥]

أن تكون القدرة على الايمان صلاحا فسادا وخيرا شرا . صلاحا من حيث يكون مقدورها الايمان . فسادا من حيث يكون مقدورها الكفر ، واذا زعم هؤلاء أن الله جل وعز أصلح عبده بالاقدار على الايمان ، فليكن ايضا مفدا له باقداره على الكفر ، لأن القدرة على الايمان هي نفسها القدرة على الكفر .



قال الإمام أبوالمعالى : « وهذا القدر كاف فى مقصودنا

من مآخذ اطلاق الامة . واما نصوص الكتاب فنحو قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء » [الانعام ١٠٢] والايه يقتضى تفرد البارى تعالى بخلق كل مخلوق . والاستدلال بها يعصده باننا نعلم ان فحواها التمدح بالاختراع والابداع والتفرد بخلق كل شيء . ولو كان غيره (١) خالقا مبدعا ، لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص

(١) الاشكال يزول اذا علمنا معنى « غيره خالقا » فالمؤلف يطلقه على اله غير الله وعلى العبد . والمعتزلة يطلقونه على اله غير الله وليس على العبد . لأنه لا أحد من المسلمين من أى طائفة كانت يقول بأن العبد مساو لله فى المخلق ، أو هو اله اذا استقل بفعله . لا أحد يقول بذلك . وسياق الآيات تدل على أن غيره خالقا لاله غير الله وليس للعبد . فقبلها : « وما نرى معكم شفعاءكم » - « ان الله فالق الحب والنوى » ثم اقام البراهين على تفرده بالالوهية فقال : « فالف الاصباح . الخ » ثم وبخ الكافرين بقوله : « وجعلوا لله شركاء » ووبخ النصارى ومن يشبههم بقوله : « أنى يكون له ولد ؟ » ثم قال : « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء » من الحب والنوى والشمس والقمر والليل والنهار والنجوم والانسان والنبات والماء ولا اله معه يخلق شيئا مما فى الكون . ولذلك وجب عليكم أن تعبدوه وحده لأنه خالقكم . وقوله : « فاعبدوه » يدل على الاختيار من العبد ، أى أنه ممكن أن يعبد الله أو يعبد غيره . والالم يكن للأمر فائدة اذا كان العبد مجبوراً . وهذا المعنى نفسه جاء فى قوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه » فتشابه الخلق عليهم . قل : الله خالق كل شيء » [الرعد ١٦] فقوله خالق كل شيء ، منع لوجود اله معه ، ليعبده الناس .

ولساغ من العبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء • ومراده أنه خالق لبعض
المخلوقات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا استدلال واضح بين ،

قاطع في أن الله جل وعز خالق لكل مخلوق • والثيء هو الموجود • وأفعال
العباد موجودات فهي أشياء ، ولا يتم التمدح بها إلا مع جمل الآية عنى
العموم دون الخصوص ، إذ لو كانت على الخصوص لشارك المخلوقون
خالقهم في التمدح ، إذ هم خالقون عند المعتزلة لبعض المخلوقات •

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : هذا الذى تمسكتم به

عموم • وللعلماء فى الصيغ العامة مذهبان : أحدهما : جحد اقتضاء
الالفاظ للعموم • والثانى : القول بالعموم مع المصير الى تعرضه للتأويل •
وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات ، فلا يسوغ التمسك به فى
القطعيان • قلنا : لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها
بارادة التمدح » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا اقترنت القرائن فصيح العموم

وان لم تدل فى وضع اللغة على العموم ، فالتمدح قرينة تخرج اللفظ الى
حصول العموم ، وان لم يحصل من حقه نفسه •

قال الإمام أبو المعالي : « وعلى هذا الوجه يستدل بقوله

تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه ، فتشابه الخلق عليهم •
قل الله خالق كل شيء » [الرعد ١٦] وهذه الآية نص فى محل النزاع •
فان قالوا : فهى متروكة الظاهر ، وكذلك التى استدللتم بها

قبل ، فان الظاهر في الآيتين يقتضى كون البارئ تعالى خالق كل شيء •
واسم الشيء يطلق على القديم والحادث • قلنا : المخاطب المتكلم في
هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب « الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مفهوم معلوم • من مخاطب

العقلاء ان يكون المتكلم غير داخل في عموم ما يتمدح به ، ألا ترى أن
القاتل اذا قال وهو شجاع : لا ألقى بطلا شجاعا الا غلبته وصرعته •
وكالفصيح يقول : لا ألقى خطيبا مصقعا الا أفحمته • وكالجواد يقول :
لا ألقى جوادا وهابا الا كنت أكثر جودا منه • فلا يدخل المتكلم وان كان
شجاعا تحت عموم لفظه حتى يتناول عليه أنه يغلب نفسه ، وكذلك
المتكلم الفصيح لا يدخل تحت عموم قوله حتى يزعم عليه أنه لا يقحم نفسه ،
وكذلك سائر ما يقصد به التمدج ، فان المتكلم خارج عن عمومه • وكيف
يدفع هذا النص وهذه الفحوى ، بمراوغات تضحل وتبطل سريعا ؟



قال الإمام أبو المعالي : « ويستدل بكل آية في كتاب الله

تعالى دالة على تمديح البارئ تعالى بكونه قادرا على كل شيء •
ولا معنى لذلك عند المعتزلة ، فان المعنى بقوله تعالى « والله على كل
شيء قدير » [البقرة ٢٨٤] أنه قادر على أفعاله بنفسه « الى آخر
قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن قصد التمدح موجب

حمل هذه الآية على العموم • اذ لو لم تكن كذلك لشارك العبد ربه
والمخلوق خالقه في التمدح • اذ العبد يخلق بعض المخلوقات فلا يصح
التمدح الا بحمل الآية على العموم •



قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يستدل به أيضا قوله

تعالى : « والله خلقكم وما تعلمون » [الصافات ٩٦]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المخلوق لا تتجاوز قدرته محله

على ما سيأتى فى بطلان التولد ، فالمقصود بقوله : « والله خلقكم وما تعلمون » : والله خلقكم وعملكم . وهذا أيضا فى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى .



قال الإمام أبوالمعالى : « وسنعتقد فصلا فى معنى الهدى

والضلال والختم والطبع وشرح الصدور ، ونعتمد فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفجوى الخطاب (١)

وقد حان أن نذكر عصم المعتزلة وشبههم وهى تنقسم عندهم الى مدارك العقل وماخذ السمع .

فمما تمسكوا به فى مدارك العقول : أن قالوا : العاقل يميز بين مقدوره وبين مالىس بمقدوره ويدرك تفرقة بين حركاته الارادية وبين ألوانه التى لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين : أنييه يصادف مقدوره واقعا به على حسب قصوده ودواعيه . ولا يقع منه مالا يقع على حسب انكفافه وانصرافه . فإذا صادف الشيء واقعا على حسب القصد والداعية لم يسترِب في وقوعه به ، ثم لا يقع به إلا الحدوث . فليكن العبد محدثا لفعله . ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة لونه

(١) من أول وشرح الى الخطاب : من ط :

وصفاته الخارجة عن مقدوراتهم • قلنا : هذا الذي عولتم عليه دعاوى
غير مقرونة بالأدلة » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله المعتزلة منكسر

عليهم لأننا نجد أفعال الغافل والساهى واقعة منه - على رأى المعتزلة -
وهى غير مقصودة ، ولا دعت اليها داعية منهم ، ونجد شبع الأكل
ورى الشارب مقصودين منهما • والداعية لهما حاصلة ، مع الاتفاق معهم
على أن الشبع والرئ فعل لله جل وعز ، وكذلك اذا صبغ الصابغ ثوبه
لونا ما • فان ذلك مقصود منه ، دعاه اليه داعية • مع اتفاقهم معنا
على أن الألوان ليست مقصورة لنا (١) • وكذلك نعلم أنا قد تدعونا
داعية ونقصد ونريد أن نخجل رجلا أو نوجله ، للتهويل عليه • فيكون
ذلك الخجل والوجل ليس مما يفعله العبد ، فاذا كانت الداعية لم تقتض
فى هذه المواطن كون ماتدعو اليه أفعالا لنا فى هذه المواطن ، فكيف
يصح أن يجعل الداعية دليلا على أنا موجودون لأفعالنا والأحوال فيها
منقسمة كما ذكرنا • اذ حكم الدليل أن يكون له اختصاص بالمدلول • واذا
عم ولم يخص فلا ينتصب دليلا •

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : من اعتقد أن لاخالق

الا الله فلا تدعوه داعية الى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه ،
القصد الى الاحداث • وأفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب

(١) المعتزلة يقصدون ألوان المخلوقات • مثل هذا خلق أبيض
وهذا خلق أسود • وهكذا •

القصـد ، فان المقصود والواقع بالعبد عند الخصوم ، الحدوث . فاذا
وضح أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم ، بطل استرواحهم الى الدعاوى
وفسد ماعولوا عليه من الدواعى .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين واضح لأن السنيين (١)
وهم أغلب الأمة اذا اعتقدوا أن لخالق الا الله ، فانهم لا يقصدون مع هذا
العقد تدعوهم داعية الى الاحداث ، لأن الاحداث خلق ، والخلق
يتفرد الله به جل وعز ، لكن الافعال توجد منهم مع ابتغاء الداعية
وعدم القصد الى اليجاد واستعظامهم أن يكونوا مشاركين لخالقهم فى
الخلق والاحداث .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : لا يبعد عنكم أن
يخلق البارئ تعالى فى العبد أكوانا ضرورية ويخلق فيه دواعى ضرورية
ويخلق فيه دواعى ضرورية اليها على الاطراد ، ولو كان الأمر كذلك ،
لكانت الأكوان واقعه على حسب الدواعى ، ثم لا نقضى والحالة هذه
بلون الأكوان الضرورية الواقعة على حسب الدواعى أفعالا لذى الدواعى ،
فيبطل ماعولوا عليه من كل وجه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بيان أن الدواعى لا تدل على
أن ما بعدها يكون أفعالا لدى الداعية ، لأن الأكوان الضرورية ليست من
فعل العبد ، كما أن الدواعى اليها ليست من أفعاله ، فاذا لم ترتبط
الداعية بالفعل الذى يقدر عليه العبد ، لم يجب أن نجعل الداعية دليلا
على كون ما دعت اليه مقدورا للعبد . وقد انكسر ذلك فى هذه
المواضع .

(١) السنى : ص

قال الإمام أبوالمعالى : « وما ذكروه من ادراك التفرقة بين

المقدور وغيره صحيح ، ولكن التفرقة آيلة الى ادراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثانى . وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون . مع العلم بأن العلم والظن لا يؤثران فى متعلقهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التفرقة كما ذكر الامام بين

ما يقدر عليه العبد وما لا يقدر عليه صحيح ، لا نزاع فيه . لأن أحد الأمرين تعلقت به قدرة العبد ، والثانى لم تتعلق به . فلا بد أن يتميز له ما تعلقت به قدرته مما لم تتعلق به .

وليس من شرط التمييز والتفرقة التأثير ، حتى يقال : أن المقدور له تمييز عما ليس بمقدور له تأثيره فيه . فإن المعتقد مميز بين مظهره ومعلومه . وهو يعلم أن العلم لا يؤثر فى المعلوم ، وأن الظن لا يؤثر فى المظنون . وكذلك المرید يتميز له مراده من مكروهه والارادة غير مؤثرة ، فقد تبين بهذا كله : أن التفرقة بين أمرين لا يشترط فيها كون أحدهما مؤثراً وكون الأمر غير مؤثر .

فصل

الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وبين مطالبته بأفعاله

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما تمسكوا به وهو من أعظم

تخيلاتهم أن قالوا : أن العبد مطالب من ربه - تعالى - بالطاعات . ويستحيل فى العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه . قالوا : والمقدور عندكم بمثابة القدرة ، فى أن كل واحد منهما واقع بقدرة الله - تعالى - . وليس للعبد من ايقاع المقدور شيء . فما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألونه واجسامه وبين مطالبته بأفعاله ؟

وربما قرروا هذه الشبهة وقالوا : لسنا نلزمكم [الآن] أمره
يتعلق بتقبيح العقل (١) وتحسينه . ولكن أهل الملك متفقون على أن
ما يؤدي إلى حمل كلام الرب على التناقض والخروج عن الافادة فهو
باطل . ومن لغو الكلام أن يقول العامل لمن يخاطبه : أفعل ما أنا فاعله
وابدع ما أنا مبدعه . وسبيلنا أن نفتح المعتزلة بعكس هذه الشبهة عليهم
من أوجه « إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما قالوا : أن المعدوم

شئ ، ذات في العدم وهي على خصائص صفاتها . فإذا كان الأمر
كذلك فكيف يطالب المكلف باثبات ماهو ثابت ؟ إذ لا معنى للموجود
إلا كونه ثابتا على خصائص صفاته . وإذا كان ثابتا في القدم على
خصائص صفاته فكيف يطالب المكلف باثبات ماهو ثابت ؟ وهذا العقد
يبطل عليهم معنى الخلق في حكم الباري جل وعز إذ قد كانت صفات
الموجود كلها ثابتة في حق المعدوم .

وأما من أنكر الأحوال من المعتزلة فلا يصح مع إنكارها إثبات
الخلق ، إذ لم تتغير عن الوجود عندهم عن حال العدم . إذ الذوات
ثابتة ولا زائد عليها عندهم . وأما من أثبت الأحوال منهم فإنه يقول :
أن المطالبة تقع باثبات الوجود ، والوجود حال متجددة للذات . وهذا
محال . فإن الحال لو كانت تنفرد بالاثبات لكانت ذاتا . إذ كل ما يتخيل
منتفيا . ثم يتقدر تجدده بعد أن لم يكن طارئا على ذات ، واقعا
بالقدرة على حاله وانفراده ، فإنه ذات لا محالة .

وبهذا استدللنا على ثبوت الأعراض فإنا نرى الجوهر ساكنا ثم
نراه متحركا . فنفرق بين حاله في سكونه وحركته . ونعلم أن الجوهر

(١) العمل : ط

هى كلتا الحالتين جوهر وان تلك التفرقة والتمييز والاختلاف ، لم يقع من ذاته . لأن الشيء لا يخالف نفسه والجواهر واحدة والخلافية تقتضى شيئاً لامحالة . ومحال أن يكون الواحد اثنين . فدلنا هذا كله على أن تحركه طراً عليه ، لأمر هى الحركة . والحركة ذات ، أثرت فى وجودها القدرة القديمة .

وأما ما زعمته المعتزلة من أن الوجود حال أثرت فيها القدرة فيبطل ، لأن القدرة انما تؤثر فى ذات ، والحال غير ذات . ولهذا زعموا : أن الصفات التابعة للحدوث لا تؤثر فيها القدرة من حيث لم تكن ذوات ، ثم أن الذى قالوه يبطل عليهم بثبوت الأعراض لأننا اذا رأينا الجواهر متحركاً بعد أن كان ساكناً ، فلنقائل أن يقول على رأيهم : ان الحركة حال طرات على الجوهر ، ويثبت بالقدرة من غير احتجاج الى اثباتها ذاتاً عرضاً زائداً على ذات الجوهر .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يعكس (١) عليهم من

شبههم أن نقول : العبد عندكم مطالب من ربه بالنظر ابتداءً . ولما يعتقد بعد أمراً . مطالباً . فكيف التوصل الى العلم بالطلب قبل استيقان الطالب الأمر ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الزام صحيح ، لأن الناظر غير علم بما نظر فيه ، لأن النظر ضد للعلم . اذ هو طالب له ولا يطلب الشيء الا من فقده ولم يكن عنده ، واذا لزم أن لا يكون . الناظر عالماً بأمره ، وقد توجه اليه الطلب بالأمر ، ولم يكن فى ذلك تناقض حتى يكون التقدير : الزمته النظر الموصل الى

(١) ومما انعكس به شبههم : ط

العلم بى ، وأنت غير عالم فى حال أمرى لك . ولهذا قال العلماء :
ان النظر واجب لا يصح من المكلف التقرب به ، لأن التقرب انما يصح
ممن علم المتقرب اليه . والناظر لا يعلمه ، فلم يصح منه التقرب اليه ..

قال الإمام أبو المعالى : « ومما عولوا عليه من الزامنا :

تناقض الطلب قولاً ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصاً . وذلك
انا نقول : من أصلكم ان الرب تعالى مصلح عباده بما كلفهم من طاعته .
فاذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم الله أنه لو اخترمه ولم يكمل عقله
لنجا من العذاب ، ولو أكمل عقله واقدره لكفر وطغى . فمن هذه حاله ،
فصلاحه على الضرورة فى ان يخترم . ومن أبدى فى ذلك وراء (١) ،
سقطت مكالمته ودحضت حجته . وكل كلام فى اقتضاء تكليف فهو
مقيد عندهم (٢) بقصد الاصلاح .

ولا مزيد فى التناقض على ان يقول القائل : أمرك وقصدى بأمرك
اصلاحك مع علمى بانك لاتصلح ، ولو لم أمرك لنجوت من موبقات
العواقب ومرديات المعاطب . فهذا - وقينم البدع - غاية فى التناقض ،
لا يخفى مدركها على عاقل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى مثله الامام بين ظاهر

ونضرب فى ذلك مثال وهو ان تقدر ثلاثة أشخاص : مؤمن ، وكافر ،
ومخترم قبل أن يجرى عليه قلم التكليف . فيثبت الله المؤمن المطيع
بالثواب العظيم ، فيقول المخترم قبل بلوغه : يا الهى لم حططت رتبتي فى
الثواب ، واخترمتنى قبل الادراك حتى أصل مرتبة هذا المنعم عليه ؟

(١) ريباً : خ

(٢) عندهم : خ

فيقول له الله : لأنني علمت أنك لو بقيت إلى وقت التكليف لكفرت بي ، فكان صلاحك في اخترامك قبل تكليفك . فعند ذلك يتنادى الكافر المخذ في النار : يا الهى هلا اخترمتنى قبل الإدراك وأنلتنى هذه الرتبة الدنيا من النعيم ولم تعرضنى إلى الدخول في النار الذى لا صلاح لى فيه (١) ؟

فهذا يبطل دعوى المعتزلة في الصلاح وفي وجوبه على السارى
جل وعز وستأتى المسألة فى بابها مفسرة مشروحة .

(١) هذا المثال الذى ذكره المؤلف يخص على أساس مسريعه وينص عليها . فان الكافر اذا قال وجدت ابائى على الكفر ، وس احيد عن سرعهم ومنهاجهم . لرد الله عليه بقوله : « أو لو جئتم بأحدى مما وجدتم عليه آباءكم » ؟ ولا ينفعه قوله . ولو قال : لو شاء الله ما أشركت . لرد الله عليه بقوله : « فهل على الرسل الا البلاغ المبين » ؟ وهو يوم القيامة لن يقول الله لماذا لم تمتنى صغيرا ؟ بل هو سيشهد على نفسه بالكفر ، لقوله تعالى : « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ، أو كذب بآياته . أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ، حتى اذا جاءتهم رسالتنا يتوفونهم . قالوا : أين ما كنتم تدعون من دون الله ؟ قالوا : ضلوا عنا . وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين . . . الخ » [الأعراف ٣٧]
وأما الولد الذى مات قبل البلوغ ، فانه لا يعترض على الله بأنه خط عنه رتبة الثواب . لأنه لن يكون من أهل النار لصغره وعدم تكليفه . بل هو فى الجنة - على رأى - مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، يخدمهم ويتمتع بصحبتهم . ولو أن رجلا وزع أمواله على أولاده من زوجتين . وكن له ولد ميت من زوجة . كان يستحق شيئا . لما قال لأبيه أخوه من أمه : أعطنى حق أخى الذى مات ، فأنا أولى به من اخوتى لأنه شقيقى لأبى وأمى . ولو قال ذلك لأبيه ، لرد عليه بقوله : لو كان حيا لأخذ . أما الآن فأننا نقسم الموجود على الموجود بلا ظلم ولا محاباة .

قال الإمام أبوالمعالی : « ومما يعارضون به : أن أوامر

الشرع وزواجره قد تتعلق بالأحوال المعللة بعقلها . وذلك مثل تقدير ورود الشرع بأمر المكلف بكونه (١) قادرا عالما . ولا سبيل الى جحد ذلك من موارد الشرع وموجبات السمع ، ثم كون العالم عالما وان حسن تقدير الطلب فيه ، فليس هو واقعا بالمطالب به على أصول المخالفين ، فانه لا يقع بالقدرة الا حدوث ذات والأحوال توجبها العلل وتثبت واجبة تابعة (٢) للحدوث . فاذا لم يبعد تقدير الطلب فيما لا يقع بالمطالب لم يبعد ما ألزمونا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح بين لأن المعتزلة رأوا

أن أحكام العلل وأحوالها تجب اذا ثبتت العلل ، ووجوبها عندهم يجبل الاقتدار عليها لأن القدرة انما تتعلق بممكن ، وأما الواجب فلا تتعلق القدرة به . واذا كان الواجب عندهم لا يعلل ، ولهذا أحوالوا ثبوت الصفات للباري جل وعز مع أن القدم لا يحيل التعليل ، فاحرى وأولى أن يقولوا : ان الوجوب ينافي كون الواجب مقدورا ، لأن تتعلق القدرة يناقض القدم . واذا لزمهم أن يعترفوا بجواز المطالبة بالأحوال التي لا يصح تغلق قدرهم بها ، لم يبعد أيضا ما ظنوا أنه يلزمنا من مطالبة الله جل وعز لنا بأن نفعل ما يفعله هو فينا .

قال الإمام أبوالمعالی : « ثم نقول : ما اسندتم اليه

تخييلكم محض تهويل . فانا نقول : قد سبقت معرفتكم بأن خصومكم لا يعتقدون كون العبد المأمور والمنهى موقعا لفعله . ثم علمتم اتفاق

(١) قائما : خ

(٢) لا تابعة : خ

أهل الملل على توجه الأوامر على المكلفين . ثم ادعيتهم بعد هذين ،
الأصليين استحالة الطلب فيما لا يوقعه المطالب . وسبيل إيجاز الكلام
أن نقول ما ادعيتهم استحالة لا تخلون فيه من أمرين « إلى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مدارك العلوم الحادثة شيئان .

ضرورة ، ودليل . فالمعتزلة لا تخلو فيما ألزمتنا من استحالة الطلب
بما لا يوقعه ، من أحد أمرين . أما أن يثبتوه ضرورة أو يثبتوه نظرا .
فان قالوا : انه ثبت ضرورة كانوا مباهتين ، لأن الضرورات لا يختلف
فيها العقلاء . وقد خالفناهم فلا يصح منهم ادعاؤهم . وان زعموا
أن ذلك علموه نظرا ، فنحن نطالبهم بإبدائه وإظهاره .

وقد ظن بعض أئمتنا أن ذلك سؤال لازم . وقال : ان الذى
طولبنا به هو الكسب . وزعموا : أن القدرة الحادثة تثبت حالا للمقدور
ينفرد العبد بها ، وتلك الحال هى متعلق الطلب ، وجاز أن تتعلق
القدرة بالحال . وان لم يكن ذاتا ، كما جاز عند المعتزلة أن يرجع
الخلق الى الوجود . والوجود عندهم حال لا ذات . لأن الذات كانت
ذواتا فى العدم .

شبهة أخرى لهم

قال الإمام أبو المعالى : « وهى أنهم قالوا : اذا حكمتهم

بأن القدرة الحادثة لا تؤثر فى متعلقها ، فسبيلها سبيل العلم المتعلق
بالمعلوم ، ويلزم على مقتضى ذلك تجويز تعليق القدرة الحادثة بالألوان
والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياسا لها على المعلوم . وهذا
الذى موهوا به دعوى . وهم باثباتها مطالبون « إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء ألزمونا أن تكون القدرة

على حكم العلم . وقد علمنا الخلافية بينهما . لأن العلم يتعلق بأحكام

العقول الثلاثة الواجب والجائز والمستحيل . ولهذا تعلقت بالقديم وتعلقت بالعدم . والقدرة انما تتعلق بالممكن ، اذ لا يصح تعلقها بالقديم الواجب الوجود ولا بالمستحيل الواجب بالعدم ، فكيف يلزمننا المعتزلة أن تكون القدرة الحادثة فى حكم العلم وبينهما من الخلاف ما بيناه ؟ فان زعموا : أن الذى جمع بينهما عدم التأثير ، فان القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها عندنا ، كما أن العلم لا يؤثر فى المعلوم . وهذا لا ينتصب علة لعموم تعلق العلم . اذ قد نجد صفة متعلقة غير مؤثرة فى متعلقها ، ولا تعم عموم العلم وهى الرؤية . ألا ترى أنها مع عدم تأثيرها مختصة بالموجودات . عندنا يجوز تعلقها بكل موجود . وهى مختصة عندهم بالأجسام والألوان . وكذلك علمنا المحدث اذا تعلّق بمعلوم معين ، لم تتعلّق بغيره وهو مع عدم تأثيره لم يعم تعلقه ، ثم يقال لهم : أنتم قد قضيتم بأن القدرة الحادثة تتعلّق بالحدوث ، وبه تقع المطالبة . والصفات التى تختلف فيها المختلفات ليست من أفعال القدرة ، والحدوث من حيث هو حدوث لا يختلف . فهلا قالوا بعد ذلك : ان القدرة تتعلّق بكل محدث حتى يجب من ذلك ان تتعلّق بالألوان والطعوم والروائح والأجسام . وهذا لازم لهم .

شبهة أخرى لهم

« قال الإمام أبو المعالى : » وذلك أنهم قالوا : العبد مثاب على فعله معاقب ملوم محمود . وكل ذلك دال على ان فعله واقع منه ، اذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه ، كالوانه وأجسامه . وهذا الذى ذكروه لا محصول له ، فان الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبهما فعل المكلف « الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من أصل عقيدتنا : ان البارئ جل وعز ان ينعم عباده دون تكليف ، وان يعاقبهم دون تكليف ، وليس

الثواب والعقاب مستحقين بامثال الأمر وارتكاب النهي ، بل الثواب فضيل من الله تعالى على المثاب . فالعقاب عدل من الله على المعاقب . وقد بين ذلك النبي ﷺ العارف بسر الربوبية . فقال عليه السلام : « ما أحد يدخل الجنة بعمله . قيل له : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته » وإذا انعم النظر في هذا تبين الحق ووضح الأمر . وذلك أن العبد لو أطاع الله في عامة عمره . ونفرض عمره عمر نوح كان ذلك منقضيًا متناهيا . فكيف يزعم زاعم أنه يستحق بعمل متناه ثوابا لا نهاية له ؟ فلو تركنا ما تقضيه العقول وما تجرى به العادات ، لما استوجب مستوجب بعمل منقضى ثوابا لا ينقضى . فلولا فضل الله - جل وعز - هذا ، مع أن العبد في حال عمله تتضاعف عليه آلاء الله ونعمه في توريد انقاسه ، التي أجرى الله العادة بأن حياته لاتستمر ولاتبقى الا بتردها . فلو أن العبد جوزى وأخذ بنفس واحد من أنفاسه تردده لاستغرق ذلك جميع عمله .

ولئن أحسن أحد العارفين في عظمته للرشد . وقد نبه على قصور ملكه وضعف سلطانه ، بأن قال له : « يا أمير المؤمنين . أرايت لو منعت شربة ماء وأنت صديان . أكنت تشتريها بملكك ؟ قال له : كنت أفعل . فقال له : أرايت أنك لو شريتها ثم اضطرت الى اراقتها فمكنت من ذلك . أكنت تعطى ملكك في اراحة اراقتها ؟ فقال له : كنت أفعل . [فقال له] فما قدر ملك لايساوى الا قدر شربة ماء واراقتها .

وقد جاء في بعض الآثار : أن الله جل وعز يأمر بعبد مجتهد من عباده أن يدخل الجنة برحمته . فيقول ذلك القائل : يارب انميا أدخلها بعلمي . فيقول : أدخلوه بعمله . فيترك في الجنة مقدار أيام عمره . فإذا استوفاه قيل له : قد استوفيت من الثواب مقدار عملك ، فأخرج من الجنة . فعند ذلك يتبين له أن دخول الجنة انما هو فضل الله جل وعز . فإذا تبين بهذا كله : أن الثواب نعمة من الله وأن العقاب عدل منه ، لم يصح أن يربط بالعمل ولا يقيدا به ، وانما أعمال العباد

أمارات وآيات لما يفعله الله تعالى بعبده • كما قال عليه السلام : « اعملوا
وكل ميسر لما يسر له » وليس من شرط الأمارات أن تكون واقعة من غير
من نصبها (١).

فصل

تعلق القدرة بالحادثه بمقدورها

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : انما يتكلم على
المذهب ردا وقبولا اذا كان معقولا • وما اعتقد تموه من كون العبد مكتسبا
غير معقول • فان القدرة اذا لم تؤثر في مقدورها ولم يقع المقدور
بها ، فلا معنى لتعلق القدرة بها • قلنا : قد اختلف ائمتنا في وجهه
تعلق القدرة بالحادثه بمقدورها • فصار صائرون الى ان القدرة الحادثة تؤثر
في اثبات حال للمقدور يتميز بها المكتسب عن الضروري • فاذا فرضنا
حركة ضرورية الى جهة ، وقدرنا أخرى كسبية الى تلك الجهة والكسبية
على حال زائدة هي من اثر تعلق القدرة بالحادثه بها • والكسبية تتميز
بها عن الضرورية • واما الحدوث واثبات الذوات فالرب تعالى مستأثر
به • وهذه الطريقة غير مرضية » الى آخر قوله •

(١) المؤلف استدل بالأخبار النبوية ، وبآثار الصالحين على أن
الجنة ليست بالعمل وانما بفضل الله وبرحمته • وكان يجب عليه أن
يقول : ان الجنة بالعمل ، ودوام وجود الانسان فيها هو بفضل الله
ورحمته • لأن الطائع لو كان يستحق سنة واحدة على قدر طاعته في
الجنة ، فهذا بالعمل • فان أبقاء الله الى عشر سنين ، فهذا بالفضل •
وفي القرآن - وكان يجب على المؤلف أن لا يغفل عما فيه ، وأن يقدمه في
الاستدلال ابتداء - قول الله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » - « فلهم
أجر غير ممنون » - « انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » -
« من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى
الا مثلها »

٣ قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أهل السنة طائفة بنور الله

قلوبهم وسدد نظرهم ونزّه عقائدهم عن أن يشاركوا خالقهم في ربوبيته .
ويتساموا الى مساهمته في الاختراع والخلق . وفهموا قوله تعالى :
« هل من خالق غير الله يرزقكم » ؟ [فاطر ٣] وفهموا قول رسول الله ﷺ :
« لا حول ولا قوة الا بالله » ولم يثبتوا لأنفسهم خلقا ولا أوجبوا لهم مع
ربهم ابداعا ولا اختراعا . ولهذا لم يرتض معظم الأئمة رجوع الكسب
الى حال ينفرد بها العبد (١) ، اذا القول بذلك خروج عما كان أجمع
عليه السلف من قولهم : « لا خالق الا الله »

وان قدرت تلك الحال مخلوقة لله تعالى مع ايجاد العبد ، لها ،
لكان ذلك فرض مخلوق بين خالقين . ثم ان هذه الحال التي يدعيها
هؤلاء باطلة ، لأن أحوال الأعراض ثابتة لها في كل حال . الا ترى أن
كون الحركة عرضا مفتقرا الى محل وكونها نقلة . كل ذلك أحوال
ثابتة لها كما يثبت التحيز للجوهر .

وأما فرض حال تقع بقصد العبد فلا وجه له ، لاسيما والحركة
الكسبية مماثلة للضرورة . فكيف يدعى مع تماثلها اختلافها ؟ ثم ليس
من شرط التمييز التأثير ، فنحن وان ميزنا بين حركتنا المكتسبة وبين

(١) اذن لامعنى للكسب - وهو الصحيح - والكسب هو اقتسران
قدرة الله القديمة لقدرة العبد الحادثة ، حال حدوث الفعل . فالعبد
لو أراد أن يسرق ومد يده للسرقة ، فعلى معنى الكسب هذا . يكون الله
والسارق مشتركان في الفعل . بل يكون الله هو السارق . لأنه اذا اقترنت
قدرة الله وقدرة العبد . فمما لاشك فيه أن قدرة الله هي التي ستغلب
ويقع بها الفعل - تعالى الله عن هذا علوا كبيرا - والكسب قد قال به
أبو الحسن الأشعري ليكون رأيا وسطا بين الحنابلة وبين المعتزلة .
والكسب عند التأمل يرجع الى رأى الحنابلة القائلين بأن العبد ينفذ
المرسوم عليه أزلا في اللوح المحفوظ .

محركتنا الضرورية ، فان ذلك لا يرجع الى تأثير القدرة في الحركة
الكسبية دون تأثيرها في الضرورية ، لاننا قد يتميز لنا المعلوم من
المظنون - على ما سبق - ولا أثر هنالك . فالتميز حاصل وامتناع
تأثير القدرة الحادثة في المقدور بين ، والاتصال عن مطالبة المطالب
واضح . فالوجه مع ذلك تقدير حالة مجهوله تجعل مما أثرته القدرة
الحادثة .

فصل

في

الهدى والضلال والختم والطبع

« قال الإمام أبوالمعالى : » اعلم - وفقك الله لمرضاته -

ان كتاب الله العزيز اشتمل على آى دالة على تفردة سبحانه وتعالى
بهداية الخلق واضلالهم ، والطبع على قلوب الكفرة منهم . وهى
نصوص فى ابطال مذاهب مخالفة اهل الحق . ونحن نذكر غرضنا من
آيات الهدى والضلال والختم (١) ، ثم نتبعها بالآى المحتوية على ذكر الختم
والطبع .

فمما يعظم موقعه عليهم : قوله تعالى : « والله يدعو الى دار
السلام ، ويهذى من يشاء الى صراط مستقيم » [يونس ٢٥] وقوله تعالى
« انك لاتهذى من أحببت ، ولكن الله يهذى من يشاء » [القصص ٥٦]
١٢٥ وقوله تعالى : « انك لاتهذى من أحببت ، ولكن الله يهذى من
يشاء » [القصص ٥٦] وقوله تعالى : « من يرد الله أن يهديه يشرح صدره
للاسلام » [الأنعام ١٢٥] وقال عز وجل : « من يهدى الله فهو المهتدى ،
ومن يضل فاولئك هم الخاسرون » [الأعراف ١٧٨]
وأعلم : ان الهدى فى هذه الآى ، لايتجه الا على خلق الايمان ،

(١) والختم : ص

وكذلك لا يتجه حمل الاضلال الا على خلق الاضلال « (١) الى آخر
قوله .

(١) قوله : لا يتجه حمل الاضلال الا على خلق الاضلال . فيه سوء ادب مع
الله - عز وجل - لانه اذا صرح بان الله يخلق الاضلال في قلب العبد . فقد
وصف الله بالمحاباة والظلم . اذ لقائل ان يقول : لماذا أختار هذا وخلق
في قلبه الاضلال ، ولماذا خلق هذا ، وخلق في قلبه الايمان ؟ فان رد
بقوله : لانه علم ازلا : انه سيعصى . يقال له : لسابقة العصيان من العبد ،
خلق في قلبه الاضلال ، لا انه خلق الاضلال قبل وجود العصيان منه .
وهذا يؤيده قول الله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا ، حرمنا عليهم
طيبات أحلت لهم » أى أن التحريم منه ، كان بسابقة الظلم فيهم .
وهذا هو الحق .

واستشهاده ناقص . لأن قوله « ويهذى من يشاء » نص متشابه ،
يحتمل المشيئة من العبد ، والمشيئة من الله . فيكون المعنى : ويهذى من
يشاء لنفسه الهدى وغدئذ يوفقه الى الطاعة والايمان . أو يكون المعنى :
ويهى الله من يشاء أن يهديه . ولأن النص متشابه ، يتعين الرد الى
الحكم . والمحكم هو : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »

وقوله : « من يرد الله أن يهديه » يشرح صدره للاسلام « يشبه معناه
قول القائل : من أردت أن أجعله ملكا ، علمته أصول الحكم .
يريد أن يبين قدرته وأن يبين أن أصول الحكم فن ينبغي .
أن يدرس وليس بالازم من هذا القول : أن يجعل ملوكا .
فقوله تعالى يدل على كمال قدرته وإرادته ، هذا معنى . والمعنى
الثانى : أنه وعد بأنه لا يهدي الا من كان في قلبه ميل الى الهدى ، ووعد
بأنه لا يضل الا من كان في قلبه ميل الى الضلال . فى قوله : « وما يضل
به الا الفاسقين » وشبهه ، فاذا أراد ، لأن العبد أراد . فمن ذا الذى
يقدر على رد إرادته ؟ والآية التى استشهد بها المفسر وهى « والذين اهتدوا
زادهم هدى » تدل على أن نية العبد واختياره ، يترتب عليهما أن يهدي
الله أو يضل . ومثلها : « لئن شكرتم لأزيدنكم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن الهداية تجيء في

القرآن على وجوه : منها خلق الايمان - كما ذكر الامام - ومنها خلق الطاعات كقوله تعالى : « والذين اهتدوا زادهم هدى ، وآتاهم تقواهم » [محمد ١٧] فالزيادة ههنا ليست من نفس الايمان . لأنه واحد . وانما هو تكرره بالطاعات . وكذلك قوله تعالى : « والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم . سيهديهم ويصلح بالهم » [محمد ٤ - ٥] فالهداية ههنا انما هي في خلق الطاعات لهم اذ قد كانوا مؤمنين بالله ، اذ لا يجاهد في سبيل الله الا المؤمن به . وقد تكون الهداية في القرآن بمعنى الدعوة . كقوله تعالى : « وانك لتهدى الى صراط مستقيم » [الشورى ٥٢] يريد النبي ﷺ . معناه : وانك لتدعوا اذ لا يصح أن يحمل ذلك على خلق الهداية ، لأن المحدث اذا استحال أن يكون خالقا الهداية نفسه ، فأحرى وأولى أن يكون خالقا لهداية غيره .

كذلك قوله تعالى : « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » [فصلت ١٧] أى فأما ثمود فدعوناهم . لأنه لو خلق الهداية لهم لكانوا مهتدين . وقد تكون الهداية في القرآن بمعنى السلوك . قال الله تعالى : « فأهدوهم الى صراط الجحيم » [الصفات ٢٣] معناه : اسلكوا بهم .

لكن الهدى وان انقسمت جهاته ، فان الآيات التى استدل بها « الامام » نصوص في خلق الايمان ، ولا ينبغي أن تحمل على الدعوة في كل موطن ، لأن الله جل وعز فصل بين الدعوة والهداية . فقال عز من قائل : « والله يدعو الى دار السلام ، ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم » [يونس ٢٥] فجعل الدعاء عاما في جميع الخلق والهداية خاصة . فلو كانا بمعنى واحد لم يكن بعضها عاما وبعضها خاصا . ثم إن الله جل وعز علق الهداية على مشيئته وإرادته واختياره .

فلا يصح أن يحمل على الارشاد الى طريق الجنان . وأيضا : فإن كل من يستوجب الجنان عند المخالفين . حتم على الله أن يدخله الجنة . فكيف يصح أن يعلق ذلك بالمشيئة ؟ وقوله تعالى : « فمن يرئ الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » [الأنعام ١٢٥] هذا أدل شيء على أن المراد به : أحكام التكليف في الدنيا ، لأن شرح الصدر وحرجه ، كل ذلك أحكام تكليفية لا تصح ولا معنى لها إلا في دار الدنيا . ثم الإسلام هو الذي يستحق به عندنا الثواب ، وهو الذي ينتفع به المنتفع لمعاده ، ولا يكون ذلك إلا في الدنيا حيث العمل .

قال الإمام أبوالمعالى : « فإن استشهد المعتزلة في دوم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها ، مما يطابق دعواهم ومعتقدهم بالآيات التي تلونها . فالوجه أن نقول : لا بعد في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه ، وإنما استدللنا بالآيات المفصلة المخصصة للهدى بقوم والضلال بآخرين ، مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدر وحرجه ، فلا مجال لتأويلاتهم المزخرفة في النصوص التي استدللنا بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انقسم الهدى الى الوجوه التي ذكرناها ، حاولت المعتزلة أن تصرف كل ما جاء من الهداية الى ذلك المصرف . والآيات التي استشهد بها الامام ، نصوص في خلق الايمان . لا يمكن في ذلك إلا ما ذكره .

قال الإمام أبوالمعالى : « فأما آيات الطبع والختم . فمنها قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم » [البقرة ٧] وقوله : « بل طبع الله عليها بكفرهم » [النساء ١٥] : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن

يفقهوه » [الأنعام ٢٥] وقوله : « وجعلنا قلوبهم قاسية » [المائدة ١٣]
وقد حارت (١) المعتزلة في هذه الآيات واضطربت لها آراؤهم . فذهبت

(١) للاحيرة في معنى هذه الآيات .

(ا) قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم » يفهم مما قبله من الآيات .
وما قبله يبين : أن الله - تعالى - أنزل الكتاب ، فكان هدى للمتقين ،
وكان ضلالا على الكافرين . والذين اهتدوا ، زادهم الله هدى وآتاهم
تقوى ، وبالمثل فإن الذين كفروا ، زادهم كفرا واصرارا عليه . حتى
أنك إذا أنذرت أو لم تنذر ، فإنهم لا يؤمنون ، كما أن المهتدى إذا زادت
عليه الشكوك ، لن يرجع الى الكفر . والذين اهتدوا ، اهتدوا
باختيارهم ، والذين كفروا ، كفروا باختيارهم . يؤكد قوله تعالى :
« بل طبع الله عليها بكفرهم » أى بسبب الكفر ابتداء من العبد ، كان
الطبع .

(ب) وقوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنة » يفهم مما قبله
من الآيات . وما قبله يبين أن الله أوحى القرآن للإنذار به . والمفهوم
من الإنذار : أن المرء يقدر بالقوة الممنوحة له من الله أن يؤمن أو أن
يكفر . ليتحقق معنى الإنذار والالزام . وأن الذين آتاهم الله الكتاب
يعرفون أن محمدا ﷺ على حق وتجاهلوا المعرفة ، واتجهوا الى الكفر .
فهؤلاء الذين اتجهوا الى الكفر وفضلوه على الايمان ، واستحبوا العمى
على الهدى تدل حالتهم على أنهم آثمون . فإذا طبع الله على قلوبهم
بعد الاثم ، وجعل على قلوبهم أكنة . فإنه لم يطبع ولم يجعل ابتداء .
بل طبع وجعل بعد ظهور نية الكفر والضلal من المعتدين .

(ج) وقوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية » يفهم مما قبله من .
الآية نفسها - وقبيح بالمؤلف أن يكون كالقائل « لاتقربوا الصلاة » ويسكت
عن « وأنتم سكارى » - ونص الآية هو : « فبما نقضهم ميثاقهم ،
لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية ، يحرفون الكلم عن مواضعه ، ونسوا
حظا مما ذكروا به ، ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم ،
فاعف عنهم واصفح ، ان الله يحب المحسنين » فان « وجعلنا » معطوفة
على « لعناهم » واللعن بسبب نقض الميثاق . أى أنه إذا لم يكن قد
نقضوا الميثاق ، ماكان قد لعنهم وجعل قلوبهم قاسية .

طائفة من البصريين الى حملها على تسمية (١) الرب تعالى الكفرة بنبذ
الكفر والضلال « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الآيات تمدح الباري جل

وجل وعز بها وعرفنا ان القلوب التي بها صلاح الجسد وفساده منوكة له -
جل وعز - مصرفة بقدرته متقلبة على حكم مشيئته . فكيف يحمل هذا
على التسمية التي لا اثر لها .

ثم التسمية في حق الله تعالى راجعة الى كلامه ، وكلامه قديم
لا يصح فيه الجعل الذي هو الخلق . ثم ان التسمية يقدر عليها المخلوقون
وتمدح الباري تعالى انما يتحقق معناه اذا كان هو المتفرد بالمر لا يقدر
عليه غيره ، ولو كان ذلك راجعا الى التسمية التي يقدر عليها المخلوقون
لبطل التمدح ، وذهبت فائدة الثناء ، اذ لا يعجز عن التسمية والتلقيب
أحد من الناطقين . والباري جل وعز قدا بين تهريفه للقلوب وأجراها
على حكم قدرته وإرادته . بقوله تعالى : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم »
[الأنعام ١١٠] وهذا غاية الاقتدار ونهاية القهر والغلبة (٢) .

(١) مشيئة الرب تعالى الكفر بين الكفر والضلال : ط

(٢) كما لم يؤمنوا ، نقلب أفئدتهم وأبصارهم . قالنقلب مثل عدم
الايمان وعدم الايمان كان من الكفار وغيرهم بعد تقلبهم النظر في
ملكوت الله وفي القرآن . وبعدما قلبوا النظر ، اختاروا الكفر . فبمثل
عملهم ، يقلب الله أفئدتهم وأبصارهم ، ويتركهم في الدنيا في طغيانهم ،
الذي فضلوه على الايمان . هذا معنى من معاني الآية . ولها معاني
آخر . ولكثرة معانيها لا تكون نصا فيما ذهب اليه المفسر .

قال الامام القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن مانصه :

« هذه آية مشككة . ولا سيما وفيها » ونذرهم في طغيانهم
يعمهمون « قيل : المعنى : ونقلب أفئدتهم وأنظارهم يوم القيامة على لهب
النار وحر الجمر ، كما لم يؤمنوا في الدنيا » ونذرهم « في الدنيا =

قال الإمام أبوالمعالى : ويحفل الجبائى وابته هذه الآية

على محمل بشيخ يؤذن بقلة اكترائهما بالدين . وذلك انهما قالا : من كفر وسم الله قلبه بسمة (١) تعلمها الملائكة ، فاذا ختموا على القلوب ، تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار . وهذا معنى الختم عندهما . وما ذكرناه مخالفة لنص الكتاب ، وفحوى الخطاب « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن التمدح انما يكون

بهذه الآيات اذا كان مقتضاها ملكة القلوب والتصرف فيها ، وأجراها

= أى نمهلهم ولانعاقبهم . فبعض الآية فى الآخرة ، وبعضها فى الدنيا . ونظيرها : « وجوه يومئذ خاشعة » فهذا فى الآخرة « عاملة ناصبة » فى الدنيا .

وقيل : ونقلب فى الدنيا ، أى نحول بينهم وبين الايمان لو جاءتهم تلك الآية ، كما جعلنا بينهم وبين الايمان أول مرة ، لما دعوتهم وأظهرت المعجزة . وفى التنزيل : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » والمعنى : كان ينبغى أن يؤمنوا اذا جاءتهم الآية ، فراوها بأبصارهم وعرفوها بقلوبهم . فاذا لم يؤمنوا كان ذلك بتقليب الله قلوبهم وأبصارهم « كما لم يؤمنوا به أول مرة » ودخلت الكاف على مخدوف . أى فلا يؤمنون ، كما لم يؤمنوا به أول مرة . أى أول مرة أتتهم الآيات التى عجزوا عن معارضتها مثل القرآن وغيره .

وقيل : ونقلب أفئدة هؤلاء كيلا يؤمنوا ، كما لم تؤمن . كفار الأمم السالفة لما رأوا ما اقترحوا من الآيات .

وقيل : فى الكلام تقديم وتأخير . أى أنها اذا جاءت لا يؤمنون ، كما لم يؤمنوا أول مرة ، ونقلب أفئدتهم وأبصارهم « ونذرهم فى طغيانهم يعمهون » يتحiron « ا هـ

(١) اذا كانت السمة بعد موت الانسان وانتهاء أعماله ، لىتميز قلب الكافر من قلب المؤمن . فهذا لا يؤذن بقلة الاكتراث فى الدين . فانه فى القيامة تبيض وجوه وتسود وجوه - على رأى المانعين للتأويل والمجاز -

على حكم مشيئة الله تعالى وإرادته بأن يخلق فيها ما يمنعها إيمانها .
 ويسلبها هدايتها . ألا ترى أن قوله : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن
 يفقهوه » نص في أن تلك الأكنة منعت من العلم والتسمية التي ذكرها ،
 وأن لا طريق لها إلى منع العلم ، لأن تلك العلامة إنما هي موصلة
 للملائكة أن يعلموا أحوال القلوب ، فلا أثر لها في منع الإيمان وفي
 ثبوت الكفر ، ثم إن تلك العلامة لو كانت موجودة بعد أن لم تكن في
 قلوب الكفار ، لعلموها كما يعلمون ما يطرا عليهم من أفراحهم واحزانهم
 وغير ذلك ، فلما لم يكن الأمر على ذلك ، تبين أن الحق ما قاله أهل
 السنة ، وإن ما ادعاه أولئك دعاوى لا يؤيدها برهان ولا يقوم عليها
 دليل .

فصل

القول في الاستطاعة وحكمها

قال الإمام أبوالمعالى : « العبد قادر على كسبه . وقدرته
 ثابتة عليه . وذهبت الجبرية (١) إلى نفي القدرة . وزعموا أن ماسمى
 كسبا للعبد أو فعلا له ، فهو على سبيل التوسع والتجوز في الإطلاق .
 والحركات الإرادية بمنزلة الرعدة والرعشة . والدليل على اثبات القدرة :
 أن العبد إذا ارتعدت يده ثم أنه حركها قصدا ، فإنه يفرق بين حاله »
 إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء توغلوا في تسليم الأمور
 إلى الله ، فأفرطوا في ذلك . وقالوا مما ندرك انتقاضه ضرورة ، فإن

(١) يقصد بالجبرية الذين نفوا الاختيار عن العبد ، صراحة
 لاضمننا . فإن المؤلف يقول به بغير تصريح . والمفسر يبرر قوله . كما
 سبق بيانه .

المرتعش اذا ارتعشت يده ضرورة بالفالج أو غير ذلك من الآفات ، فان حركته تلك هو عاجز عنها غير قادر عليها ولا يصح أن يجعل ذلك ولا أن يصرف الى اختلاف الحركتين ، لأن الحركة الضرورية اذا كانت الى جهة مخصوصة وكانت الحركة الارادية أيضا الى تلك الجهة ، فقد تماثلتا ، وليس تعلق قدرة العبد بأحدهما مما يغير صفة الحركة . فقد علم وتبين أن تلك التفرقة لم ترجع الى نفس الحركتين ، وإنما رجعت الى ثبوت القدرة الحادثة وتعلقها بأحدى الحركتين ، وامتناع تعلقها بالأخرى التي هي ضرورية . فتلك التفرقة لم ترجع الى حركتين ، وإنما رجعت الى صفة قائمة بالمتحرك . وهي القدرة .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر

والنقسيم في اثبات القدرة على ما سبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على اثبات الأعراض » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحرير هذا وتقريبه أنا نجد

المحدث يفرق بين حركة الرعشية والحركة الارادية كما يفرق العاقل بين كون الجوهر ساكنا وبين كونه متحركا ، ثم نقول تلك التفرقة لا تخلو أن ترجع الى نفس الجوهر دون زائد عليه أو ترجع الى زائد عليه ، ومحال أن ترجع التفرقة الى نفس الفاعل ، كما يستحيل أن يرجع كون المتحرك متحركا الى نفس الجوهر ، اذ لو رجع الى نفس الفاعل وإلى نفس الجوهر ، لاستمر له التميز . والتفرقة مادامت نفسه ، لأن كل حكم علق بالنفس فانه يبقى مابقيت النفس .

وان رجعت التفرقة الى زائد على النفس ، لم يخل ذلك الزائد من أحد ثلاثة أوجه اما أن يكون عدما ، واما أن يكون وجودا ، واما أن يكون حالا لا يتصف بالعدم ولا بالوجود . ومحال أن يكون عدما لأن العدم

تفني مجزئ . ولا فرق بين قولك تحرك الجوهر بعدم شيء ، وبين قولك لم يوجب تحركه شيء . وكذلك لا يجوز أن يصرف الى الحال المجردة ، لأن الأحوال لا تطرأ على الجواهر ، وإنما تكون تابعة لوجود موجود . كما يلزم ثبوت كون العالم عالماً عند وجود العلم ، فلم يبق إلا أن يرجع ذلك الى وجود ، ثم ذلك الوجود لا يجوز أن يكون جوهر ، لأن الجوهر لا أثر له في الجوهر ، ولو كان فيه أثر لكان الجوهر نفسه هو الموجب لتحركه ، وقد قام الدليل على بطلان ذلك ، فتعين أن يكون ذلك الزائد عرضاً ، وتعين أن يكون قدرة . إذ كل صفة من صفات المكتسب لا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار . ألا ترى أننا لو صورنا العلم والارادة وغير ذلك مع الصفات ، لصح وجودها مع انتفاء الاقتدار ، فإذا اثبتنا القدرة صح لنا ما ابتغيناه وأردناه ، إذ لا يصح فرض القدرة مع العجز عن المقدور بوجه من الوجوه . وهذا يبين مقصدنا فيما قلناه .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : بم تنكرون على من

يصرف التفرقة الى ثبوت الارادة والكراهية ؟ قلنا : الغافل يفرق بين تحريك يده وبين ارتعاده يده ، وإن لم تكن له ارادة في حالتي غفلته وذهوله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله الإمام فيه نظر ،

لأن الغافل كما أنه لا تقوم به ارادة كذلك لا يقوم به علم يفرق بين تحريك يده اختياراً وبين تحركها ارتعاداً واقشعراراً بل الانفصال عن هذا السؤال بأن يقال : يجوز أن يخلق الله تعالى للمرتعش الذي حركته ضرورية ارادة لحركته تلك وهو مع ذلك يفرق بين حركته ، وإن كانت كل واحدة منهما مراد له ، فيبطل على هذا صرف التفرقة الى ارادة إحدى الحركتين والى كراهية الثانية .

قال الإمام أبوالمعالى : « فلما قيل : بم أقدره على من

يصرف التفرقة الى صحة فى الجارحة وبنية مخصوصة والى انتفاؤها ؟ قلنا :
هذا باطل من أوجه . أقربها الى غرضنا : أن الأيد الصحيح البنية يفرق
بين أن تحرك يد نفسه قصدا وبين أن يحركه الغير يده ، وإن كانت بنية
يده فى الحالتين على صفة واحدة . فإذا بطلت هذه الأقسام تعين
التنصيص على القدرة . وهذا سبيلنا فى تعيين كل غرض ينازع فيه . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من صرف التفرقة الى البنية كان

كمن صرف الادراك الى صحة البنية . وهذا كله حوم على انكار الاعراض
وإذا انكرت لم يكن لنا سبيل الى العلم بحدث العالم الذى بحدوثه يعلم
البارى جل وعز . ثم الذى ذكره الإمام صحيح بين ، لأن الأيد الذى
سلمت بنية يده ولا آفة به ، يفرق بين تحريك يده باختياره وبين أن
يحركها غيره حركة قسرية . وإن كنا لانقول بالتولد ، ولكننا نقول : إن
تلك الحركة إنما هى خلق الله جل وعز ، إذ المحدث لا يتجاوز مقدوره
محل قدرته على ماسياتى بيانه إن شاء الله .

فصل

القدرة الحادثة لاتبقى

قال الإمام أبوالمعالى : « القدرة الحادثة غرض من

الاعراض عندنا . وهى غير باقية . وهذا حكم جميع الاعراض عندنا .
وأمطقت المغترلة على بقاء القدرة والدليل على استحالة بقاء جميع
الاعراض : أنها لو بقيت لاستحال عاقبها . ونفوض هذا الدليل فى
القدرة . ثم نستعين اطراف فيها عداها . الى آخر قولنا .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه المسألة مما يتجمعها

القدماء وكثير من المعتزلة على أهل السنة ويتسبونهم في ذلك إلى الهوس وإلى جحد الضرورة ، لأنهم يقولون : سواد « الغراب » تشاهده باقيا وكذلك بياض « القطن » فنقول لهم : أما كون المحل أسود فلا نزاع فيه وأما ادعائكم أنه واحد وردكم علينا أنه متجدد ، فمن أين لكم ذلك : فان قالوا : لو كان ذلك لأحسنناه . قلنا : المتماثلات لا تقع فيها تفرقة ولا تمييز ، وقد نجد التمييز لا يتحصل بين الضددين في بعض المواطن فضلا عن أن يتحصل في المثليين . ألا ترى أن الصبي الصغير ينتقل في كل يوم ، من قصر إلى طول ومن هزال إلى سمن ، وكذلك الشجرة ولا تمييز ، وقد نجد التمييز لا يتحصل بين الضدين في بعض المواطن امتناع التمييز في تعاقب هذه الأمثال المترددة . وكذلك أيضا الماء إذا انحدر من علو إلى سفلى ، يظنه الرائي جسما واحدا . وهي أجسام متسلسلة . وكذلك الماء الراكد في الغدير ، إذا كان بين يديه سد يحبسه ، إذا نظر إليه الناظر ظنه ساكنا . وذلك السد يستمر الماء فيه وفيضه عليه . ولو كان كما يخيل للناظر لما سالت منه قطرة .

ثم الدليل على امتناع بقائه : أنا نقول : هل تفرضون عدمه واجبا كما نقول أم تفرضون عدمه جائزا ؟ فإذا كان عدمه واجبا في ثانی حال وجوده ، استحال بقاؤه على ما قلناه ، وإن قدر عدمه جائزا والجائز مفتقر إلى مقتضى ، قيل لهم : ما الشيء المقتضى لعدم العرض ؟ أهو فاعل أم هو طرفان ضد ؟ أم هو انتفاء شرط ؟ فمحال أن يرجع ذلك إلى الفاعل ، لأن الفاعل لا بد له من فعل ، والعدم نفي محض ، ولا فرق بين قولك فعل الفاعل عدما وبين قولك لم يفعل شيئا .

بلى أن قولك لم يفعل شيئا صحيح ، وقولك فعل عدما متناقض ، لأن قولك فعل يقتضى وجودا وقولك عدما يقتضى انتفاء ، وكذلك أيضا لا يصح أن يرجع إلى انتفاء شرط لأن ذلك الشرط لا يخلو أما أن يكون

عرضا واما ان يكون جوهرًا ، فان كان عرضا ، قلنا : ما الموجب لانتفاء ذلك العرض ؟ لان السؤال فيه كالسؤال في انتفاء العرض المذكور أولا . ومحال ان يقال : شرطه انتفاء جوهر آخر ليس هو الجوهر الذي كان قائما به ، لانا نعلم ان وجود جوهر ثان ليس بشرط في قيام عرض . بجوهر ثان . وان قدر المقدر انتفاء العرض بطريان ضد ، قيل له التضاد في العرضين متحقق فلم كان الطارئ أولى بنفى الوجود من الوجود بنفى الطارئ ؟ فهلا ثبت الوجود في المحل وكان ثبوته مانعا للثاني من الطريان في المحل ؟

ثم نقول : البياض اذا طرأ على محل السواد . هل تقولون : أنه يجتمع معه في المحل أولا يجتمع معه ؟ فان قلتم انه يجتمع معه كان ذلك باطلا لما فيه من اجتماع الضدين . وان قلتم : انهما لم يجتمعا ، فلا أثر للبياض في انتفاء السواد ، اذ لم يحل في المحل ، الا والسواد منتف .

فان قيل : فما السبيل الى انتفاء الجواهر ؟ قلنا : اما المعزلة فانها تقول : ان الجواهر تفتى يوم القيامة بفناء خلقه الله في غير محل تفتى به الجواهر ، وهو ضد لها .

وفي هذا القول وجوه من الاستحالات :

منها اثبات عرض في غير محل . ومنها تصوير تضاد في غير محل معين . ونحن نعلم ان السواد والبياض وان كانا ضدين متنافيين فان تضادهما انما يتصور لقيامهما في محل واحد ، وحينئذ يتنافيان . واما اذا صور السواد في محل والبياض في محل ، لم يتصور التنافي والتنافر . الا ترى ان سواد القطران لم يناف بياض اللبن ، حين تغاير المحلان .

وأما أهل الحق فانهم يقولون : ان الباري جل وعز اذا اراد عدم الجواهر لم يخلق الاعراض فيها فتعدم ، لان استمرار الاعراض على

الجواهر شرط في بقائها ووجودها . وبهذا تعرف قدرة الله جل وعز على مطلقاته وتصرفه في موجوداته ، إذ كان اختراعها بقدرته واستمرار وجود مستند إلى قدرته .

فصل

في مفارقة القدرة الحادثة للمقدور بها

قال الأفتام أبو المعالي : « إذا ثبت استحالة بقاء القدرة

الحادثة ، فإنها تفارق (١) حدوث المقدور بها » إلى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت القدرة عرض من

الأعراض ، وكانت الأعراض يستحيل بقاءها وكان المقدور لابد أن تتعلق به القدرة ، لزم على هذه الأصول أن تقارن القدرة بالمقدور ، ولا يتقدم عليها ، لأن القدرة لو تقدمت عليها لعدمت في حال وجود المقدور . وقد علمنا العلاقة والارتباط اللذين بين القدرة والمقدور ، حتى يتلزاما . ولو قدرنا بقاء القدرة لما استحال تقدمها على المقدور مع مصاحبتها له . ولذلك قضينا بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات ولا يصح منا قولنا باستحالة بقاء الأعراض أن تتقدم القدرة على المقدور ، لما كان يجب في ذلك من انخزال المقدور عن القدرة ، كما يستحيل انخزال المعلوم عن العلم .

(١) تقارن : خ

فصل

فى

الحادث فى حال حدوثه مقدور الله تعالى

قال الإمام أبوالمعالى : « الحادث فى حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة ، وإن كان متعلقا بالقدرة الحادثة فهو مقدور بها وإذا بقى مقدور من مقدرات الله تعالى . وهو الجوهر ، لا يبقى غيره من الحوادث ، فلا يتصف فى حال بقاءه واستمرار وجوده مقدورا .
اجمعا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلموا وفقنا الله وأياكم أن الأعراض لها حال حدوث وهو الحال التى تعلقت القدرة به ووجدت ، والجوهر له حال حدوث وحال بقاء . فاما حال الحدوث فهو حال تعلق القدرة به ، والحال الثانية هى حال البقاء وهو فيها غير مقدور ، لأن القدرة انما أثرت فى وجوده . وقد حصل الوجود . فى الحال الأولى التى هى حالة الحدوث وحالة الخلق ، ثم بقى النظر واختلاف العلماء . هل يسمى فى الحال الثانية من وجوده مخلوقا محدثا أم لا ؟ فمنهم من قال : لا يسمى به حقيقة ، وإنما يسمى به على طريق المجاز . والأولى عند الحذاق من الأئمة أن يسمى مخلوقا ، لأنه الأشيع فى كتاب الله وفى إطلاق الأئمة . قال الله تعالى : « هذا خلق الله فأزوينى ماذا خلق الذين من دونه » [لقمان ١١] فسماه خلقا فى حال وجوده . وقال تعالى : « للخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس » [غافر ٥٧] ومن إطلاق الأئمة أن السموات والأرض مخلوق لله . واسم المفعول كما يطلق على الحال وعلى الاستقبال ، كذلك يطلق على الماضى . فان السموات حين خلقها الله كانت مخلوقة فى ذلك الحال والبارئ جل وعز كلنى فى أزله . يخبر

أن السموات والأرض مخلوقة فيها لايزال . وكذلك لما أكمل خلقه —
أخبر عنها أنها مخلوقة أى فيما مضى . فنحن اذا سميننا السموات فى
وقتنا مخلوقة ، فمرادنا بذلك : أنها خلقت وأحدثت فيما مضى .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « وذهب المعتزلة الى أن الحادث
فى حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدور للقديم والحادث . وهو بمثابة
الباقى المستمر وانما تتعلق القدرة بالمقدور فى حال عدمه . وقالوا على
طرد ذلك : يجب تقدم الاستطاعة على المقدور ، ويجوز مقارنة ذات
القدرة حدوث المقدور ، من غير أن تكون متعلقة به فى حال وقوعه .
والدليل على أن الحادث . مقدور وأن الاستطاعة تقارن الفعل : أن
قول : القدرة من الصفات المتعلقة » الى آخر قوله .

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : اعلم أن مثابة القدرة والمقدور
كمثابة العلم والمعلوم . فلا بد من ارتباطهما وتلازميهما فكما لا يصح وجود
علم لامعلوم له أو وجود معلوم لايتعلق به علم ، فكذلك يستحيل وجود
مقدور لايتعلق به قدرة . ونحن اذا فرضنا قدرة متقدمة وفرضنا مقدورا
متاخرا فى وقتين متعاقبين فلا يتقدر على أصول المعتزلة تتعلق القدرة
بالمقدور ، لأن الحالة الأولى وهى حال وجود القدرة وتعلقها على زعمه —
مع عدم المقدور . واذا وجد المقدور استغنى على رأيهم بوجوده عن تتعلق
القدرة به . وهذا محال لأن القدرة من الصفات المتعلقة . فمن حقا أن
تلازم مقدورها ، كما يلزم المعلم معلومه فكيف يصح منهم أن يحكموا
بان القدرة تتعلق بالمقدور فى حال عدم القدرة ، واذا وجد المقدور
ارتفع التعلق . وهذا خزل أحد المتضايفين عن الثانى . وهو قول تاباه
العقول . اذ لابد لأحد المتضايفين من لزوم الثانى له . ألا ترى أن
المتماثلين لايعقلان الا بوجود كل واحد منهما ، وما لم يوجد لم

يعقلا . وإذا أمعنا النظر في قول المعتزلة لم تتقدر تعلق القدرة بالمقدور ،
لأننا إذا نظرنا في حال وجود القدرة وتعلقها - على زعمهم - لم يصح
عند ذلك وجود المقدور . وإذا فرضنا حال وجود المقدور لم يصح تعلق
القدرة به . فإذا لم يتمكن في الحالة الأولى وجود المقدور ولم تتقرر
في الحالة الثانية وهي حال وجود المقدور كونه مقتدرا عليه ، فلا
يبقى لتعلق القدرة بالمقدور معنى ولا وجه يعقل عليه .

قال الإمام أبوالمعالى : « ونعتضد بعد ذلك بوجهين :

أحدهما : أن المقدور لا يخلو إما أن يكون عدما وإما أن يكون وجودا .
ويستحيل كونه عدما . فإنه نفى محض والموجود عند المخالفين غير
مقدور . والوجه الثانى : أنهم زعموا أن الحادث بمثابة الباقي في
استحالة كونه مقدورا . ثم الامكان في الحالة الأولى من وجود القدرة
والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة ، فإن ساغ ذلك فليكن
الباقي مقدورا في الحالة الأولى من القدرة ، كما أن الحادث مقدور
قبل وقوعه في الحالة الأولى من القدرة . ولا محيص لهم عن ذلك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المقدور أن يصروه عدما

كان محالا ، لأن العدم نفى محض . ولا فرق بين قولك قدرت على
مقدور معدوم ، وبين قولك لم أقدر على شيء .

فإذا ثبت هذا قلنا إذا وجد المقدور لم يكن مقدورا عند المعتزلة
أى لم تتعلق به القدرة . فقد آل أذن المقدور الى عدم . لأنه حين تعلق
به القدرة لم يكن موجودا ، وليس بين العدم والوجود مرتبة . وحين
وجد لم يكن مقدورا . وإذا زعموا أن الحادث بمثابة الباقي في استحالة
كونه مقدورا ، إذ لا يصح عندهم في حال وجود القدرة وجود المقدور ،
فنيحكموا بأن الباقي مقدور ، لأنه وجد في ثانى حاله وقوع القدرة .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : الحادث واقع

كائن • والحاجة تمس الى القدرة للايقاع بها • فاذا تحقق وقوع الحادث بها انتفت الحاجة الى القدرة وينزل الحادث منزلة الباقي المستمر • قلنا : هذا الذى ذكرتموه يبطل بالحكم المعلن بالعلة الموجبة له ، فان الحكم فى حال ثبوته تقارنه العلة » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول المعتزلة ان المقدور

استقل بوجوده عن تعلق القدرة به ، يبطل عليهم بالحكم المعلن ، لانا اذا قلنا : ان العالم انما يكون عالما بالعلم ولا بد اذا حصل الظلم به كون العالم عالما • فيقال لهم : هلا استقل كون العالم عالما بتوجبه ، ولزومه وحصوله ، على أن تقارنه العلة او توجبه ؟ ولما يكن بد عندنا وعندهم أن يكون كونه المحدث عالما مفتقر الى علم بتوجبه ونحن نزع عن ان البارئ جل وعز عالم بعلم ولا يستقل كونه عالما ولا وجوب خلق له عن العلم • فلما لم يستقل الحكم عن العلة بل افتقرت اليه وقارنته ، فكذلك لا يستقل وجود الحادث عن تعلق القدرة به • ولولا تعلقها لم توجد وكذلك ايضا السبب المولد عندهم قد يقارن وقوع السبب ويجب ذلك فيه ، وليس يستقل بوجوده عن كونه مفتقرا الى السبب •

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم حق العاقل أن يفرض فى

تصويرة ثلاثة احوال : حالة عدم وحالة حدوث بعدها وحالة بقاء بعد الحدوث • فاما حالة العدم فجارية على استمرار الانتفاء واما الحالة الثانية فلو كانت لا تتعلق بالقدرة فيها ، لاستمر العدم ، فلما تعلق القدرة كان الوجود بدلا من العدم المجوز استمراره • واما الحالة الثالثة فقد استمر الوجود فيها ، فلا حاجة الى تقدير تعلق القدرة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لامحالة لأن المعتزلة

إذا حكمت بأن القدرة توجد في حال لا يوجد فيها المقدور ، فالمقدور معدوم في هذا الوقت . فإذا وجد المقدور فهل وجد إلا بعد تعلق القدرة به ومقارنته له ؟ إذ لو لم تقارنه لاستمرل فيه العدم . وأما حال البقاء الثانية في ثانی حال الحدوث ، فإن الوجود فيها مستمر غير مفتقر إلى تعلق القدرة لاستمرار وجوده . وأما حالة الحدوث فلولا تعلق القدرة بالمقدور في تلك الحال لما وجد المقدور .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم قد التزمت المعتزلة أمرا

لاخفاء بطلانه . فقالوا : إذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة ، فيجوز أن يقع في الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة ، ثم العجز يظهر أثره في الحالة الثالثة من وجود القدرة . وهي الحالة الثانية من وجود العجز ، فيجوز عندهم وقوع المقدور في الحالة الثانية مع العجز « إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اعتقد هؤلاء أن القدرة

لا تقارن المقدور ، بل إذا وجدت القدرة تعدم ويوجد المقدور بعدها . فاجازوا أن يوجد عند عدمها عجز مضاد لها يكون مقارنا للمقدور ، حتى يكون مقدورا معجوزا عنه . وكذلك أيضا لو مات القادر في الحالة الثانية كان يجوز عندهم ويتصور ، أن يقارن المقدور للموت عندهم ، إذا لم يكن المقدور من الصفات التي يشترط فيها الحياة ولا شيء أوغل في المحال من هذا أن يقارن وجود العجز حصول المقدور ، وأن يقارن وجود المقدور الموت .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل كل صفتين متعلقتين

متضادتين ، فانهما يثبتان على قضية واحدة مع التناقض في التعلق .
فاذا حكمتهم بأن القدرة الحادثة تقارن المقدور ، فيلزمكم ان تحكموا
بمقارنة العجز المعجوز عنه » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ثبوت الصفتين المتضادتين

على جهة واحدة بين لاختلاف فيه . ألا ترى أن العلم . كما يتعلق
بالوجود والعدم والحدوث والعدم ، فكذلك يتعلق الجهل المضاد له
بهذه الأشياء . لكن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ويتعلق الجهل
بالمعتقد على ما ليس به ، ولما وجد هذا السؤال على أهل السنة ظن
بعض المتكلمين أنه لازم بفرق بين القدرة والعجز ، ولم يوجب للعجز
من مقارنة المعجوز ، ما أوجب للقدرة من مقارنة المقدور . وهذا باطل ،
بل العجز . مقارن للمعجوز عنه . ألا ترى أن حركة المرتعش توجد
عنه وهو عاجز عنها معها . وقد كان يجوز أن يكتسبها وأن تجري على
حكم ارادته وعلى طريق اقتداره ، ولا يتصور العجز إلا فيما يتصور
الاقتدار عليه . وأما تسمية الجمهور مالا يقدر عليه المحدث عجزا ، فانه
مجاز . ومن يقول : انه عاجز عن الأجسام والألوان فقد تجوز .

وكذلك تسمية خوارق العادات وآياتهم معجزات . هو على طريق
المجاز من وجهين :

أحدهما : اسناد الاعجاز اليهما . والمعجز هو الله .

والثاني : أن ذلك يقتضى وجود المعارضة ، لأن العجز انما هو عن
المعارضة . والعجز مقارن للمعجوز عنه . ولو ثبت المعارضة لبطلت
الآية ، فلو حملت المعجزة على الحقيقة في اللفظ لبطلت حقيقتها في
المعنى . لكن الجمهور يطلقون العجز حيث يتصور منه وجود المعجوز

عنه . وذلك بمثابة الجهل . وهو عند المتكلمين اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما ليس به . وتسمية القدماء الجهل بمعنى الحال . ويطلقه الجمهور على الغافل الذي لا علم عنده . وهذا تسمية القدماء الجهل على طريق السلب .

فقد بان من هذا كله : أن المضطر إلى حركته عاجز عنها ، كما أن المتحرك على الاختيار قادر عليها . فقد تبين مقارنة القدرة للمقدور ، ومقارنة العجز للمعجوز عنه .

فصل

مقدور القدرة الحادثة واحد

قال الإمام أبوالمعالى : « القدرة الحادثة لا تتعلق الا بمقدور واحد ، وذهبت المعتزلة الى أن القدرة تتعلق بالمتضادات . وذهب الآخرون منهم الى تعلقها بالمختلفات التى لا تتضاد » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن تعلق العلم بالمعلومات أعم من تعلق القدرة بالمقدورات لأن العلم يتعلق بأحكام العقول الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل . والقدرة إنما تتعلق بالممكن خاصة . فإذا كان العلم الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد ، هذا مع أنه مؤثر . فأحرى وأولى ألا تتعلق القدرة الحادثة الا بمقدور واحد مع خصوص تعلقها وتأثيرها عندهم فى مقدورها . ثم نقول لهم : كيف يصح منكم ادعاء تعلق القدرة بالأضداد ، وقد ألزمتكم وجوب مقارنة القدرة للمقدور ، فإن تعلقت القدرة بالضدين للزم وجودهما واجتماعهما . واجتماع الضدين تعرف استحالة ببدائيه العقول ؟ . وأما من قال منهم : أن القدرة تتعلق بالمختلفات التى لا تتضاد . فانا نقول : لو كان الأمر كذلك وكأنت القدرة الواحدة يصح بها أنفا كون ما يصح كونه مقدورا للعبد ، للزم من ذلك أن تكون الذرة القادرة على الدبيب قادرة على العلوم والارادات وجميع ما يقدر عليه الحى .

ثم من جوز أن تكون الذرة عالمة بالرد على « النظام » في طفرته
والرد عليه : أن الجوهر مركب من أعراض وغير ذلك ، وتكون مجادلة
لـ « أبى هاشم » في قوله :

أن المتماثلين مغلان بالاجتماع في الأخص . وغير ذلك من دقائق
المسائل ؟ ومن جوز أن تكون الذرة على هذه الحال ، فقد خرج عن
أحزاب العقلاء .

قال الإمام أبوالمعالى : « ونقول للمخالفين : اذا

حكمت بأن القدرة الحادثة تتعلق بضدين ، فلم يختص أحد الضدين
بالوقوع بدلا عن الثانى ؟ فان قالوا : انما يقع من الضدين بالقدرة
ما يتجرد القصد اليه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : احوالهم التخصيص على

الارادة أمر لانكره . لكنهم معترضون بمن لا ارادة له من غافل ونائم .
فان هؤلاء قد يقع منهما أحد الضدين والارادة صالحة للتعلق بهما ،
وليست بوجود أحد المتعلقين أولى من وجود الآخر . وقد حصل أحدهما
دون الثانى ، مع استحالة قيام الارادة بالغافل والنائم ثم يلزمون أمرا
يلزمهم بحكم معتقدهم الفاسد الضعيف . فيقال لهم : القدرة المتعلقة
بالارادة تتعلق بالكراهة التى هى ضد لها . ثم قد توجد الارادة بدلا
عن الكراهة والارادة عندكم لاتراد . فكيف تحيلون اختصاص أحد
الضدين على حصول الارادة وقد بطل عليكم ذلك بالارادة ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يلزم المعتزلة فى ذلك أن

يقال لهم : الغفلة تضاد العلم . ولذلك يعدم العلم عندكم بطريقتين
الغفلة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يلزم المعتزلة الذين ادعوا

أن القدرة على الشيء ، قدرة على ضده ، أن يقولوا : أن القدرة على العلم بالشيء قدرة على الغفلة عنه ، أو على السهو أو على النوم . وقد علمنا أن الغفلة غير مقدورة للعبد وإنما تطرأ عليه ضرورة . وكذلك النسيان وكذلك النوم .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قالوا : سبيل القادر أن

يتحيز بين الأقدام على الشيء والانفكاك عنه . وإنما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين . ولو كانت القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، لكان العبد ملجأ إليه غير واجد عنه محيصا . وهذا الذي ذكروه دعوى محضة » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اشتراطهم تعلق القدرة

بالضدين ، والتزامهم ذلك أعجب شيء ، لأننا قد بينا : أن تعلق العلم بهم من تعلق القدرة . ونحن إذا علمنا معلوما لم يجب من ذلك أن يتعلق علمنا بضد ذلك المعلوم ، فإذا كان المعلوم لا يشترط فيه ذلك مع عموم تعلقه وعدم تأثيره لا يتعلق بالضدين ، فكيف يكون ذلك في القدرة التي لها التأثير وخصوص التعلق بهم ؟

ثم انهم يعتقدون أن المقيد المربوط قادر على المشي في الهواء والصعود إلى السماء مع امتناع وقوع المقدور ، فإذا لم يستعمل منه وجود القدرة مع امتناع المقدور ، فكيف يستبعدون من إثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار على ضده . والقدرة تلزم المقدور وليس يلزم الضد الضد ؟ فإذا قطعوا هم العلاقة بين القدرة والمقدور ، فجوزوا وجود أحدهما مع امتناع الثاني فكيف لا يجوز منا أن نحكم بالاقتدار على الشيء من غير اقتدار على ضده . إذ لا تلازم بين الضدين ؟

فصل

التكليف بما لا يطاق

قال الإمام أبوالمعالى : « فاذا قيل : قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف مالا يطاق ، فواضحوا ما تترتضون منه ، وايدوه بالدليل بعد تصوير المسألة . قلنا : تكليف مالا يطاق تكثر صورته » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التكليف راجع الى الأمر وجائز عندنا أن يأمر الله جل وعز بجمع الضدين ، ويأمر بما لا يقدر العبد عليه . قال الله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون » [الحاقة ٤٢] - وقال رسول الله ﷺ : « ان أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة . يقال لهم : احيوا ما خلقتكم » (١) وقال عليه السلام فى الكاذب فى الرؤيا : « انه يكلف أن يعقد بين شعيرتين » (٢) .

والدليل عليه : أن الأمر يتوجه بالقيام للقاعد . وقد علمنا : أن القاعد فى حال قعوده لا قدرة له على القيام ، وأن القيام منه فى ذلك الوقت غير ممكن من وجهين :

(١) قال تعالى : « يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات » وقال القرطبى فى تفسيره : ان علماء المسلمين مختلفون فى التصوير ، فمنهم من جوزه ومنهم من منعه وقال أن « مكى » فى الهداية له قال : ان فرقة تجوز التصوير ، وقال النحاس : قال قوم عمل الصور جائز لهذه الآية ولما أخبر الله عز وجل عن المسيح . (٢) الكاذب فى الرؤيا ، كالكاذب على الأحياء . وحكم الاثنين المذكور فى قوله تعالى : « انما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله » .

أحدهما : أنه لاقدرة له عليه لما سبق من أن القدرة تقارن المقدور .

والثاني : أن القيام لو وجد في ذلك الوقت ، لكان ذلك جمعا بين

ضدين .

وقد راموا اعتراضا على هذا . فقالوا : القيام ممكن على الجملة

بخلاف جمع الضدين فإنه يقال لهم : فرض القيام مع عدم القدرة عليه :

محال .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : المأمور بالقيام منهى

عن تركه . فلو كان القاعد في حال قعوده غير قادر على القيام المأمور

به ، فهو قادر على القعود المنهى عنه . وهو متعلق التكليف . وهذا

أقرب وجه ذكر في ذلك ، وهو على حكم العقل باطل من وجهين

أحدهما : أن الأمر بالترقى الى السماء من تكليف المحال عند

نفاته ، وان كان الاستقرار على الأرض مقدورا ممكنا وهو ضد للترقى

والتحليق في جو السماء .

والوجه الآخر : أن القعود وان كان منهيّا عنه فليس هو المقصود ،

بل المقصود بالطلب مالا قدرة عليه وهو التحلق في جو السماء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين أن الأمر بالشئ قد لا يكون

نهيا عن ضده . ألا ترى أن الأمر بالاستقرار في الأرض ليس منهيّا عن

الصعود في السماء ، وان كان ضده ، لأن الصعود في السماء محال ،

والمحال لا يتوجه التكليف به عندهم . ثم ان المأمور بالقيام في حال

قعوده لم يكن الطلب الا القيام ولم يكن الطلب في القعود .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : الأمر بالضدين ينهى »

عن طلب جمعهما ، وطلب الجمع يتطلب ارادة • و ارادة جمع الضدين مستحيلة • قلنا : هذا مبنى على ان المأمور به يجب ان يكون مرادا للأمر • وليس الأمر كذلك « الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان المأمور • يجب

ان يكون مرادا للأمر ، وقد أمر الله ابراهيم - على نبينا وعليه السلام - بذبح ولده ، ولم يكن ذلك مرادا له •

وقال الله تعالى : « واذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه :

امسك عليك زوجك واتق الله • وتخفى فى نفسك » فالنبي ﷺ أمر بان

امسك عليك زوجك واتق الله • وتخفى فى نفسك » [الانحراب ٣٧]

فالنبي ﷺ أمر بان يمسك زوجته وهو غير مرئيه لامساكها ، بيدك

على ذلك قوله تعالى : « وتخفى فى نفسك ما الله مبديه »

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : ما جوزتموه عقلا هل

اتفق وقوعه شرعا ؟ قلنا : قال شيخنا رضى الله عنه ذلك واقع شرعا •

فان الرب تعالى أمر ابا لهب بان يصدق النبى ويؤمن به فى جميع

ما يخبر به • ومما اخبر به : انه لا يؤمن فقد أمره بان يصدقه بانه

لا يصدقه ، وذلك جمع نقيضين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لان الايمان لا يصح

الا لمن صدق الله جل وعز فى كل ما أنبأ عنه • ومعلوم ان « ابا لهب »

مأمور بالايمان لانه واحد من المكلفين العقلاء ، واذا أمر بان يصدق الله

فى كل ما اخبر عنه ، وقد اخبر عن « ابي لهب » بانه لا يصدقه ،

اذ فيما توعد به من قوله : « سيصلى نارا ذات لهب » وما ذمه به من قوله : « تبت يدا ابي لهب » اقوى دليل على كفره وخطوذه فى النار ، فاذا امر بان يصدق بانه لا يصدق ، فقد تبين جمع النقيضين .

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد نطقت آى من كتاب الله تعالى بالاستفادة من تكليف مالا طاقة به فقال تعالى : « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » [البقرة ٢٨٦] ولو لم يكن ذلك ممكنا ، لما ساءت الاستعاذة منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأنه ان كان ذلك هو المقتضى للاستعاذة منه وان كان محالا لم يستعذ منه لأن المحال لا يمكن وقوعه .

فصل

القدرة على الألوان والطعوم ونحوها

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : بم علمتم خروج الألوان والطعوم عن كونها مقدورة للعباد ؟ قلنا : لو كانت مقدورة لأحسوا بالعجز عنها ، اذ لم يقتدروا عليها . اذ المحل لا يخلو عن الشيء وضده » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العجز حال باطنة من أحوال الانسان يدركه كما يدرك قدرته وعلمه وإراداته ، فلو كان عاجزا عن ألوانه ، لأحس وأدرك عجزه عنها . ولهذا أحس الذى ترعش يده رعدة ضرورية عجزه عنها ، فاذا لم يدرك عاجزا عن الألوان ولا اقتدارا عليها

قَطَعَ بِقَبِيلِهَا عَنْ قَبِيلِ الْمَقْدُورَاتِ ، اِذْ لَوْ كَانَتْ مَقْدُورَاتٍ لَأَخْصَتْ الْقُدْرَةَ عَلَيْهَا . اِذْ لَوْ كَانَتْ مَعْجُوزًا عَنْهَا لَأَحْسَ أَيْضًا الْعَجْزُ .

فصل

في

قدرة الله تعالى على ما لا يقع

قال الإمام أبوالمعالى : « ما علم البارئ سبحانه أنه لا يقع من الحوادث ، فايقاعه مقدور له » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا علم الله جل وعز وقوع

ممكن في وقت معين ، فإنه قبل ذلك الوقت مقدر له ، الا ترى أن قدرة الله جل وعز أزلية وتعلقت في الأزل بمقدورات تقع فيما لا يزال ومن الأئمة من قال : أن ذلك محال ، لأنه لو وجد في وقت علم الله أنه لا يوجد فيه ، لانقلب العلم جهلا . وانما المراد أن كل ممكن في نفسه مقدور لله جل وعز ، وهذا ممكن ، ولا أثر لتعلق علم الله جل وعز به ، فان العلم ليس من الصفات المؤثرة . وما علم الله أنه لا يكون فلا يكون قطعاً .

فصل

في

مشتمل على الرد على القائلين بالتولد

قال الإمام أبوالمعالى : « القدرة الحادثة لا تتعلق الا بقائم

بمحلها ، وما يقع مبايناً لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها ، بل يقع فعلاً للبارئ تعالى من غير اقتدار للعبد عليه . فاذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه ، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق . وذهبت المعتزلة : التي ان ما يقع مبايناً لمحل القدرة أو للجملة التي محل القدرة منها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القائلون بالتولد متبعون

في هذا للقضاء وأهل الطبائع ، والدليل على الرد عليهم : أن يقال لهم : ما وصفتموه بكونه متولد هل هو مقدور أو غير مقدور ؟ فإن كان مقدورا ، فباطل من وجهين :

أحدهما : أن السبب موجب للمسبب عندهم . فإذا كان واجبا فقد استغنى بوجوبه عن تعلق القدرة به ، ولو اعتقد معتقد التولد ورأى أن وجود السبب يوجد المسبب لامحالة ، وإن لم توجد القدرة فإن السبب يوجد ، وأيضا : فإن المسبب لو كان مقدورا لتصور وجوده دون وجود السبب ، ولذلك لما وقع مقدورا للباري جل وعز لم يمكن العبد أن يتسبب إليه ، لأنه يقع مقدورا له من غير افتقار إلى توسط سبب .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قالوا : الباري سبحانه

قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة ، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ترك لأصولهم لأن القدرة

عندهم لم تؤثر شهادة في المقدور ، وإنما المؤثر فيه كون القادر قادرا . ثم هذا الحكم يعلل شاهدا ولا يعلل غائبا لوجوبه . ولهذا زعمتم : أن أثر كون القادر قادرا لا اختراع وجعلتم أن العبد لا تتناهى مقدوراته كما لا تتناهى مقدورات الباري تعالى . فهذا مساواة منكم بحكم قدرة العبد ، وكون الباري تعالى قادرا . فكيف حكتم باختلاف الأمرين مع تسويتكم بينهما في معظم الأحكام .

قال الإمام أبو المعالي : « فإذا بطل مما ذكرناه كون

المتولد مقدورا للعبد • وهذا القسم الذي اعتنينا بإبطاله مذهب كفاة المعتزلة ، فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور ، فإن قضى بذلك قاض ، كان مصرحا بأنه ليس فعلا لفاعل السبب ، فإن شرط الفعل كونه مقدور للفاعل » إلى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا منع كونه مقدورا

للفاعل لم يكن منتسبا إليه • ولو جاز أن يوجد فعل لأفاعل له ، لكان ذلك سدا على أنفسهم الاستدلال بوجود العالم على الهادي تعالى ، حتى يعتقد معتقد أن العالم لم يفعله فاعل • وإنما وقع مقولدا عن سبب • وهو محال • ومفارقة للدين ومخالفة لإجماع المسلمين • وكل مذهب يسوق صاحبه إلى التشكك في أحداث الله جل وعز العالم فهو مردود لامحالة •

قال الإمام أبو المعالي : « ثم المصير إلى التولد يجبر

على معتقده فضائح تأباها العقول ، ويدرك فسادها بالبذاء وذلك أن من رماسهما وقد اخترمته المنية قبل إيصال السهم بالرمية » إلى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا كانوا ينسبون الفعل

المتولد إلى فاعل السبب ، فإن الرامي إذا رمى سهمًا فقتل ، فإن ذلك القتل هو عندهم من فعل الرامي ، فإذا أمكن أن يرسل الرامي سهمه ثم يصيب الرامي سهم آخر ينفذ مقاتله ووصل السهم بعد موته إلى حيوان فلم يجهز عليه ، لكنه بقي اليمام مريضاً من شدة

ذلك الجرح وسرايته في جسمه مددا طويلة وهو في ذلك كله متألم غاية التألم ، ويشتكى غاية التشكى وتلك الآلام كلها هي من فعل الرامي وقد رمت عظامه وتمزعت أوصاله . فكيف ينسب فعل الى ميت ؟ ولو صح ذلك لانتكسر استدلالنا على حياة الباري جل وعز بأفعاله . لأن من ادعى امكان فعل من ميت ، فقد ادعى محالا . وهذا يبطله قول أصحاب التولد . وكل رأى ساق الى اسناد فعل الى ميت فهو حال .

قال الإمام أبو المعالي : « وكل ما دللنا به على تفرد الباري تعالى بخلق كل حادث ، فهو جار ، في هذا الفصل ، ردا على من يزعم ان المتولدات مخترعة لفاعل الاسباب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان يبطل كيون المحدث موجدا لأفعاله القائمة بمحل قدرته ، فاحرى وأولى ان لا توجد أفعال تجاوزت محل قدرته . وقد تقدم من الأدلة في ذلك ما فيه كفاية .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : وجدنا المسببات واقعة على حسب القصد والدواعي ، ومبالغ الاسباب ، كما ان المقدورات المباشرة بالقدرة القائمة بمحالتها تقع على حسب الدواعي والقصود . وهذا الذي ذكره مما نقضناه في خلق الأعمال » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : زعم هؤلاء ان هذه الأمور المتولدة تأتي اختيارية بحسب القصد اليها ، فيقال لهم : يمكن ان يخلق الله للعبد دواعي ضرورية غير مكتسبة له تخرج لكونها ضرورية عن

أن تكون اختيارية . فإذا جاز ذلك لم يصح أن تقيد الدواعي بالاختيار حتى نصب ذلك دليلا على أن ما وقع كذلك يكون منتسبا الى فعل المريد المختار .

ثم أيضا : انا نجد أشياء تفعل على طريق القصد مع اتفاقهم معنا ، على أن ذلك المقصود اليه ليس فعلا للمحدث ، وذلك أن الأكل قصده الشبع ، وأن الشارب قصده الري . وقد علمنا أن الشبع والري فعلا لا اكتساب لنا في وجودهما . وانما هما من فعل الله جل وعز ، وكذلك القاصد الى إيلاء غيره يكون ذلك عن داعية له اليه ، والآلام مما ينفرد الله جل وعز بخلقها . وكذلك من روع غيره حتى وجل وخاف وأخجل آخر حتى استحيا وخفر ، فإن هذا كله واقع على حسب قصد القاصد وبعث الداعية اليه . ثم ذلك كله من فعل الخالق .

فتبين بذلك كله : من استدلالهم بالدواعي التي فرضوها لاتنتصب دليلا على كون المتولد فعلا لفاعل السبب المولد ، على ما مضى بيانه وتحقق برهانه .



قال الإمام أبوالمعالى : « فإن قالوا : ما استشهدتم به يختلف الأمر فيه ولا يطرد على وتيرة واحدة . قلنا : فذلك سبيل الرمي والجرح ورفع الثقل وشيله . وكل ما يتنازع فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأن الرامي كما يصيب تارة فقد يخطئ تارات وكما تصيب رميته فقد تخطئ وقد يكون القاصد برمي مريدا قتل المرمى ، فيستوى ذلك من رميه : ولا يصيب مقتلا . فقد تبين بذلك كله : أن الدواعي لاتحصل الأمر المراد ، ولاتتقاضاه تقاضيا لا يصح وجوده الا كذلك .

فصل

فى القوى والعقول

قال الإمام أبوالمعالى : « ذهب الفلاسفة الى أن الكون

والفساد المعبر بهما عن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها بعد التركيب
من آثار الطبائع والقوى . وما يجرى فى العالم المنحط عن فلك القمر
ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها آثار طبيعية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفلاسفة قسموا الحركات

سما . حركتين للجوهر وهما حركة الكون والفساد . وحركة الكون هى
خروج الشئ عن أن يكون الجوهر الى أن يكون ذلك الجوهر كالزجاج
مثلا يكون حجرا وليس بزجاج فى ذلك الوقت ، فإذا حول وعولج صار
زجاجا . وبعضهم يعبر عن هذا بأن يقول : هو خروج الشئ عن أن
لا يكون جسما الى أن يكون جسما . وفى هذا نظر لأن الحجر الذى
سيكون زجاجا هو جسم لامحالة ، لكنه ليس زجاجا . وحركة الفساد
هى خروج الشئ عن كونه جسما الى أن لا يكون ذلك الجسم ، كالخشب
مثلا اذا أحرقناه ، فإنه يخرج عن أن يكون جسما الى أن لا يكون جسما
بل يكون رمادا . وحركتان فى الكم وهما النمو والاضمحلال . والنمو
هو امتداد أبعاد الجسم . والاضمحلال هو انقباضها ، كالشجر ينمو مثلا
وتتزايد أبعاده . واضمحلاله أن يدوى فتنبض أبعاده . وحركة فى
الكيف وهى الاستحالة كعصير العنب يصير خمرا وكالخمر يصير خلا .
وحركة فى الآين وهى الانتقال من آين الى آين . وهى الحركة
المشهورة عند الجمهور ، فالحركات الخمس ، وهى الكون والفساد
والنمو والاضمحلال والاستحالة لا توجد منهما واحدة فى العالم العلوى .
وهى حركة الآين موجودة فى هذا العالم السفلى وتوجد حركة الآين

فى العالم العلوى • الا ترى أن الأفلاك متحركة • وكذلك الذرارى
تتحرك فى أفلاكها •

قال الإمام أبوالمعالى : « وما يجرى فى العالم العرى من
النار والهواء والماء والأرض • فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها • ثم
تلك الآثار مستندة عندهم الى الروحانى الأول • وهو يستند الى الموجود
الأول • وهو البارى جل وعز على زعمهم • وهو مسبب الأسباب
وموجبها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يقولون : أن الله
جل وعز فاض عنه وجود هو العقل ، والعقل بما عن نفسه فاض عنه
وجود الفلك التاسع ، وبما غفل من باريه فاض عنه نفس الفلك التاسع
وعقله ، وبما غفل الفلك التاسع عن نفسه فاض عنه نفس الفلك الثامن ،
وبما غفل من العقل الأول ومن باريه ، فاض عنه نفس الفلك الثامن
وعقله • وهكذا هو الأمر عندهم حتى - ينتهى الى فلك القمر •

قال الإمام أبوالمعالى : « وليس من مقتضى أصلهم أن
الموجود الأول يفعل شيئا على اختيار فى ايقاعه • بل هو موجب
للروحانى الأول • والروحانى الأول موجب للفلك نفسه وعقله • وكذلك
القول فى الفلك الأعلى مع الذى يليه الى الانتهاء الى فلك القمر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها دعاو من غير
برهان عليها • وانما يحاولون أن تتسلم منهم تسليما •

وكان أحد من عاصرنا من الفلاسفة ينصف في هذه المسألة ويقول :
أن الفلاسفة لما ترقّت في النظر من العالم السفلي الذي ادّعوا أن بعضه
فاعل في بعض ، وأن أجزاء مؤثرة في أجزاء . ثم ارتقوا إلى العالم
العُلوي . ثم أنهم تجاوزوا الطبيعة إلى ما بعدها .
ومنع مجاوزتهم الطبيعة استبقوا حكمها ، لأن
الطبيعة عندهم لاتفعل باختيار ، فزعموا أن الأمر الإلهي في حكم
الأمر الطبيعي ، وجهلوا أن الكمال اللائق بالربوبية إنما هو الفعل
بلاختيار ، وهو قول شديد ، وإن لم يسقه في معرض البرهان . وإنما
ساقه في معرض القول الخطابي ، فإنه حسن مقبول .

ثم العجب منهم لأنهم إن منعوا الأفعال الطبيعية عن أن تكون
اختيارية ، فمن حيث كانت الطبيعة غير قابلة للإرادة ، لأن المريد
لأبد أن يكون حياً . والبارئ جل وعزّ حى ، فلم لا يكون مريدا مختارا
وحياته تصح كونه مختارا ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « والآثار الطولية متناسبة لا اختلاف
فيها ، يعتورها قبول اختلاف الأشكال ، فالشمس لا يتصور تقديرها على
هيئة أخرى غير الهيئة التي هي عليها ، وإنما يتعرض لقبول الأشكال
المختلفة : هيولى عالم الكون والفساد ويعبرون في هذه المواضع بالهيولى
عن الجواهر ، ويعبرون عن أعراضها بالصور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لا اعتقادهم أن هيئات

الآفلاك واجبة لها لا يصح منه حدوثها لأن المصحح لحدوث الحوادث
جوازها وامكان خروجها عن هيئاتها ، فإذا اعتقدوا فيها الوجوب ،
لزمهم القول بقدمها .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم حقيقة أصلهم أن العالم العلوى

وعالم الكون والفساد لا مفتتح لهما وهما مع الموجود الأول كالمعلول مع
العلة . والأولى بنا أن نقيم الدلالة القاطعة على حدث الأعراض وكون
العالم معرضا لاعتراض الأكوان عليه . وفى اثبات ذلك نقض أصلهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأن الدليل

القاطع قد سبق بحدوث العالم ، فوجب العلم بحدوثه واستحال بعد قيام
الدليل على حدوث قدمه .

قال الإمام أبوالمعالى : « ولا يرون لأنفسهم فى

هذه المواقف التى يسمونها الالهيات اضطبار على اعتبار النظائر
وامتحانهم اياهم بمسالك الحجاج ، وهم يعترفون بذلك ، ويزعمون
أن الالهيات انما يتوصل اليها بتهديب القريحة بالرياضيات التى هى
خواص الأعداد والهندسة والطبائع وعلم الألحان . ومن تهذب بها قبل
الالهيات من غير حجاج »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا غريب من قولهم

وفساد من نظرهم ، لأنهم مع اعتقادهم أن الالهيات أغمض المعارف وأدق
العلوم يقنعون فيها لأن تتقبل متسلمة وتتلقى غير مبرهنة مع أزرائهم
على أدلة المتكلمين ، وزعمهم أنها ليست ببراهين ، ثم يقسمونها الى
سفسطة وإن تعلت عن ذلك فتكون أقيسة جدلية . ثم يقنعون فيما هو
أغمض المعارف وأدق ما ينظر فيه النظائر بالتسليم لها من غير حجة
ولا ابداء نظر .

قال الإمام أبو المعالي : « ويقال لهم : هلا اكتفيتم بالموجود

الأول في إيجاب كل ماعذاه ؟ وما الذي دلکم على إيجابه الروحاني
الأول ثم إيجاب الروحاني مادونه ؟ وهل هذا إلا تحكم لامحصول له ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما نفى هؤلاء أن يكون فعل

الباري تعالى ليس على طريق الاختيار ، رأوا أن الروحاني الأول الذي
هو العقل الأول ، قاض عنه حين لم يكن جسما . كما أن الباري جل
وعز ليس بجسم ثم أفاض عن ذلك جسم الفلك التاسع ، لأنه لما كان
ثانيا عن الأول ومتواترا عنه ، صح منه أن يقع عنه الجسم . وهذا كله
تحكم ، ولو سدّدوا إلى الصواب وجعلوا فعله اختياريا ، لم يبعد
عندهم أن يجعل الأجسام إذ لا مشاركة بين الفاعل المختار وبين ما يفعله .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما ماسمونه طبائع فيما دون فلك

القمر فلا محصول له . فانهم عنوا بكل ما أشاروا إليه اجتماع العناصر
على أقدار ، فإن عنوا باجتماعها تداخلها فذلك محال . لأن المتحيز
لا يقوم بحيث متحيز ، ولو جاز قيام متحيز بحيث متحيز » إلى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء ان قالوا بتداخل

الأجسام جاؤوا بمحال ، لأن الأجسام لو تداخلت لأمكن أن يكون العالم
كله في حيز خردلة ، ثم كان يلزم من ذلك اجتماع الأضداد ، فإن
النار وهي حارة يابسة لو اجتمعت مع الماء وهو بارد رطب ، لكان ذلك
حكما باجتماع ضدين وكذلك الماء رطب والنار والأرض يابسان ،
لا يصح أن يجتمعا ، فان قضوا هم بالتداخل فقد قضوا باجتماع الأضداد
لامحالة .

قال الإمام أبوالمعالى :- « وان زعموا أن العناصر تتجاوز

وكل عنصر مختص بحيزه منفرد بصورته فينبغي أن تبقى بسائط على صورها في مراكزها • والعناصر متحيزة فانها شواغل أحيار ذوات أشكال • وهى أجزاء هيولانية على صور • فاكتفوا بذلك فى هذا المعتقد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا زعم هؤلاء أن التولد

للمولدات الثلاثة التى هى المعادن والنبات والحيوان ، انما كان يتجاوز هذه العناصر ، قيل لهم : التجاوز لا يوجب حكما ، لأن المتجاوزات جواهر والجواهر لا يؤثر بعضها فى بعض ، وانما تؤثر فيها الأعراض القائمة بها ، فلو كان بعضها مؤثرا فى بعض ، لاستغنى الجوهر فى تحركه عن حركة تقوم به . وقد ثبت أن الجوهر متحرك بحركة قائمة به ، فاذا لم يقتض تجاوزها تولد متولد عنها بطل قولهم وعلم أن ماتولد منها فانما هو فعل الله جل وعز مبتدع له مخلوق بإرادته ومشيئته .

فصل

فى ارادة الكائنات

قال الإمام أبوالمعالى :- « لما رأينا هذا الفصل متعلقا

باحكام الارادة وخلق الأعمال ومتعلقات القدر ، رأينا تقديم هذه الأصول • وقد حان أن نذكر مذهب أهل الحق • فى ارادة الكائنات ، والرد على مخالفهم •

فمذهبنا : أن كل حادث مراد الله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة الباري تعالى بصنف من الحوادث دون صنف « الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما تبين أن الله جل وعز

خالق كل مخلوق ، لزم منه أن يكون جل جلاله مريدا لكل حادث .
إذ المخلوق لابد أن يكون مرادا مقصودا للخالق . ولما كانت أعمال
العباد مخلوقة له كانت مرادة له .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم من أئمتنا من يطلق ذلك

عاما ولم يطلقه تفصيلا . فإذا سئل عن كون الكفر مرادا لله تعالى لم
يخصص في الجواب وذكر تعلق الإرادة به ، وإن كان يعتقد أنه ، ولكنه
يجتنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء تنكبوا من ذلك ،

لاعتقاد أكثر الناس أن المراد بأمر الله به والباري جل وعز لا يأمر بالكفر ،
قال هو هؤلاء : ينبغي أن يطلق إطلاقا خاصا أنه مراد لله لما يتوهم
متوهم أنه أمر بها . وقد يطلق لفظ على العموم ولا يطلق على
الخصوص . ألا ترى أنا نعلم أن العالم كله لله ، فإذا أريد منا أن نطلق
ذلك في الولد على الخصوص أو على الزوجة حتى نقول : الولد لله
والزوجة له ، لم تترك . وهذا الإطلاق لما فيه من الإيهام .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن حقق من أئمتنا أضاف

تعلق الإرادة إلى كل حادث معمما ومخصصا مجملا ومفصلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا يتميز تفسيره أثناء الكلام

أن شاء الله تعالى :

قال الإمام أبوالمعالی : « ومما اختلف أهل الحق فی

اطلاقه ومنع اطلاقه : المحبة والرضا • فاذا قال القائل : هل يحب الرب
تعالى كفر الكافر ويرضاه ؟ فمن أثمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه • ثم
هؤلاء تحزبوا حزبين « إلى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن میمون : من الأئمة من يصرف

المحبة والرضا إلى الارادة • ومنهم من يصرفها إلى فعل الله جل وعز
وهو انعامه فمن صرفه إلى الانعام لم يجز منه أن يقول : أن الكافر وكفره
يحبهما الله ، إذ لا معنى للمحبة عنده إلا التنعيم ، وتنعيم الكافر
لا يكون • فكذلك المحبة منه لا تكون للكافر • ومنهم يصرف المحبة والرضا
إلى الارادة • ولكن ذلك يكون على الخصوص لا على العموم • فارادة
الباری تعالى المتعلقة • بتنعيم عبد تسمى محبة ورضا • والارادة
المتعلقة بالانتقام منه والعقاب له تسمى سخطا •

قال الإمام أبوالمعالی : « ومن حقق من أثمتنا لم يكع عن

تهويل المعتزلة • وقال : المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا • فالرب
تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه «

قال المفسر أبو بكر بن میمون : إذا ثبت أن كل واقع

فإنما يقع لاحداث الله جل وعز له ، وعلمنا أن الحادث لابد من أن يكون
مرادا للمحدث مقصودا له ، ثبت أن الكفر مراد لله جل وعز مرضى عنه
ولكنه يريد كفا يعاقب الكافر عليه ، ويرضى الانتقام منه بسببه •

قال الإمام أبوالمعالی : « فاذا ثبت أن المحبة هي الارادة ،

فيترتب على ذلك أمر معترض فی الفصل ليس من مقصوده • وهو أن

تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة . فإن الإرادة لا تتعلق
إلا بمتجدد ، والرب أزلى لا أول له « إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا ثبت أن المحبة هي

الإرادة ، استحال مع ذلك كون البارئ تعالى متعلقا بمحبته . فإن
قدمه يوجب استحالة ذلك عليه ، لأن الإرادة مشيئة لمتجدد ، فمن وجب
له القدم ، استحال أن تتعلق به الإرادة . فإذا كان الباقي لا يراد حين
لم يكن متجددا في حال بقائه فأحرى وأولى أن لا يكون القديم متعلقا
لإرادة .

فإن زعم زاعم : أن المحبة ليست هي الإرادة . قيل له : أن لم
تكن المحبة الإرادة لم يخل من أشياء . أما أن يكون مثلا لها أو ضدا
أو خلافا لها . فإن كانت مثلا لها فلتكن إرادة ، لأن المتماثلين يتساويان
فيما يجب ويجوز ويستحيل . ولا يجوز أن تكون ضدا لها لأن الضدين
تتناقض أحكامهما ولا يتناقض حكم المحبة والإرادة حتى يستحيل أن
يكون المرید لأمر ما ، محبا له . فلم يبق إلا أن يكون خلافا . ولو كانت
خلافا لوجب أن توجد مع ضد الإرادة كالسواد مع الحركة ، لما اختلفا
جاء أن يوجد السواد مع السكون الذي هو ضد الحركة ، وأن يوجد
البياض الذي هو ضد السواد من الحركة ، وكان يجب على هذا أن
توجب المحبة مع ضد الإرادة وهي الكراهية ، حتى يكون المحب للشئ
كارها له . وفي فساد ذلك ما يدل على أن المحبة إرادة .

ومن الدليل على استحالة تعلق الإرادة بالبارئ جل وعز وجوب
وجوده . وذلك مانع من تعلقها به ، ألا ترى أن اجتماع الضدين لما كان
مستحيلا وكانت استحالته واجبة ، امتنع أن يريد المرید استحالة اجتماع
الضدين لوجوبهما . وكذلك لما كان السواد سوادا واجبا استحال أن يريد
المرید كون السواد سوادا .

قال الإمام أبو المعالي : « قالت المعتزلة : البارئ تعالى

مريد لأفعاله سوى الإرادة والكراهة . وهو مريد لما هو طاعة وقربة
من أفعال العباد ، كارهة للمحظورات من أفعالهم . وأما المباح منها ومالا
يبدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والاطفال ، فالرب تعالى عندهم
لا يريد لها ولا يكرهها . ولنا في سبر ذلك مسلكان في العقل » إلى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لهذه المسألة دليل عقلي

وأدلة سمعية . فالدليل العقلي : ما تقدم من أن البارئ جل وعز خالق
لأفعال العباد ، ولا يصح الخلق إلا من فاعل له قادر عليه عالم به مريد
له . فالدليل القائم على كون البارئ تعالى خالقا لأفعال العباد ، دليل
على أنه مريد لها قاصد إلى إيقاعها واختراعها ، إذ لا يصح أن يكون
خالقا لها وهو غير مريد لها : إذ قد تخصصت بأوقات دون أن تتقدم
عليها أو تتأخر بعدها . ولا يصح التخصيص إلا بالإرادة . فهذا الطريق
العقلي .

قال الإمام أبو المعالي : « والثاني : أن نخصص الفصل

بطرق مستغنية عن البناء على خلق الأعمال مشوبة بالسمع وموجب
الشرع .

فمما يستدل به أن نقول : اتفق مثبتو الصانع تعالى ، على تعالىه
وتقدسهِ عن سمات النقص » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة ضاهت ربها في

الخلق وأوجبت له القصور - تعالى عن ذلك - لآنا نعلم أن الملوك كلما

نفذت ارادة أحدهم ، كان ذلك اشد ملكه وأقوى لسلطانه . ولو وقعت
أمور رعيته على كراهية لكان ذلك وهنا ملكه وضعفا لسلطانه . فكيف
يصح أن يكون ملك الملوك رب الأرباب يجرى أفعال عبيدة المخلوقين
المتعبدین مجرى أفعالهم وأحوالهم على كراهته ، وعلى خلاف ارادته ؟
وهذا لما التزمته المعتزلة حارت فيه البابهم ، ودهشت خواطرهم وراموا
الانفصال عن ذلك بأشياء يستدل مثلها الطغام والعوام .

فمما ذكروه أن قالوا : الرب تعالى قادر على الجاء الخلق
واضطرارهم إلى الايمان بأن يظهر آية تظل أعناق الجبابرة لها
خاضعة ، وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرا على سوق
الخلق اقتهارا واقسارا إلى ما أراد .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قالوه لا يجرى على

قواعدهم فانهم مجمعون مطبقون على أن الايمان لا يخلقه الله جل وعز
في قلوب العباد ، وإنما أرادوا أن الله جل وعز قادر على أن ينزل آية
تظل أعناق الجبابرة لها خاضعة . والبارى تعالى قد أظهر الآيات على
أيدي الأنبياء ، فلم يهتد بها إلا أفراد من الناس . ألا ترى أن عصا
موسى - على نبينا وعليه السلام - انقلبت ثعبانا . فما زاد على ذلك
فرعون وقومه إلا اعتوا واستكبارا فإذا كان مجيء القرآن لا يحصل الايمان
ضرورة ، فكيف يقدر المعتزلة هذا انفصالا عما سقناهم اليه من وصف الله
جل وعز بالقصور ؟ وقد قال تعالى : « وان يروا آية يعرضوا » [القمر ٢٢]
وقد كانت ناقة صالح - على نبينا وعليه السلام - آية عظيمة ، فما
زادت ثمود إلا كفرا حتى انتدب منهم منتدب إلى عقرها .

ثم يقال : البارى جل وعز لو ألجا عباده إلى الايمان لما كان ذلك
الايمان حسنا مثابا عليه ، بل كان قبيحا . والرب جل وعز لا يريد القبيح
وإنما يريد الايمان المحصل للثواب . وإذا كان هؤلاء لا يختارون ايمانهم
ولا ينبعثون اليه من عند أنفسهم ، فإنهم يلجأون اليه لأن الالتجاء والاضطرار

ينافى الاختيار ، فالذى أرادته جل وعز من عباده وهو ان يؤمنوا به
ايماناً يثابون عليه ، لم يقدر على خلقه . والذى خلقه فهم من الايمان
لم يردده . فكان هذا أبين من القصور . اذ كون فعل الفاعل جارياً على
خلاف ارادته وعلى وفق كراهته ، أدل على القصور من وقوع فعل غيره
على خلاف ارادته .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا اذا جاز ان يكون

مانهى عنه ولا يكون ما أمر به ، فلا يمتنع أيضاً ان يقع ما يكره ولا يقع
ما يريد ، وهذا ساقط من الكلام فان ما لم يقع مما أمر به انما لم يقع
لأنه لم يرد ان يقع » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن البارى

تعالى اذا أمر وتعبد وأراد جل جلاله ألا تقع طاعة المطيع ، فانما لم
تقع من حيث لم يردّها ، فلم يرجع ذلك الى قصور حين وقع الأمر
على ما أرادته . وانما القصور فيما قالوه لأنهم حكموا بأن العباد فعلوا
ما لم يردّه الله

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يقوى التمسك

به : اجماع السلف - الصالحين - قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء -
على كلمة متلقة بالقبول غير معدودة من المجملات المتاولات وهى قولهم :
ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا نص جلى فى

ابطال ما قاله المعتزلة لأن كفر الكافرين وعصيان العاصين كان . ودل
كونه ووجوده على تعلق مشيئة الله جل وعز به . ومن قال : أن المعاصى

تقع وتوجد ، والله جل وعز غير مرید لها ولا شاء لجميعها فهو خارق لهذا الاجماع . وقد توعد الله جل وعز خارق الاجماع فى قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ، نوله ماتولى ونصله جهنم وساعت مصيرا » [النساء ١١٥]

قال الإمام أبوالمعالی : « ومما يطيس عقولهم : اتفاق

العلماء قاطبة على أن المدين القادر على ابراء ذمته ، اذا قال : والله لأقضين حق غريمى غدا ان شاء الله تعالى ، فاذا تصرم الأجل المضروب والأمد المرقوب ولم يقضه ، فلا يحنت الحانت لاستثنائه بمشيئة الله تعالى ويتنزل ذلك منزلة مالم قال القائل : لأقضين حق غريمى ان شاء زيد ، فشاء . واو استبهمت مشيئته ولم يحط بها علما لحنت ، فلو كان الرب تعالى مريدا لقضاء الدين لامحالة لتنزل ذلك منزلة مالم قال لأقضين حق غريمى غدا ان شاء زيد . ثم شاء زيد فلم يقضه فيحنت لا محالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما قالت المعتزلة : ان

الرب جل وعز يريد الطاعات . وقضاء الدين طاعة وأمر لازم . فاذا حلت هذه الكلمة اليمين ، علم بذلك أن المطلب بذلك الدين قد اراده الله جل وعز ، اذا لم يرده لما انحلت اليمين به . وهذا اجماع من الأمة وهو مالم يجدوا عنه انفصالا .

وقصارى ما قال فيه « أبو هاشم » حاذقهم ان قال : ان هذه كلمة وضعت فى الشرع لحل اليمين ، لا يعقل معناها . وهذا قول يستقل بالانفصال عما ألزموه ، لأن ظاهره أن الله جل وعز شاء مطلق الماثل . وهذا ظاهر القول . والماثل اذا كان واجدا فانه ظالم فى مطلقه . فكيف

جاءت هذه الكلمة في الشرع تحل الايمان بما لايجوز عندكم في حق الله تعالى من ارادته ، ابراء الذمة وصرف الحق الى أهله .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يقوى الزامه أن نقول :

الرب تعالى عندكم يريد ايمان الكافرين . وذلك واجب في حكمه ، فبينوا معاشر المعتزلة مانسائلكم عنه وأوضحوا الوقت الذى تتقرر الارادة له ، والارادة حادثة عندكم غير مرادة . فلا يكادون يضبطون في ذلك وقتا موقوتا ، ولا يلقون لأنفسهم ثبوتا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا الزام صحيح .

لأننا نعلم أن المخصص للأشياء الموجودة : الارادة . فإذا كان ارادة الله جل وعز ايمان الكافرين واجبة ، فمتى تقع هذه الارادة ؟ وما الذى قرر لها وقتا لا تتقدمه ولا تتأخره وهى غير مرادة ؟ والتخصيص انما يكون بالارادة . ثم انهم يسألون كيف جمعوا بين الوجوب والحدوث ؟ فانهم يقولون : ان الله جل وعز يجب عليه أن يريد ايمان المؤمنين والارادة التى اوجبوها حادثة والحادث ممكن . والجمع بين الامكان والوجوب غير جائز فبان بذلك كله اضطراب آرائهم .

شبهة للمعتزلة

قال الإمام أبوالمعالى : « فمما تمسكوا به . وفى ذكره

والانفصال عنه تمهيد أصل متنازع فيه . أن قالوا : الأمر بالشئ يتضمن كونه مرادا للأمر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء زعموا ان المأمور

به لابد أن يكون مرادا للأمر به . وقالوا : انه لا يفرق بين قول القائل أمرك بكذا وبين قوله أريد منك كذا . ولا بين قوله : أنهاك عن كذا ،

وبين قوله أكره منك كذا . قالوا وقد ثبت أن كل مكلف مأمور بالإيمان ، فوجب أن يكون إيمان كل مكلف مراد لله من حيث كان مأمورا له .

واللائمة في هذا أمثلة من أوجزها وأحدها : أن يقول الرجل إذا كان له عبيد يبالغ في ضربهم وعقابهم وتكثير عذابهم وينكل بهم غاية التنكيل ويبرح بهم أشد التبريح ، حتى شاع ذلك عند سلطان الوقت فأحضره ، وهم بعقوبته . فقال معتذرا : أيها الملك اني ما عفتهم ولا اشتددت عليهم لاعلانهم بالمخالفة لي . أمرهم فلا يطيعوني وانهاهم فيرتكبوا ذلك المنتهى . فقال السلطان له : هذه دعوى منك . من لي بصدقها ؟ والسلطان في ذلك كله قد اشتد عليه غضبه واستعر بالغيط صدره . فقال السيد للسلطان : آية ذلك اني أمرهم بحضرتك فان عصوني علمت صدق قولي ونجوت من عقابك ، وان أطاعوني عملت كذب دعواي ووجببت على عقوبتك . فقال له الملك : سأختبر ذلك من صدقك وكذبك فأمر السلطان باحضارهم وجعل يأمرهم بين يدي الملك ، وهو يقتضي منهم الطاعة بفعل ما أمرهم به فهل يشك عاقل أن السيد لا يريـد ما يأمرهم به الا منع ما يستحقه على ذلك من عقاب السلطان واليـم عذابه ؟ فقد تبين في هذه الصورة أن المأمور به قد لا يكون مرادا للأمر .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا ما يصدر منه في

الصورة التي فرضتموها ليس بأمر على الحقيقة وليس الغرض منه اقتضاء الطاعة . قلنا : هذا جحد للضرورة فان الأمر اذا بدر من السيد مقترنا بقرائن من أحواله قاطعة لاقتضاء الطاعة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأمر يدل على اقتضاء

الطاعة بقراين تقرن بالصيغة . والقرائن توقع العلم للمأمور بقصد الأمر ، وكذلك الحاضرون يعلمون كونه اقتضاء طاعة لمشاهدة تلك

القرابين . فالعبيد قد تحققوا أنه مقتضى لطاعتهم ، والسلطان أيضا
قد تحقق ذلك . ولولا تحققه لأنه أمر على الحقيقة ما كان ذلك عذرا
له ولا حط عنه عقاب المذنب . فلما تبين صفح الملك عنه ، علم أن عذره
قد وضح وأن ما جاء به قد قبل وأن دعواه السابقة منه دعوى صادقة
اذ عصاه العبيد .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يدل على أن المأمور به

لا يجب أن يكون مراد للأمر : أصل النسخ . فانه رفع الحكم بعد ثبوته .
ويستحيل تقدير كون المنسوخ مرادا . فان الواجب اذا حظر وحرم ،
يجب على أصل المعتزلة أن يعود ما كان مرادا مكروها . وذلك غير
سائغ فى أحكام الله تعالى اجماعا . وهو دال - لو ثبت - على البداء .
والرب تعالى متقدس عنه . فاذا ثبت أن النسخ يصادف مأمورا به ،
وتقرر أن المراد لاينقلب مكروها فيخرج من مضمون ذلك : أن المأمور
به أولا لم يكن وقوعه مرادا للأمر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لأن المعتزلة اذا

قالوا أن كل مأمور به مراد لله ، فاذا حرم فينبغى أن يكون مكروها لله .
وفى هذا وصفه بالبداء . والبارى جل وعز لا يوصف به ومسألة النسخ
انما تتبين فى النبوات عند الرد على اليهود فى ابطالهم النسخ .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما تمسك به الأئمة فى أن

المأمور به يجوز أن لا يكون مرادا للأمر : قصة ابراهيم وولده الذبيح على
نبيينا وعليهم السلام فانه ﷺ أمر بذبح ولده ولم يرد ذلك منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه حجة واضحة لأن

البارى جل وعز لو أراد ذبح ولد ابراهيم لوجد الذبح ، ولما لم يوجد مع أنه قد أمر به علم بذلك أن المأمور به ليس من شرطه أن يكون مرادا للأمر .

قال الإمام أبو المعالي : « وللمعتزلة خبط فى درء حجة

الله تعالى ، لا يغنيهم عما أريد بهم . فمنهم من يقول : لم يكن ابراهيم عليه السلام مأمورا بذبح ولده تحقيقا ، وإنما تخيل أمرا فى حلمه وحسبه أمرا ، وهذا ازدراء عظيم على الأنبياء وحط من أقدارهم . وكيف يستجيز ذو دين أن ينسب الى ابراهيم خليل الرحمن الاقدام على ذبح ولده من غير أمر جازم ؟ وكيف يسوغ ألا يحيط ولده علما بكونه مأمورا أو غير مأمور ؟ وتجوز ذلك يسقط الثقة بما ينقلون من أوامر الله تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ما أسوأ أدب المعتزلة مع

الأنبياء . قالت طائفة منهم كما سبق أن موسى الكليم - على نبينا وعليه السلام كانت رؤية الله جل وعز عنده جائزة ممكنة - على استحالتها عندهم - فسألها زالا غالطا . وقال هؤلاء : أن ابراهيم تهيأ لذبح ولده من غير أمر ، فنسبوا الى النبى المتخذ خليلا : أنه لا يميز الأمر من غيره . وكذبوا الذبيح فى قوله : « افعل ماتؤمر » فيكون الذبيح يسميه أمرا . وهو المبتلى بذلك . ويكون هؤلاء لا يجعلونه أمرا ، والأنبياء صلوات الله عليهم بان اصطفاؤهم الله جل وعز لنبوته ، واختار منهم من اختير برسالته ، عصمهم فى النوم كما عصمهم فى اليقظة فكانت رؤياهم

وحيا . قال رسول الله ﷺ : « رؤيا الانبياء وحى » وقد شهدت المعجزات
للانبياء بصدقهم فيما ينقلونه عن الله جل وعز ، لأنها تنزلت منزلة قول
الله - جل وعز - صدق عبدى . فكيف يظن بخليل الله أنه يقدم على
ما يناقض الرحمة ويباين الشفقة من ذبح ولد ، بأمر ملتبس ، لا يدري
أهو أمر جازم أم ليس بأمر جازم .

قال الإمام أبو المعالى : « ومنهم من يقول انما كان مأمورا

بالشد والربط والتل للجنيين ، وارهاف المدية والتعرض لمقدمات الذبح
دون الذبح . وهذا من الطراز الاول . فاننا نعلم على اضطرار من اعتقده
القصة : ان ابراهيم - على نبينا عليه السلام - ابتلى بذبح ولده . ولهذا
عظم بلاؤه . كما قال تعالى : « ان هذا لهو البلاء المبين » واقتداؤه
بالذبح العظيم اصدق آية على ذلك ، ولايسوغ أن يعتقد بالنبي فى أمر
الله تعالى خلاف مقتضاه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قاله رضى الله عنه

فان ابراهيم على نبينا وعليه السلام لا يخلو من أحد حالين اما أن يكون
أنه اعتقد بالذبح وهو غير مأمور به ، فيكون هذا وضعاً من منصب
النبوة . حتى حين وصف بأنه لا يعلم حقيقة الأمر المتوجه عليه . أو يقال
أنه مأمور بالشد والربط والتل ، وعلم أنه غير مأمور بالذبح . وهذا
مناقض للآية ، لأن الابتلاء والبلاء المبين انما هو فى الذبح لا فى الشد
والربط والتل ، اذ لو لم يعلم ابراهيم أنه لم يؤثر بالذبح لهان عليه
الشد والربط والتل وارتفعت المحنة عنه ولم يقع افتداؤه بالذبح العظيم
منه ، موقع السرور والراحة ، ولا كان للاقتداء معنى لأن الاقتداء انما
هو تعويض من أمر ، لولا ذلك العوض لوقع الأمر النازل بالعوض بالاول
المعوض منه . والذبح العظيم ذبح . فكذلك كان الذبيح مأمورا بذبحه .
واتفاق العلماء على تسميته ذبيحا أدل على فساد ما قالوه .

قال الإمام أبوالمعالى : فان قالوا : الدليل على أنه لم

يكن مأمورا بالذبح : أنه لما شد يديه ورجليه رباطا وتله للجبين • قيل له : « قد صدقت الرؤيا » [الصافات ١٠٥] فذلك على امتثاله مقتضى الأمر ويلوغه منتهاه • وهذه غفلة منهم وذهول عن الحق • فإنه ما قيل له : حققت الرؤيا ، بل قيل له : « صدقت الرؤيا » أى اعتقدت صدقها وابتدرت لما أمرت به ، فأنحجز الآن عن امضاء الأمر ، فقد رفع عنك وفدى ولدك عن الذبح المأمور به ، بالذبح العظيم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استدلالهم بقوله تعالى :

« قد صدقت الرؤيا » حين شده وتله للجبين : دليل على أن ابراهيم لم يؤمر الا بذلك : ضعيف • لأن الشد والربط والتل أفعال ليست بكلام ، والتصديق انما يرجع الى الكلام • فان قيل : الأمر من الكلام ولكنه لا يصدق كما أنه لا يكذب • وكيف قيل : صدقت الرؤيا وهو مأمور فيها بالذبح ؟ والجواب فى ذلك : ان الأمر قد يأتى فى صدق الخبر • فقيل له : يا ابراهيم قد أمرتك بذبح ولدك ، فوقع التصديق على صيغة الخبر ، ولو كان المراد ما قالوه لما قيل له : صدقت • وانما قيل له : حققت أى أوقعتها حسب ما أمرت بها •

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : لو كان ابراهيم يقطع

حلقوم ولده ويفرى أوداجه » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما قامت حجة الله تعالى

على المعتزلة فى ان ابراهيم - على نبينا وعليه السلام - أمر بذبح ولده - ولم يرد منه • زعموا : أن الذبح قد وقع وأن ابراهيم كان يذبح حلقوم

ولده ، فيلتئم ذلك . وهذا افتراء على كتاب الله تعالى وإساءة في تأويله
لأن الباري جل وعز لما أخبر أنه لما أسلم وتله للجبين وقع عند ذلك
الافتداء ، ثم أن الذبح الشق فاذا التام في أثر شقه ، لم يسم ذلك ذبحا .
ولو كان الأمر كذلك لم يكن للافتداء معنى ، لأن الذبيح لم تفت نفسه
بذلك الذبح ، فلا شيء فدى وقد قطع حلقومه وفريت أوداجه ؟

قال الإمام أبوالمعالی : « وما ذكروه من تناقض الجمع
بين الأمر بالشيء وإبداء كراهيته دعوى . ولا تناقض عندنا في الجمع
بينهما . وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين
مع نصوص لا يقبل التأويل ، دالة على أن الله تعالى لم يرد إيمان الكفرة
وطاعة الفجرة ؟ فاذا عم الأمر تعلقا ودلت الآيات نتمسك بها على أنه
تعالى أراد ضلال من ضل وهدى من اهتدى ، فيبطل بذلك ما موهوا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا ارتياب في أن الله جل
وعز عم الخلائق بالتكليف ، وأرسل إلى الخليقة الرسل ، منذرا اليهم .
قال الله تعالى « : وان من أمة إلا خلا فيها نذير » [فاطر ٢٤] فإذا
كان الإيمان عاما في جميع البشر وقد أخبر الله جل وعز أنه أراد اذلال
كفرة لم يخلق الإيمان في قلوبهم ، فكيف يصح مع هذا ادعاء كون كن
مأمور مرادا للأمر ؟

قال الإمام أبوالمعالی : « ومن الدليل على ذلك : أن
الواحد منا لو قال لعبده : قد أزحت علتك وقويت منتك وأتممت عدتك ،
حتى لاتألوا جهدا في اقتناء الخيرات والتسرع إلى القربات وسد
الثغور مع علمي قطعاً بأنك تفجر وتقطع الطرق وتسعى في الأرض

بالفساد وتستعين بما أمددتك به على خلاف الرشد ، فلا (١) يعد ذلك
تناقضا . عرفا واطلاقا « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من أصول المعتزلة ان الله

جل وعز يريد صلاح من يمهله ويمد في أجله ، ويعلم انه في أمهاله يسعى
على الردى او يتبع الهدى . ولو اخترمه قبل التكليف لنجا وفاز ، وهذا
ان لم يكن متناقضا عندهم ، اذا قدر في حق الله فان لا يتناقض كون الأمر
غير مرید للمأمور به أولى .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يتمسكون به كثيرا ان قالوا :

الارادة تكتسب صفة المراد بها فاذا كان المراد سفيها كانت الارادة سفيها .
وهذا من تخیيلهم العرى عن التحصيل وهم مطالبون عليه بالدليل . غير
مخلين بالاختصار على محض الدعوى « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من داب المعتزلة قياس

أفعال الله جل وعز على أفعال العباد ، والسفاهة انما هو أمر ذمه الشرع
فلا يتصف به الا مكلف ، فمن يعلم من المكلفين السفاهة او ارادة كان مذموما
بحق الشرع . ولو ان الارادة تكتسب صفة المراد لوجب أيضا ، اذا قالوا
ان الرب أراد الطاعة فيكون أيضا مطيعا . وهذا رأى من
لا يقدر بآرائه ولا يعظم خالفه ، ثم ارادة الله عندنا أزليه والسفاهة
والطاعة ونحو ذلك انما يتصف به الحادث المبتدأ الوجود . ألا ترى أننا
نعلم أن من اكتسب علما ، كالفواحش والفجور من غير حاجة ماسة
الى ذلك فهو سفيه . وقد علمنا : أن الرب يعلم المعلومات كلها خيرها

(١) فيعد : ط

وشرها بعلمه القديم الذي ينتزه عن أن يتصف بما يتصف به ، علمنا المكتسب (١) .

فصل

مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من كتاب الله لم يخطئوا بفحواها ولم يدركوا معناها .

قال الإمام أبو المعالي : « منها قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » [الزمر ٧] وفي الجواب عن هذه الآية مسلكان : أحدهما : الجري على موجبها « الى آخر قوله » .

قال المتفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن من الأئمة من يطلق الرضا على ارادة ايمان المؤمنين أو على تنعيم المؤمنين . فعلى هذا نقول : أن الله جل وعز لا يرضى كفر الكافرين أو لا يرضى تنعيم من يكفر ، وإن قلنا بما قال به معظم الأئمة ، فنقول : أن عباد الله ههنا ليسوا جمع عن وإنما هو جمع عابد ، كما قالوا : قائم وقيام ونائم ونيام . والعباد الذين وفقهم الله جل وعز لعبادته لم يرض لهم الكفر ولم يرده ، حين لم يخلقه فيهم . ونظير هذا قوله : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا » [الفرقان ٦٣] وقوله تعالى : « عينا يشرب بها عباد الله » [الانسان ٦] ونعلم أن هؤلاء ليسوا جميع الخلق ، وإنما هم المصطفون المخلصون للتنعيم المقيم . وقد يحتمل أن يكون عباد جمع عبد ، شرفهم الله جل وعز بالإضافة اليه ، كما شرف الناقة بقوله : « ناقة الله وسقياها » [الشمس ١٣] وكما تقول الأمة جمعاء : الكعبة بيت الله .



(١) في ط : فصل مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة [استدلال المعتزلة] بظواهر ... الخ

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستروحون إليه قوله

تعالى : « وقال الذين أشركوا : لو شاء الله ما أشركنا » [الأنعام ١٤٨]
قالوا : فوجه الدليل من هذه الآية : أن الرب تعالى أخبر عنهم وبين أنهم
قالوا : « لو شاء الله ما أشركنا » ثم وبخهم ورد مقاتلهم ، ولو كانوا ناطقين
بحق مفصحين بصدق ، لما قرعوا قلنا : انما استوجبوا لأنهم كانوا يهزأون
بالدين « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما بعثت الرسل

وكان من عادة الأنبياء صلوات الله عليهم تفويض الأمور الى الله جل وعز
فلما طولبوا بتقبل الشرع راموا الرد على الأنبياء بما ينطقون به ، لأن كل
شيء راجع الى ارادة الله جل وعز ومشيئته ، ولم يكن في نفوسهم علم
بذلك ، لأنهم كفاراً جهالاً به . ومن يجهل الله يجهل صفاته ولكونهم
جاهلين بما قالوا ، أو ظانين له ، قال الله لهم في توبيخه : « قل :
هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن » [الأنعام ١٤٨]
وقد أعلم الله « ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً » [النجم ٢٨]

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستزلون به العوام :

الاستدلال بقوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون »
[الذاريات ٥٦] وهذه الآية عامة في صيغها متعرضة لقبول التخصيص ،
عند القائلين بالعموم [مجمله] (١) عند منكري العموم . ولايسوغ
الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال أو يتصدى للإجمال (٢) .

(١) مجمله : ط

(٢) هذا عجيب من المؤلف . عجيب منه قوله : « ولايسوغ الاستدلال
في القطعيات بما يتعرض للاحتمال أو يتصدى للإجمال » لأنه يتعصب
لذهب الجبر ولسائر المسائل الخلافية ، مع أن أدلتها في نظره كمال
قال .

ومن مذهب المعتزلة : أن العموم اذا دخله التخصيص صار مجملا في بقية
المسميات « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا ان هذه الآية
مخصصة بالصبيان والمجانين بان الله جل وعز لم يكلف الأطفال ولا كاف
المجانين ولا ألزمهم عبادة . فاذا أخرجت عن عمومها تعرضت لتخصيص
آخر . فمن الأئمة من قال ان الله جل وعز بين بهذه الآية غناء الله جل
وعز عن عباده وافتقار عباده اليه ، فقال : « ما أريد منهم من رزق
وما أريد أن يطعمون » [الذريات ٥٧] وانما خلقتهم لأمرهم بالعبادة
وأوجه اليهم التكليف . والعبادة معناها الذلة . واليعير المذل هو
الذي أذله القطران ، والطريق المعبدة هي التي أثرت فيها خوافر
الدواب وأقدام السيارة . فاذا خلقوا لتظهر عليهم الذلة ، ممن خضع
لله اختيارا بذلته لله وخشوعه ، ومن جحد وعاند ، فآثار الحدوث عليه
بادية وشواهد الافتقار عليه ناطقة . وكيف يعتقدها المعتزلة دليلا لهم
ولو كانت على مقتضى رأيهم لتناقض المعنى ؟ لأن الرب تعالى علم ان
معظم الخلائق يكفرون ، فيكون التقدير : وما خلقت من علمت أنه يكفر .
الا ليؤمن . وهذا لا يصح أن يكون عليه معنى الآية .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستدلون عليه : قوله تعالى
« ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة ، فمن نفسك »
[النساء ٧٩] قلنا : الآية المتقدمة على هذه الآية دلالة قاطعة على بطلان
مذهبكم . فانه عز من قائل قال : « وان تصبهم حسنة ، يقولوا : هذه
من عند الله ، وان يصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك . قل : كل من عند
الله » [النساء ٧٨] الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاصابة اذا اطلقت فانما
تدل على أمر لا يقصد ولا يراد ولا يختار . ألا ترى أنك تقول : أصاب

زيد المرض وأصابه التنكيل والعقاب . ولا تقول : أصابه الأكل والشرب
ولا أصابه الترفه والتودع وركوب الخيل والمشى على سبيل الاختيار ، كل
ذلك لا يقال . وإنما معنى الآية : أن كفار قريش كانوا إذا أصابتهم سيئة
أو أذى أو شدة ، نسبوا ذلك إلى محمد ﷺ وإذا نالوا حظاً وأدركوا سعة
قالوا : هذا منا ومن يمن آلهتنا ، فرد الله ذلك عليهم وخاطب رسوله ،
وهم المعنيون فقال « ما أصابك من حسنة » أي من نعمة « وما أصابك
من سيئة فمن نفسك » أي من ضيق فهو جزاء عملك . والنعمة والضيق
لا يجري تقديره . الإنسان ولا يقصده إليها . ثم أن المعتزلة تخالفوا آراءهم
هذه الآية لأن أفعال العباد خيرها وشرها موجودة بقدرهم ، ولا قدرة
لله جل وعز على شيء من ذلك . والباري جل وعز قد أسند الحسنات
إلى فعله بقوله : « ما أصابك من حسنة فمن الله »

قال الإمام أبو المعالي : « وربما استدلووا في خلق الأعمال

بقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » [المؤمنون ١٤]
وزعموا : أن ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق والاختراع . وهذا
وهم منهم وزلل . فإن الخلق قد يراد به التقدير ، ومن ذلك سمي الجداء
خالقاً » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع الخلق بمعنى التقدير

موجود في كلام العرب . كما أنشد الأمام بيت زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت ^{بعض} النجوم يخلق ثم لا يفرى

والتقدير : وهو قياس شيء بشيء مقدور ، والباري جل وعز ذكر
أطوار الخلق وانتقالهم في الأرحام ، ونزل ذلك في الأرحام « ولقد
خلقنا الإنسان من سلالة من طين » إلى آخر قوله . فلما ذكر تقديره له

في أطوار الخلق ، قال : « فتبارك الله أحسن الخالقين » أي المقدرين .
ولو كان المقصود بالخالقين المبدعين ، لما جرى ذلك على قواعدهم
بأنهم يقولون : ان العبد يخلق الايمان لنفسه والطاعات . وخلق له ذلك
أحسن من خلق الأجسام والأعراض . فالعبد عندهم أحسن الخالقين -
تعالى الله عن ذلك -

قال الإمام أبوالمعالی : « ثم نتمسك بعد ذلك بنصوص
الكتاب ، في وقوع الكائنات مرادة الله تعالى . قال الله تعالى : « ولو
أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا .
ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون »
[الأنعام ١١١] فهذه الآية ترد على المعتزلة من وجهين :

أحدهما : أعلم ان الايمان لا يكون الا ممن شاء الله منه وخلق فيه .
والثاني : ان الآيات التي زعموا أن الله قادر على خلقها حتى يذل
بها رقاب الجبابرة ، قد بين الباري جل وعز انه كان يأتي بها ثم
لا يؤمنون عندها . وآية آية أعظم من تنزيل الملائكة اليهم وتكليمهم
الموتى وحشرهم عليهم . ثم ذلك كله لم يتكفل بوجود ايمانهم ،
ولا استقل بحصول هدايتهم ، الا ان يشاء الله تعالى .

فصل

التوفيق والخذلان

قال الإمام أبوالمعالی : « التوفيق : خلق قدرة الطاعة ،
والخذلان : خلق قدرة المعصية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لفظة التوفيق مأخوذة من

وفق الشيء . وذلك أن المطيع وافق أمر ربه بالامتثال ووافق نهيه بالترك والاجتناب ، فسمى ذلك من فعل الله جل وعز توفيقا وسمى به العبد موفقا . وإذا كان التوفيق إنما هو ما يكون بالطاعة والامتثال ، لا يتحصل اكتسابا إلا بالقدره فكان خلق الله القدرة على الطاعات هي التوفيق ، وإذا خلقت له القدرة على الطاعة ، أطاع لامحالة - لما تقدم بيانه من أن القدرة الحادثة تقارن المقدور - كذلك إذا خلق للمخذول القدرة على العصيان وجد العصيان لامحالة .

قال الإمام أبو المعالي : « وصرف المعتزلة التوفيق الى خلق

لطف ، يعلم الله أنه يؤمن عنده . والخذلان محمول على امتناع اللطف »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : صرف المعتزلة التوفيق

الى اللطف أمر مبهم ، لا يعلم ولا يفهم ، وإنما حملهم على ذلك أنهم لما رأوا واعتقدوا أن المحدثين خالقين لأفعالهم ، ورأوا أن الله جل وعز قد أخبر أن له توفيقا ينعم على العبد به ، صرفوه بلا أمر يعلم ما هو ، ثم يسألون عن ذلك اللطف . أهو مخلوق في الموفقين يطيعون به ؟ فان قالوا ذلك وافقناهم عليه ، ولم يكن بيننا وبينهم إلا اختلاف في العبادة وان زعموا : أنه ليس بمخلوق فيهم ، لكنه أمر آخر يخلقه فيؤمن عنده من علم أنه مؤمن كآية يظهرها لهم أو نحو ذلك ، فهي دعوى لا يعلمها المطيعون ولا يشهدوها الموفقون .

ثم أن المعتزلة يقولون : ان الرب تعالى لا يقدر على توفيق جميع الخلائق . وهذا رد لنصوص القرآن العزيز ، كقوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » [السجدة ١٣] : « ولو شاء ربك لجعل الناس

أمة واحدة « ودأب المعتزلة أبدا نسبة بارئهم الى القصور والعجز -
تعالى الله عن ذلك - فتارة يضاهونه في الخلق والاختراع ، وتارة
يعجزونه على الاقتدار على هداية من شاء هدايته ، وتارة يقولون : ان
العصاة المذنبين يفعلون مايكرهه الله تعالى ولايريده . وكل ذلك بعد عن
تقديس الله جل وعز ، وتنزيهه ، وجهل بحق الربوبية والالوهية .

قال الإمام أبوالمعالى : « والعصمة هي التوفيق . فان
عمت كانت توفيقا عاما ، وان خصت كانت توفيقا خاصا »

قال المتحسر أبو بكر بن ميثون : جعل التوفيق والعصمة
بمعنى واحد . وان كان التوفيق يرجع الى وجود - كما تقدم بيانه -
والعصمة ترجع الى عدم لأن معناها البعد عن الذنب والانكفاف عنه .
لكن الانكفاف عن الذنب انما كان لوجود فعل الطاعة راجعا الى معنى
واحد ، فاذا عصم العبد عن جميع الذنوب كالملائكة والأنبياء - صلوات
الله عليهم - سمي كل واحد منهم معصوما على الاطلاق . واذا عصم
العبد عن ذنب معين سمي معصوما عن ذلك الذنب بتقييد . قال الله
تعالى : « ولقد راودته عن نفسه فاستعصم » [يوسف ٢٢] أى فاستعصم
عن ذلك الذنب .

فصل

ذم القدرية

قال الإمام أبوالمعالى : « اتفق أهل الملل على ذم القدرية

ولعنهم . وقال رسول الله ﷺ : « لعنت القدرية على لسان سبعين
نبييا » (١) ولاينكر لعن القدرية منكر « الى آخر قوله » .

(٢) القدرية في نظر المؤلف هم الذين يقولون : ان العبد يقدر
على أن يفعل أو لايفعل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القدرية راموا أن يدفعوا

عن أنفسهم هذا الشين الذي لزمهم في الشرائع . وقالوا لنا : أنتم القدرية الذين اعتقدتم إضافة القدرة الى الله سبحانه وتعالى وهذا منهم مباهلة وتوايح . فانا نحن سلمنا الأمور الى الله تعالى ولم نجعل لانفسنا حولا ولا قوة الا به (١) ، وهم اضافوا لانفسهم الاقتدار ، وجعلوا لهم في أعمالهم الاختيار . وهم أولى بتحمل هذا الشين ، والتحلّى بهذا الوصم . لاسيما وقد قال رسول الله ﷺ : « القدرية مجوس هذه الأمة » (٢)

فان المجوس ثنوية اعتقدت الهين أحدهما فاعل خير وهو النور ، ويسمونه «يزدان» وآخر فاعل شر هو الظلمة ويسمونه «أهرمن» كما أن القدرية تزعم أنها تفعل الكفر والمعاصي ، التي لا يفعلها الله جل وعز ولا يريد لها بل يكرها . ويعملون الطاعات ويخلقونها بقدرهم وان كان الله يريد لها . وجاء في الأثر عن رسول الله ﷺ أنه قال : « اذا قامت القيامة نادى مناد فى أهل الجمع أين خصماء الله تعالى ؟ فتقوم القدرية » لأنهم الذين شاركوا الله فى الخلق - على زعمهم - وجعلوا أعمالهم كلها مبدعة

(١) هذه مغالطة من المفسر . فان كل مسلم يعتقد أنه لاحول ولا قوة الا بالله . والمعتزلة لما قالوا : ان الانسان حر فى اختيار أفعاله ، قالوا : بقوة منحها الله للانسان . لأنه قال فى القرآن : « فلما زاغوا ، زاغ الله قلوبهم » أى أن الله لم يزغ القلوب ، إلا بعدما اختار الفساق الزيغ أولا . وقال : « وما يضل به الا الفاسقين » أى أنه لا يضل ابتداء ، بل بعدما يوجد الفسق من الفساق .

(٢) رواه الطبرانى

بَاب

فى التعديل والتجوير

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا - احسن الله ارشادكم - :

أن مضمون هذا الأصل العظيم والخطب الجسيم » الى آخر الفصل .

فصل

التحسين والتقبيح

« العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه فى حكم التكليف . وانما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصل القول فى ذلك : أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة نفسية لازمة له . وكذلك القول فيما يقبح » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لو قال الحسن والقبح

ينصرفان الى صفات نفسية لانسد باب النسخ ، لأن الشيء قد يحرم تارة ويحل أخرى ، فاذا كان المحرم انما حرم لأنه قبيح بصفة نفسية ، فلا يجوز مع هذا أن يكون حسنا حتى يحل لحسنه اذ صفات النفس لايجوز تغييرها وانقلابها . وقد قال الله تعالى فى عيسى : « ولاحل لكم بعض الذى حرم عليكم » [آل عمران ٥٠] ثم أن المعتزلة انفردوا برأى لم يقل به أحد متقدم ولا متأخر ، لأنهم جعلوا المشهور الذى يرجع الى الآراء فى حكم المعقول الذى لا يكون فى العقل الا كذلك . ولا يصح أن يكون وجوده محسوسا الا على حكمه معقولا . والقدماء قد قسموا مالا يدرك بنظر ولا رؤية اربعة اقسام : معقولا اول ومحسوسا ومشهورا

ومقبولا . فلو رجع المشهور الى المقبول لكان ذلك تداخلا في القسمة .
والقسمة الحكمية لا تتداخل ابدا . ولما صرفت القدرية الحسن والقبح الى
الى صفتين نفسييتين لم يقفوهما الشرع .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يجب الاحاطة به قبل
الخوض في الحاجة : ان ائمتنا تجوزوا في اطلاق لفظة . فقالوا :
لا يدرك الحسن والقبح بالشرع . وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائدا
على الشرع » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معنى تسمية أهل الحق
الشيء بانه قبيح : انه محصور محرم . ومعنى الحصر : ورود الأمر
بالترك . وكذلك المعنى بالحسن : ورود الأمر بالفعل . فلا زائد في
القبح من ورود النهي به ، ولا زائد في الحسن على ورود الأمر به
والحسن والقبح لم يكتسبا بورود الأمر بأحدهما والنهي عن الآخر ، بل
هما صفتين متجددتين بل بعد توجه الأمر الى أحدهما والنهي الى الآخر ،
على حكمهما قبل ورود الشرع .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم المعقولة قسموا الحسن
والقبح . وزعموا : ان منها ما يدرك قبحه وحسنه على البديهة والضرورة
من غير احتياج الى نظر ، ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه ينظر
عقلى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « وسبيلنا ان نوجه عليهم القول ،
فنقول : ما ادعيتم حسنه او قبحه ضرورة ، فأنتم فيه منازعون ، وعن
دعواكم مدفوعون . واذا بطل ادعاء الضرورة بطل به رد النظريات اليها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما زعمت أنها

تعلم بالضرورة : أن الكفر معلوم قبحه بالضرورة . يقال لهم : الضرورات لا تختلف فيها العقلاء . ألا ترى أنهم لا يختلفون في عملهم بنفوسهم ، وبباطن أحوالهم ولا في محسوساتهم ، فلو كان الكفر معلوما قبحه بالعلم الضروري لما واقعه الكفار ولا خالفوا فيه المؤمنين . ألا ترى أنهم لا يخالفونهم في سائر معلوماتهم الضرورية . ثم لو كان الكفر معلوما قبحه بالضرورة ، ولما وقع التكليف به كما لا يقع التكليف بما علم ضرورة . كالادراكات وغيرها . ثم يقال لهم : نحن عقلاء مثلكم وقد خالفناكم في أنا لا نعلم قبح الكفر ضرورة من حيث ادعيتم العلم به منه . نعم نعلمه ضرورة من حيث تواتر عندنا قبحه في الشرع ضرورة . فقبحه علمناه من حيث تواتر عن النبي ﷺ الأخبار عن قبحه .

وإذا ألزمت المعتزلة بطلان قولهم وادعائهم العلم الضروري ، وخالفنا لهم ، راموا انفصالا عن ذلك . وقالوا لنا : أنتم توافقونا على التقبيح والتحسين لكن طرقنا اختلفت : فرعتم أنتم : أن التقبيح والتحسين يرجع إلى الشرع ، وزعمنا نحن : أنه راجع إلى العقل . والضرورات قد يختلف فيها العقلاء على هذا الوجه ، فإن أخبار التواتر يعقبها العلم الضروري .

وقد زعم « الكعبي » وأشياعه : بأن طريق العلم بما تواترت الأخبارية : استدلالى ولم يقدح ذلك في العلم الضروري ، إذ العلم قد حصل وإن اختلفت طرقه . وهذا الذي راموا أنه انفصالا ، لا يصح لهم ، فإننا قدمنا أن الحسن والقبح ليسا صفتين ثابتتين للحسن والقبح ، وليسا بأكثر من ورود الشرع بالأمر بأحدهما والنهي عن الثاني فادعائهم صفتين ثابتتين للقبح والحسن ، وزعمهم : أنهما يعلمان بالضرورة هو موضع نزاعنا . فنحن ما اجتمعنا معهم في مطلب واحد .

قال الإمام أبوالمعالى : ومما يوضح الحق فى درثهم عن

معنى الضرورة : أن الذى ادعوه قبيحا على البديهة ، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعا من أفعال الله تعالى ، مع القطع بكونه حسنا . فانهم قالوا : للرب تعالى أن يؤلم عبدا من عبدة ابتداء من غير استحقاق ولا تعويض على الألم ومن غير جلب نفع ودفع ضرر موفيين على الألم . وكما قطعوا بتجويز ذلك فى أحكام الله تعالى ، فكذلك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسنا . وهذا مالا سبيل الى دفعه . وفيه فرض تحسين العقل (١) فى الصورة التى ادعى المعتزلة العلم الضرورى بالتقبيح فيها « (٢) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وإذا بطل كون ادعاء

الضرورة بخلاف من خالفهم فيها من العقلاء ، لم يسلموا من دعوى الضرورة فى نقيض ما قالوه ، حتى يقولوا : انهم علموا الضرورة فى حسن ما قبحوه وقبح ما حسنوه ، لأن شأن من ادعى الضرورة فى غير موضعها ، أن تقلب دعواه .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : الدليل على أن

الحسن والقبح يدركان عقلا ، أن منكرى الشرائع وجاحدى النبوات (٣) يعلمون قبح الظلم والكفر وحسن الشكر ، ولو كان الأمر فى ذلك يتوقف على الشرع (٤) لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح . وهذا الذى ذكره

(١) العقل : ط

(٢) وإذا بطل ... الخ يفهم من الأصل أنها من كلام الامام .

لأن قال المفسر ساقطة .

(٣) وجاحدى النبوات : ط

(٤) السمع : ط

لا محصل له • واول ما فيه : انه احتجاج فى موضع الضرورة على
دعواهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم من استند دعواه

الى الضرورة أن يستمر عليها ولا ينتقل منها الى الاستدلال • وانتقاله
الى الاستدلال تسليم منه لتترك الضرورة ، واعتراف بأن دعواهم لها
باطل • ثم هذا الذى ذكره انما كان يثبت لو كان من ينكر الشرع
عالمين بالقبح والحسن ، ولعلمهم معتقدون له غير أن يكونوا علماء به •
فقد تعتقد طائفة كبيرة من الخليفة أمرا ، ويظنها عامة به • وليس الأمر
كذلك • فكم اعتقدت المعتزلة والبراهمة (١) كون الظلم قبيحا • كذلك
اعتقدت المجوس قبح ذبح البهائم • واعتقادهم ذلك جهل لا علم وتصميم
من صمم على أمر - وان كانوا جماعة - لا ينتصب دليلا على كون مذهبوا
اليه معلوما • ألا ترى أن اليهود مصممون على تكذيب نبينا وشفيعنا
محمد ﷺ واعتقادهم كذلك جهل لا علم • وكذلك تصميم النصارى
على التثليث واعتقادهم له جهل لا علم • ولو كان اجتماع منكرى
الشرائع على قبح الظلم دليلا على كونه حقا فى نفسه ، لكان تصميم
هؤلاء أيضا دليلا على كون ما صمموا عليه حقا فى نفسه •

قال الإمام أبو المعالى : « وما يعول عليه المعتزلة فى

ادعاء الضرورة : أنهم قالوا العاقل اذا سنحت له حاجة • وغرضه منها
يحصل بالصدق ويحصل أيضا بالكذب يصدر عنه • ولا مزية لأحدهما على

(١) البراهمة : هم فرقة من الهنود ، تنسب الى إبراهيم أو إبراهيم ،
أو إبراهيم • الذى ذكر فى الفيدا ، أحد كتبهم المقدسة • والبراهمة
نظام دينى واجتماعى وسياسى ، يعتبر إبراهيم الاله الأعلى • ومن
أصوله تقسيم الأمة الى طبقات أربع • على ما هو معروف •

الثانى فى تمكنه من جلب الانتفاع بهما واندفاع الضرر عنه بهما . فاذا تساويا لديه وتمائلا من كل وجه ، فالعقل يؤثر الصدق لامحالة ويجتنب الكذب . وانما يختار الكذب اذا تخيل له غرض زائد على مايتوقعه فى الصدق . فاما اذا تساوت الأغراض ، فالعقل قاض بالأغراض عن الكذب واينثار الصدق . وما ذلك الا لكون الصدق حسنا عقلا . وهذا الذى ذكروه باطل من وجوه « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء بعد اسنادهم دعواهم الى الضرورة ، أخذوا فى أساليب النظر وفى طرق الاستدلال والضرورات لا يستدل عليها ، الا ترى ان المدركات لا يستدل عليها ؟ وليس يصح فى الأفهام شيء .

اذا احتاج النهار الى دليل

ثم زعمهم ان الأغراض فى الكذب والصدق تتساوى : مناقض لقولهم ان الصدق حسن لنفسه والكذب قبيح لنفسه . فاذا كان هذا حسنا وكان ذلك قبيحا ، فكيف تتماثل الأغراض ؟ ثم اذا كان الصدق حسنا لنفسه والكذب قبيح لنفسه ، انبغى لذلك ان لايجرى بهما التكليف ولايستحق عليهما ثواب ولاعقاب . لان كل من الجيء الى شيء وحمل عليه ، لا يستحق عليه ثوابا . واذا كان الصدق كما زعموه ، كان حكمه حكم ما يجبر العاقل عليه . وما أجبر العاقل عليه ، لايتوجه التكليف به .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : فرضنا الكلام فى منكرى الشرع أو فى من لم يبلغه شرع أصلا . فان العاقل مع هذا الفرض يؤثر الصدق . قلنا : انما ذلك لاعتقاد من صورتم الكلام فيه امتحاق الذم على الكذب عقلا . وذلك محذور مجتنب . فان من صور ذلك فيمن لايقول

بتقبيح العقل وتحسينه ولم يبلغه شرع واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه ، فلسنا نسلم والحالة هذه أنه يؤثر الصدق لا محالة ، — بل يمتنع من إثارة الصدق وإثبات الكذب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله الامام

صحيح بين ، لأن الكذب خبر ، والصدق خبر ، والخبر كلام . فإذا لم يترجح عنده الصدق بجهة من تلك الجهات التي صورها المصور ، لم يصح أن يقال : انه لابد له من ترجيح الصدق على الكذب . وكيف يترجح الصدق على الكذب . وكيف يترجح أحدهما على الآخر . وهذا خبر . ولا يتفاوتان في كونهما خبرا ؟

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستروجون اليه أن قالوا :

ان الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع ، لما فهم أيضا عند وروده . وهذا من ركيك الكلام فانا اذا صرفنا الحسن والقبح في حكم التكليف الى ورود الأمر والنهي ، فلا يمتنع العلم بالأمر اذا قدر وروده قبل وروده . وهذا بمثابة العلم بالنبوات ، فنعلم قبل ظهور المعجزات ان الدال على من يجوز أن يبعث : خوارق العادات . ثم يعتقد ذلك قبل وقوع المعجزات ودعوى النبوات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن اذا صرفنا الحسن

الحسن والقبح الى ورود الشرع ، فانا نجوز أن يكون من لم يبلغه شرع يفكر في نفسه ويقول : لو جاعنا شرع يأمرنا بأمر فيكون ذلك الأمر حسنا وينهانا عن شيء فيكون ذلك المنهى عنه قبيحا ، لتصور ذلك ولم يبعد . وانما ظنوا هذا دليلا علينا ، لما اعتقدوا أن الحسن والقبح

زائدين على الشرع . وأما نحن فإذا أسندناهما إلى ورود الشرع بطل أن يكون ذلك دليلا علينا .

قال الإمام أبو المعالي : « وربما يشغبون بالرجوع إلى

العادات . ويقولون : العقلاء يستحسنون الاحسان وانقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان وإن لم يحضر لهم سمع . وهذا تلبيس وتدليس » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن إنما نقصد بالتحسين

ما ورد الثواب عنه . وبالقيح : ما ورد العقاب عليه . وأما ما يرجع إلى الندادات النفوس والامتناع منها ، فليس مما نحن فيه بسبيل ، فلا شك أن النفوس تتألم من ظلم من يظلم لأنها تتخيل أن ذلك لو وقع بها لأذاها . ثم القبيح لو كان قبيحا لنفسه مع أن كثيرا من ذوى المروءات يستقبحون أن يتركوا الأماء والعبيد يفجر بعضهم ببعض بمراى منه ومسمع ، وهم متمكنون من حجز بعضهم من بعض ، فلو كان هذا قبيحا لنفسه لكان ذلك قبيحا فى كل حال .

ونحن نعلم أن البارى جل وعز خلق الرجال وهم عبيده ، والنساء وهم أماؤه والفجور بينهم كثير والفسوق عندهم موجود . ثم لا يقال : أن ذلك قبيح فى حقه ، لما تقدم من رجوع الحسن والقبح إلى الشرع ، وهو جل وعز المكلف لأرب غيره .

قال الإمام أبو المعالي : « فما دليلكم على ما نصبتموه ؟

ولم غيرتم الترتيب واستقبحتم المسألة بذكر شبههم ؟ قلنا : إنما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ظن المعتزلة أن الحسن

والقبح مدركان ضرورة ، لم يصح معهم فرض الاحتجاج . اذ لا يستدل على الضرورات ، فيدين أولا بكسر دعواه ونقضها . فمن ترك دعوى الضرورات في هذه المسألة ، فإنه يقال له : اذا قلنا في الشيء انه قبيح ، لم يخل ذلك من أحد شيئين : اما أن يرجع إلى صفة نفسه ، فمن قال : انه راجع إلى صفة نفسه ، رد ذلك عليه بأن قيل : القتل ظلما - يماثل القتل قصاصا ، والسيف يبدى الجور في تارة ويظهر الانصاف في أخرى . ولا محالة في أن ثل القتلين كان كليهما عز غلاصم وفري أوداج . والمثلان يتساويان في جميع صفات النفس . وكذلك الوطء الحلال . وقد حسن أحدهما وقبح الآخر ، وكذلك السجود لله وهيئته مماثلة لهيئة السجود للصنم ، وقد حسن أحدهما وقبح الآخر .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يوضح فساد هذا القسم :

أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف ، فإنه لا يتصف بكونه قبيحا مع وجوده »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فأما (١) من وافقنا من

المعتزلة على أنه لا يسمى فعل الصبي قبيحا فقد قامت الحجة عليه قبل ما بينا ، ومن زعم منهم أن فعل الصبي يسمى قبيحا رددنا عليه بما تقدم من أن القبح لا يرجع إلى الشرع ، واذا بطل كون القبيح قبيحا لنفسه علمنا أن الحسن والقبح قد وصف به أفعال المكلفين ، علمنا بذلك أن معنى كون الشيء حسنا كونه مأمورا به ، وأن معنى كونه قبيحا كونه منهيّا عنه - على ما سبق بيانه - ومن قال : ان الشيء لا يقبح بالشرع

(١) قال المفسر غير موجودة في الأصل قبل فأما من وافقنا .

ولا يقبح بالنفس ، فإنه يقال له : قد وضع في الشرع وصف بعض أوصاف المكلفين بالحسن وبعضها بالقبح . وقد بطل رجوع الحسن والقبح الى صفتين نفسييتين ولم تصرفوا أنتم الحسن والقبح الى الشرع ، فالام تصرفون الحسن والقبح ؟ فان صرفتموه الى صفة معنوية ، اذ قد أبطلت عليكم الصفة النفسية ، كان ذلك باطلا . اذ أفعال المكلفين كلها صفات وأعراض والصفة لا تحمل الصفة ، ثبت بجميع هذا بطلان تقبيح العقل وتحسينه في حكم التكليف .

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد تعدينا في هذا الفصل حد الاختصار قليلا ، لما الفيناها أصلا لكل ما ياتى بعده في أحكام التعديل والتجوير . وستجدون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة ، وفي الاحاطة بها ابطال ما موهوا (١) به . فهذه احدى المقدمتين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة ينسبون أنفسهم

الى التعديل حين رأوا أن المحرمات قبيحة لأنفسها . والله جل وعز لا يخلقها لقبحها ، فعدلوا أنفسهم حين لم يصفوا الله بالاقتدار على ما قبح لنفسه ، وجوروا حين لم نجعل هذه المذكورات قبائح لأنفسها ، وقضينا بأنها مخلوقة لله جل وعز ، وهذه المسائل تاتى مفصلة ان شاء الله تعالى في أبوابها .

فصل

في أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله

قال الإمام أبوالمعالى : في المقدمة الثانية . وهي تشتمل

على الرد على من قال : ان العقل دل على وجوب واجب . وهذا ينقسم

(١) ما سواها : ط

قسمين ، فيتعلق الكلام في أحدهما بما يقدر واجبا على العبد ، ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من اعتقد وجوب شيء على الباري - تعالى عن أقوال المبطلين - فاما القسم الأول فإنه يضاهاى المسألة السابقة في التقبيح والتحسين « الى آخر قوله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يصورون شكر المنعم

صورة . فيقولون : اذا علم العبد العاقل أن له ربا وجوز في نظره ذلك أن يريد منه الرب المنعم شكره له ، ويكره منه كفره له . ولو شكره لآثابه وأكرم مثواه ، ولو كفر به لعاقبه وأرداه فاذا خطر له هذان الخاطران الجائزان ، أرشده ذلك الى إثارة ما يؤمنه من العقاب . ومثلوا ذلك بأن من تصدى له في سفره مسلكان كلاهما يؤدي الى مأمنه ومقصده ، وأحدهما آمن ، والآخر مشحون بالمعاطب على ألوان وضروب ، منها اللصوص المحاربون والسباع المتعدية ، وليس له غرض في سلوك السبيل المخوفة . فالعقل يقضى عليه بسلوك سبيل الأمن وتركه للسبيل المخوفة ، وهذا وان كان نظرا منقسما الى أقسام ، أغفل المعتزلة أهمها ، لأنهم كان حقهم اذا خطر لهم هذان الخاطران أن يخطر لهم خاطر ، بأن له ربا اخترعه وملكه ، وأن المملوك ليس له أن يتصرف الا بأذن مالكة . ألا ترى أنه لو أتعب نفسه وجهدها غاية الجهد بغير إذن ربه وما لكها ، لكان ملوما غير مشكور ، لاسيما ومالكة المنعم عليه غنى عن شكر الشاكرين ، متعال عن الاحتياج ، كما ابتداء بالانعام من غير أن يكون ذلك مستحقا عليه كذلك لا يبتغى بالعقل بدلا عليها ، فاذا عرض له هذان الخاطران قضى العقل لامحالة أن يتوقف في ذلك حتى يأمره الله جل وعز ، ألا ترى ان ملكا من الملوك لو منح سائلا سالة كسرة رغيف ، فمضى ذلك السائل يروح المشرق والمغرب ، ويثنى على ذلك الملك لعد ذلك قبيحا من فعل السائل ، اذ كان ماصدرا من الملك بالاضافة الى سعة ملكه حقير ، والنعم كلها ظاهرها وباطنها نافعها ودافعها ، أقل وأذل عند الله جل وعز من كسرة رغيف بالاضافة الى ذلك الملك .

ومتى يتعب العقل على أن يكون العبد الدليل الحقيق المحدث المخلوق
يتصدى لشكر القديم الواجب الوجود المستحيل عليه العدم ، الذى قامت
السموات والأرض بأمره ، لولا إذن الله جل وعز فى ذلك . ألا ترى أنه
ملوك الأرض لو تصدى رجل من الرجال الى خدمتهم وغشيان مدتهم
عن ذلك . هذا وكلهم مربوب محدث مخلوق مفتقر الى استعمال الغذاء
لبقاء شخصهم ، ، ومفتقر الى الوطء لبقاء نوعهم . فكيف يقول قائل :
ان العقل منهض الى عبادة الله جل وعز ؟

ثم هؤلاء انما فرضوا خطور الخاطرين فانما يفرضونه فى حال
الذكر ، فاذا قدر غافل ذاهل فقد انسند عليه الطريق الى وجود الشكر ،
ولما وجه عليهم هذا الالتزام ادعوا دعوى فى نهاية البطلان والبهتان .
فقالوا : لا بد من وقوع هذا الخاطر ببال العاقل فى اول كمال عقله .
فلما ألزموا فى ذلك أن هذه الخواطر شكوك ، والشكوك فى حق الله
كفر لا يخلقه الله جل وعز - على زعمهم - قالوا عند ذلك : ان الله يبعث
عند ذلك الى كل عاقل ملكا يختم على قلبه ، ويقول فى نفسه قولا
لا يسمعه (١) . وهذا دعوى يكذبهم فيها كل مكلف ، لأن سماع الكلام
معلوم ضرورى محسوس . والعقلاء المكلفون لا يجدون ذلك ، ثم انهم
يسألون عن كلام الملائكة ، وكيف هو ؟ والمكلفون تختلف لغاتهم ، فهن
يكلمون كل أحد بلغته ؟ فان قالوا : كذلك يكون الأمر ، فيقال لهم عند
ذلك : أنتم تنزلون العادات منزلة الأمور العقلية ، ونحن لا نشاهد
أصواتا الا بلهوات ومخارج مقطعة . فكيف تثبتون ذلك للملائكة والله
جل وعز قد خلقهم على صور ليست كصورنا ؟

وان قالوا : ان كلام الملائكة غير حروف ولا أصوات ، تركوا قولهم
أن الكلام حروف وأصوات .

(١) قولا يسمعه : ص

قال الإمام أبو المعالي : « فإن أردنا تخصيص هذه المسألة

بقاطع ، قلنا : الرب تعالى مخترع المخترعات ، فلا خالق سواه - كما
أوضحناه - وما يكتسبه العبد خلق الله تعالى ، فلا معنى إذن في دلالة
العقل على وجوب شيء على العبد ، مع استحالة إيقاعه إياه . نعم
لو طالب الرب عبده أثبتت الطلبة على الصفة التي ذكرناها في شبه
الخصوم في خلق الأعمال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن الوجوب

من جهة العقل إنما يتوجه على موجد ما أوجب عليه . وإذا كان عندنا
أنا لا نفعل فعلنا ، وكل ما يكون منا فأنما هو فعل الله جل وعز فكيف
يستجيز عاقل أن يقول : وجب في العقل على العبد أن يفعل ما ليس
له فعله ؟ لكن مطالبة الشرع إذا توجهت علينا وجب بها اكتساب الفعل -
على ما سبق -

قال الإمام أبو المعالي : « فهذا أحد قسمي الفصل .

والقسم الثاني يشتمل على نفي الإيجاب على الباري تعالى ، فلا يجب
عليه شيء . وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح . وسبيل تحرير
الدليل فيها : أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى « إلى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا يصح لمعتقد أن يعتقد أن

الله جل وعز يجب عليه شيء بأمر ، من وجوه :

أحدهما : أنه الأمر فلا يصح أن يكون وهو أمر مأمورا لنفسه ، لأن
التضاييف بين الأمر والمأمور يقتضي تعددا وتقابلا ، فلا يصح أن يفرض
ذلك في ذات واحدة ، ولا يصح أن يكون مأمورا لعبده ، لأن الأمر إنما

يكون من الأعلى إلى من دونه . والبارى - جل وعز - هو أعلى الموجودات وأكملها ، فاستحال أن يكون مأمورا بغيره . وإن زعموا : أن المعنى . بوجوبه : أنه يرتقب ضرر لو ترك ما يجب عليه ، كما نقول في الظمان الذي برح الصدى والماء حاضر عنده : يجب عليه شرب الماء . لما في ترك شربه له من الضرر فذلك محال أيضا في حق البارى جل وعز لأنه مقدس عن الضرر ، إذ الضرر تالم وهو متعال عن ذلك جل جلاله . ثم انهم قالوا : المعنى بوجوبه تحسنه وحسنه صفة نفس له ، فقد تقدم بطلان كون الحسن والقبح صفتين للحسن والقبح .

قال الإمام أبو المعالي : « ولكننا (١) نؤمى فيه إلى نكتة جارية على حسب أصولهم (٢) وذلك أن هؤلاء أوجبوا على الله تعالى ثواب المكلفين على أعمالهم (٣) فنقول : أعمال العباد شكر منهم أنعم الله تعالى . وهو حتم عليهم عندكم . وليس من حكم العقل استيجاب عوض على أداء فرض ، ولو استوجب العبد على أداء الشكر المفروض عوضا ، لوجب أن يجب لله تعالى على العبد شكر جديد ، إذا أثابه . وإن كان الثواب واجبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما أوجبت شكر

البارى المنعم عقلا ، ووجب عليهم أن يشكروه بالأعمال ، فإذا كانت الأعمال واجبة عليهم ، فيزعمون أن هذا الواجب المتحتم يستحق عليه ثواب . وهو إنما كان شكر للنعم ، أنعم بها على العبد . فإذا زعموا : أن

(١) ولكننا : سقط ط

(٢) قولهم : ط

(٣) ما بين القوسين : من خ

الثواب واجب على الله جل وعز - وان كانت الأعمال شكرا واجبا لنعم الله تعالى ، فاذا لم يبعد عندهم أن يكون للفرض الواجب ثواب ، فينبغي أيضا أن يقال على هذا : يجب لله جل وعز على العبد شكر مستأنف على أنعامه عليهم بالثواب ، اذ قد جمع الأمر بين كونهما واجبين ، وذلك يؤول الى أن تكون الجنة دار التكليف والتكليف مأخوذة من الكلفة وهي المشقة وتصوير التكليف والتنعيم أمر لا يمكن .

فصل

القول في الآلام وأحكامها

قال الإمام أبو المعالي : « الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير

الله تعالى . وإذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسن سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه ، مسماة جزاء ولا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة الى تقدير سبق استحقاق عليها ، أو استيجاز التزام أعواض عليها ، أو روم جلب نفع أو دفع ضرر ، موفيين عليها ، بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن ، لامعترض عليه في حكمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز مالك

الخلق المتصرف فيه بمشيئته وإراداته وعدله وهو إذا ألم من شاء عباده ، ففعله حسن . وفي إطلاق قولنا حسن تسامح ، لأن الحسن إنما نطلقه فيما ورد فيه الأمر . وأفعال الله تعالى لم تكن مأمورا بها ، فلا يقال فيها أنها حسنة على ذلك الوجه ، وإنما نريد قولنا : أنها غير معترض عليها .

ثم ان هذه الآلام قد يخلقها الله جل وعز ابتداء ليعظم بها أجر المتحنين تفضلا منه ، وقد تقع عقوبات لارتكاب محظورات بها

كما يجلد الزانى والقاذف وتقطع يد السارق ونحو ذلك . ولا يقال : ان الثواب عليها واجب على الله . ولا يقال : ان ذلك لا يحصل شرائط حتى يكون ذلك الالم وفقا لالم اشد منه . هذا كله لا يشترطه اهل السنة .

قال الإمام أبو المعالي : « واضطربت الآراء (١) فى تفويض

الأمور الى الله تعالى . ونحن نحكى جملا من عقود المذاهب المجانية للحق ، ثم ننص على قاطع وجيز فى الرد على كل فئة (٢) الى آخر كلامهم .

وقال الامام : بعد ذكره لأصول المعتزلة : « ثم من

تمام أصلهم : أن ما يحسن لأجله لو علم فانه يحسن اذا اعتقد ، أو غلب على الظن ما يحسن الالم لأجله فى عادات الناس . قالوا : وكذلك يحسن فى عادات الناس العقلاء ، التزام المشقات لتوقع منافع زائدة عليها . وان كانت عواقبها منطوية عن العباد ، وعلام الغيوب المستأثر بعلمها . فاما الثنوية . فمما قالوه من كون الالم ظلما قبيحا لعينه ، باطل [لاختفاء ببطلانه (٣)] فانا نعلم أن المريض اذا شرب دواء بشيعة ، كربه المشرب وقصد بذلك « الى آخر كلامه .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح ، لأن الالم لو كان

قبيحا لعينه لقبح جميع جنسه ، ولا محالة فى أن العقلاء يقصدون الى شرب الأدوية فى حال مرضهم تارة ، ليرفعوا بها المرض ، أو فى حال

(١) واضطربت الأمور على من لم يلتزم تفويض الأمور : ط

(٢) فى الرد على مخالفته : خ

(٣) لاختفاء ببطلانه : ط . والنص مراجع على : ط . وفى ط قبل

فاما الثنوية : فصل فى الأعواض .

صحتهم ليحفظوا بها الصحة . وهذا هو ماهية صناعة الطب ، حفظ
الصحة على الأصحاء (١) ، وزدائها على المرضى ، فمن أنكر هذا كان
منكرا لصناعة الطب التي حاولها وعالجها كثير من العقلاء ، فمن
أنكرها انتسب الى جحد الضرورة .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم يقال لهم (٢) : ماتقولون

فى الخير ؟ أهو مدعو اليه أو ليس بمدعو اليه ؟ فان زعموا أنه غير
مدعو اليه ، تركوا قاعدتهم فى أن العقل يحث على الخيرات ويحذر من
السيئات . وان قالوا : الخير محثوث عليه ، قيل لهم : هل على من يحيد
عنه ملام وإيلام على حكم العقاب أم لا ؟ فان قالوا لا لوم عليه ولا عقاب
كان ذلك تجرئة منهم على ملابسة الشر ومجانبة الخير ، والتزموا
الأيلام مسيء ، ولا يخص بحسن الثناء محسن . وهذا لقاعدتهم فى
تحسين العقول وتقبيحها .

وان قالوا : لوم المسيء وإيلامه وتعرضه للهموم والغموم حسن ،
فقد نقضوا قولهم بأن الألم يقبح نفسه »

(١) الصحة : ص

(٢) عبارة ط تختلف عن خ ، فى قول الامام هنا . وقال الامام :
ساقطة من خ فى هذا الموضع . ونصها : « ثم يقال لهؤلاء : الخير والميل
اليه ، مدعو اليه أم لا ؟ فان أنكروا كونه مدعو اليه ، تركوا مذهبهم من
حث العقل على الخيرات وتحذيره من السيئات . وان قالوا : الخير
محثوث عليه . قيل لهم : هل على من يحيد عنه ملام وآلام على حكم
العقاب أم لا ؟ فان قالوا : لا يلتزم شرير عقابا ، فقد جروا على ملابسة
الشر ومجانبة الخير ، والتزموا أن لا يلام مسيء ، ولا يخص بحسن الثناء
عليه . وكل ذلك يبطل ما يستروحون اليه من تحسين العقول وتقبيحها .
وان قالوا : لوم المسيء وإيلامه وتعرضه للهموم والغموم حسن ، فقد
نقضوا قولهم بأن الألم يقبح لنفسه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كله بين واضح لا اشكال فيه ولا غموض ، لأن الخير إذا كان مدعوا اليه ، ففي الدعاء اليه والتكليف به مشقة ، لأن التزام أمر مع أن النفس كانت تستريح لو لم يلزمه ، لابد من أن يقترب بهذا الالتزام ألم .

ثم إن النافر عن الخير إن ترك ونفاره عنه ، كثر الأضرار وبطل ما يدعو العقل اليه - على زعمهم - من الخير والحث عليه ، وإن أولوا فقد ثبت الألم ، وإذا ثبت حسنا بطل أن يكون قبيحا ، فتناقض مابين الحسن والقبيح .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما البكرية فقد جحدوا الضرورة

وراغموا البديهة ، فأنا على اضطرار نعلم تألم البهائم والأطفال وقلقها عند إلام الآلام بها ، ونفورها عما تعلم أنه يؤلمها . ولو ساغ جحد ذلك منها ، لساغ جحد حياتها والمصير إلى أنها جمادات لاتحسن ولا تألم ولا تدرك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اعتقدت هذه الطائفة أن

الإلام إنما تحسن لو قوعها جزاء عن أعمال قبيحة في الشرع ، وعلموا أن البهائم غير مكلفة ، أنكروا آلامها ، فوقعوا في إنكار الضرورات . وكذلك الأطفال ، ألا ترى أن الطفل يكون مألماً يتألم ، وادعا خافضا ، فإذا ألم به [ألم] كانت له نفرة وقلق وأحوال وكذلك البهائم تشاهد كثير من هذه الأحوال فيها . ولا فرق بين من يتشكك في ذلك وبين من يتشكك في كونها حيوانات ، وفي كونها أجساما .

قال الإمام أبوالمعالى : « وأما أهل التناسخ فإن الذى

حملهم على ما أبدعوه وشقوا به العصى ، أمر يلزم المعتزلة وكل قائل بتقبيح العقل وتحسينه ، فإنهم قالوا : الابتداء بالايلام ، من غير عوض قبيح ، ولا يحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة على التفضل بامثال العوض واضعافه ، ولا يحسن أيضا قصد اعتبار غير المؤلم ، اذ يقبح ايلام زيد ليعتبر عمرو ، فلا يبقى وجه يحس الايلام الا تقديره عقابا على امر سابق . وذلك يستدعى لامحالة تقدم التكليف وفرض مخالفة فيه ، وجريان الألم المتأخر عقابا على ما سبق (١) .

وسنوضح توجه كلام التناسخين على المعتزلة . ولكننا نقول لهم : ما قولكم فى ابتداء التكليف ؟ فان قالوا (٢) : للرب تعالى ابتداء تكليف ما فى امثاله مشقه ، فقد صوروا ايلاما وآلاما من غير اجترام ، ونقضوا ما اصلوه من كل وجه «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لانهم اذا قالوا : ان

البارى جل وعز ابتداء تكليف ما يشق فعله . والتكليف الزام والالزام ايلام ، وهم منعوا الايلام ابتداء من غير عوض ، فاذا أجازوه ههنا ، فقد نقضوا ما اصلوه .

قال الإمام أبوالمعالى : « وان راموا من ذلك . مخلصا .

وقالوا : انما حسن الزام الالام ابتداء للثواب اللازم العظيم شأنه . فنقول لهم : هلا حسنتم ايلام البهائم والأطفال لأعواض عليها ؟ «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ايضا بين لانهم حسنوا ان

يبتدأ الايلام بالتكليف ابتداء من غير جرم سبق ولا عصيان فرط لأجل

(١) على ما فطر : ط

(٢) فان قالوا : ط

الثواب العظيم ، الذى يكون جزاء عنها • وعلى هذا كان يلزمهم أن يحسن تكليف البهائم والأطفال ليعوضوا على إيلائهم أعواضا تربوا عليها • فلما منعوا ذلك كان تركا لأصولهم المتداعية إلى الفساد •

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : التفضل بمثل العوض

جائر ، والتفضل [(١) بمثل الثواب ممتنع • كان مذكروه تحكما • فانه ما من مبلغ من النعيم ، الا والرب سبحانه قادر عليه متفضلا ومثيبا ومعوضا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن ذلك كله

ممكن لا واجب ، اذ قد بطل وجوب شيء على الله • وقد علمنا أن الله قادر على كل ممكن ، واذا ثبت أن هذا ممكن لزم أن يوصف الله جل وعز بالقدرة عليه تفضلا تارة واثابة أخرى •

قال الإمام أبوالمعالى : « وان قالوا : ما كلف الله العباد

ما فيه (٢) مشقة • فالذى ذكروه باطل ، فانه لو لم يكلف العباد ما فيه مشقة ، لم يجز تكليف أصلا ، وكان الأمر مهملًا سدى • فكيف يتصور الاجترام ؟

ومن أى وجه استحققت الآلام ؟ وكيف يستقيم ذلك ممن يبنى قاعدة مذهبه على التحسين والتقبيح »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : انكار هؤلاء التكليف :

انسلاخ منهم فى مسلاخ البراهمة المنكرين للنبوات ثم انهم تناقضوا لانهم

(١) من ط

(٢) ما فيه : ط

أوجبوا أن لا يلام إنما يحسن إذا كان عقابا على اجترام . فإذا أنكر
التكليف بطل الاجترام ، اذ لا يعلم ولا يعقل إلا بالمطالبة به . وذلك هو
التكليف الذى أشرنا اليه . فثبت بطلان قول من يزعم أن الله لم يكلف
العباد .

قال الإمام أبو المعالي : « وإن قالوا : كلف الرب العباد
ملاذ ، لأمشقات فيها ، قيل لهم : هذا محال ، فإن من ضرورة الالتزام
فى حكم التكليف أن يعتد المكلف لزوم ما ألزم (١) ، وفى وجوب
الاعتقاد عليه والزامه العقاب لو لم يعتد ، لزوم ما ألزمه (٢) ، تعرضه
لمشقة لا يخفاء بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن التكليف
من حيث هو الزام ، يتوقع تاركه عقابا على تركه هى أعظم مشقة ، لأنه
قد كان أروح له وأنعم لباله إلا يفعل ذلك الفعل الذى ألزمه ، والزم أن
يعتد وجوب لزومه . وفى ذلك كله مشقة شديدة وكلفة عظيمة .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم الغرض من التكليف التعرض
للثواب . وإنما يحسن فى العقل على أصل التحسين : الإثابة على شاق
من الأعمال . فإذا جاز خرم حكم العقل فى الإثابة على لذات عرية عن
المشاق ، ساغ أيضا نقض ما أصلوه ، بناء على تقبيح العقل من الآلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن التكليف إنما
يقصد للثواب الذى يكون جزاء عنه . وذلك إنما يحسن بكون العمل

(٢) ما ألزمه : ط

(١) لزوم ما ألزم : ط

الذي وقع به التكليف شاقا ، لينال من ذلك الشاق نعيمًا ودعة وحفصا .
هذا هو الظاهر على أصول من يحسن ويقبح . فلو جاز أن يبطل هذا
الأصل حتى يكون التكليف بلذات مستطابة مستساغة ، لساغ أيضا أن
ينقض ما أصلوه على تقبيح العقل وتحسينه من قبح الآلام .

قال الإمام أبوالمعالى : « وإن قالوا فرض الرب تعالى
الزمام (١) التكليف إلى خيرة الأرواح . قيل لهم « إلى آخر قولهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من فرض قبح الألم من
غير استحقاق ، كذلك يجب أن يفتح عنده فعله والتعويض عليه ، لأن
الحسن والقبح هما صفتا نفس للحسن والقبح . وصفات النفس لا يدفعها
تعويض مرتقب عليها . وجملة الأمر : أن التكليف الم - على ما سبق -
وكل أمر يوجب عندهم تقبيح الألم ، فإنه يوجب عندهم تقبيح التكليف .
والمكلف لو خير بين التزام التكليف أو ترك التزامه ، وعلم أنه لامرية
للتزام على الترك ، لأثر الترك ، لأنه أودع له وأقل تعبًا لنفسه . وهذا
مألا أشكال فيه .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم لنا بعد ذلك مسلكان :
أحدهما : نسبتهم إلى جحد الضرورات في قولهم : إن اليهائيس
تعمل ، ويدعوها بنيتها فتفهم تبليغ الرسالة . وذلك جحد للضرورة . فإن
مجوز ذلك يجوز أن يكون الذباب والديدان مفكرة في دقائق العلوم ،
يفهم بعضها بعضا التعرض للحجاج والاستدلال والسؤال (٢) والانفصال
وذلك أمر هزل ، لا يلتزمه لبيب »

(٢) والسؤال : ط

(١) الزمام : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأننا بالضرورة

- نعلم أن البهائم لا تعقل كما نعلم بالضرورة أنها تحيي وتحس .
- والمستريب في كونها غير عاقلة كالمستريب في كونها حية وحساسة (١) .

قال الإمام أبو المعالي : « والمسلك الثاني : أن نثبت عليهم

الشرائع أن لم يتقبلوها ، ثم إذا ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبيهم
المجانبة لموارد الشرع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم من دين الأمة

ضرورة اعتقادها خلاف ما تدعيه التناسخية . هذا أمر لا اشكال فيه .
لكن من المنتسبين الى الاسلام منهم من يتعلق بآيات من القرآن . منها
قوله تعالى : « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم
أمثالكم » [الأنعام ٣٨] قالوا : فالتماثل ههنا إنما وقع بالاجتماع
في التكليف . وهذا باطل لأن التكليف أمر لا يقع به المماثلة بأنه فعل
من أفعال المكلفين ، استند الى أمر الله جل وعز ونهيه ، والتماثل إنما
يقع بصفات النفس لأنها ليست صفة من صفات النفس ، لكن المقصد من
الآية التعريف لأنها كلها جواهر ، والجواهر من حيث هي جواهر
متماثلة .

(١) قال الشيخ ابن حزم في كتاب الفصل : أن جماعة من المنتمين
للاسلام زعموا : أن في البهائم رسلا . لأن كل نوع من البهائم أمة من
الأمم . لقوله تعالى : « وما من دابة في الأرض ، ولا طائر يطير بجناحيه ،
الا أمم أمثالكم » [الأنعام ٣٨] فقد بين أن كل نوع من الذباب والكلاب
والحمير وغيرهم أمة مثل آدميين . وقال الله في آية : « وإن من أمة
الا خلا فيها نذير » [فاطر ٢٤]

واستشهدوا أيضا بقول الله تعالى : « وان الدار الآخرة لهى
الحيوان » [العنكبوت ٦٤] فقالوا ان ذلك هو تردد هذه الارواح فى
حيوانات تكون تقدمها فيها . وهذا باطل ، انما مقصود هذه الآية :
استمرار الحياة لأهل الجنة . فبنيت على هذا البناء ، لأن الحياة هنالك
مستمرة .

قال الإمام أبوالمعالى : « وأما المعتزلة فقد ذكرنا انهم

صاروا الى أن الألم يحسن لوجيوه . ولو عرى عنها وعن آحادها
لكان قبيحا [ونحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحدا
واحدا] (١) . فأما قولهم الألم يحسن لكونه عقابا على أمر فارط .
فهم فيه منازعون والى الدليل عليه مدعوون . فيقال : لم قلتم : ان الألم
يحسن اذا عقابا ؟ فإن قالوا : انما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم
وبغى عليه وأولم ابتداء أو اعتداء ، فيحسن منه الانتصاف ممن ظلمه
وعدا عليه . فاذا ساء أدبه ، لم يقبح عند العقل زجره . قلنا : بيم تنكرون
على من يزعم أن ذلك انما لم يقبح لاستفادة المنتصف بانتصافه ، شفاء غليله
ودرع الخنق والمغايظ عن نفسه . فيرجع ذلك فى التحصيل الى دفع
ألم بالهم . وكلامنا فى ايلام الله تعالى من شاء ، مع استغناؤه عنه
وتغاليه عن الخنق والغيط والاحتياج الى تبريد الغليل . فلهذا قلتم :
لا يحسن منه الألم مع استغناؤه عنه وعدم احتياجه اليه . ولايجرى حكمه
فى ذلك حكم العباد ؟ وهذا مما لا محيص لهم منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النفوس مجبولة على

الانتصاف ممن ظلمها وبغى عليها . لأميرين :

(١) من ط

أحدهما : أن ذلك الإيلاء أوجعه ، واستشار حنقا وغيظا ، يحمله
على أن يؤلم مؤله ، ويوقع موبجه .

والثاني : ان المؤلم مهتضم مضيم والذل لايحمله الحز ، فتدعوه النفس عند ذلك الى الانتصاف ، ليدفع عن نفسه حطة الخيف وماطرا عليه من الضيم والظلم ، فان حسن الايلام اذا كان عقابا على اعتداء في حقنا ، فانما هو لما ذكرناه ، فكيف يجوز ان يفتح الايلام من الله جل وعز ابتداء من غير اجترام سبق ؟ والذي حسنه في حق العباد هو التالم والذل ، وهما امران يتنزه الباري جل وعز عنهما .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قالوا : الرب تعالى وإن كان

غنياً عن معاقبة المجرمين ، فلو ترك معاقبتهم لكان ذلك اغراء بالفواحش
وارتكاب الجرائر والكبائر ، وهذا الذي ذكروه باطل عليهم بقبول
التوبة فانه حتم في حكم الله تعالى عليه عندهم . وفيه اغراء بالذنب ،
فان مقارن الذنب يتجراً عليه لاعتقاد قبول توبته عن حوبته اذا تاب
واناب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما أبطل عليهم قياس

أفعال الله جل وعز على أفعالنا بعدم العلة التي تجمع بينهما الثابتة في حقنا المعدومة في حق الله جل وعز ، أخذوا في هذا الأسلوب الآخر ، وقالوا : يجب على الله أن يعاقب المجرمين ليقل الاجترام وتنذر الكبائر والفواحش ، فلم لم يعاقبوا في الدنيا بالحدود ولا في الآخرة بما جاء من الوعيد ، لتهافتوا إلى أعضيانهم وتساخطوا على إجرامهم . فرد عليهم بقبول التوبة لأنهم قالوا واجب على الله أن يقبل توبة عبده المذنب إذا أقبل عن ذنبه .

وهذا أيضا مما يغرى على ارتكاب الذنب ، لأن المذنب إذا اعتقد أنه تمحى سيئاته بالتوبة ، كان ذلك يحمله على استرساله في المعاصي ، لاعتقاده أن التوبة تمحوها وتمحصها . وأهل السنة - الذين سدد الله قرائحهم ومهد في الحق طرقهم - لم يعتقدوا على الله تعالى واجبا .

ثم ان القرآن العزيز لما وعد بقبول التوبة في قوله تعالى : « وهو الذي يقبل التوبة عن عباده » [الشورى ٢٥] كان هذا ظاهرا عندهم لائقا . وهم يرجون قبول التوبة على وجل وعلى خوف من ان لا تقبل ، لتكون خشيتهم للذنب مستمرة دائمة ، وتقواهم لله جل وعز ثابتة .

قال الإمام أبوالمعالى : « وأما قولهم ان الايلام يحسن

للتعويض عليه بنعيم مقيم يربى عليه . فباطل من وجهين :

أحدهما : أن الرب تعالى قادر على التفضل [بمثل ما يصدر عوضا : فلا غرض في تقديم المم ، وتعويض عليه من القدرة على التفضل بمثله] (١) وسبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفا ليعطيه رغيفا ، مع اقتداره على التفضل بمثله ابتداء ، وهذا أوكد في حكم الله تعالى . فانه القادر على الكمال الذي لا يتعاضم عتدة عطاء ، ولا يكثر في حكمه حياء الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز لا تتناهى

مقدوراته ولا يعد انعامه . ولو قيل : ان ايلامه للعبد يحسن لما يعوض عليه من الثواب مع قدرته - جل وعلا - على الابتداء بذلك : قسول بعيد عن تحسين العقل وتقبيحه . فان الابتداء بالتنعيم من غير سبق ايلام ، أحسن في النفوس . فلما ألزموا هذا قال منهم قائل : لا يجوز

(١) ما بين القوسين من ط

التفضل بمثل العوض . وهذا بهت . فانا نريد بالأعواض نعيم ، اما منقطع
واما دائم سرمد . وكل ذلك ممكن ، وكل ممكن مقدور لله جل وعز .
وان قالوا : لو جاز التفضل بمثل العوض ، لجاز التفضل بمثل
الثواب . قلنا : هذا عقدنا لأن الله جل وعز كان يجوز في فعله أن ينعم
العباد ويتفضل عليهم من غير تكليف يكلفهم .
وتمام الكلام في هذا الفصل يقع في باب الثواب والعقاب .

قال الإمام أبو المعالي : « والوجه الثاني في إبطال تحسين
الآلم بالتعويض » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون :
الباري جل وعز يحسن منه
أن يؤلم عباده ليعوضهم . ولو أن واحدا مناجنا على غيره جناية ، وقصده
أن يعوضه عنها عوضا ، لكان قبيحا في حقنا . وهو حسن في حق
الله جل وعز ، فلو كان التعويض عليه يخرج عن القبيح لأخرجه أيضا
إذا صدر منا .

قال الإمام أبو المعالي :
فان قالوا : انما يحسن الآلم من
الله تعالى لعلمه بالتمكن من التعويض عليه . والعبد لا يحيط علما
بعواقب أمر نفسه ، فليس له أن ينجز ألما لأمر لا يعلم الوصول اليه .
الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون :
لا يرتبط تحسين الآلم لعلم
حسن العاقبة فيه ، بل قد يحسن لغلبة الظن بحسن العاقبة : ألا ترى أن
المرء قد يؤلم نفسه بقصد أو بحجامة أو غير ذلك ، ليدفع عن نفسه ألما .

وان لم يكن اندفاع الألم معلوما عنده ولا مقطوعا لديه ، فبول تعويلهم على ارتباط التعويض بالعلم . وكذلك يبعث الرجل العاقل بنفسه في طلب الرزق وفي الفلاحة والملاحة ، وهم لا يحصلون أعراضهم منها ، وقصاراهم أن يفعلوا ما توجبه تلك الصناعة ، مع انطواء الغيوب عنهم في مآلها وعقبها . وهل يتحصل لهم أولا تتحصل .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما الوجه الثالث في

تحسين الألم وهو أن يدفع به ضررا أعظم منه ، فباطل لا محصول له في حكم الله تعالى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما زعموا أن تحسين

الألم يكون بدفع ضرر آخر أعظم منه به ، لا وجه له . كما قالوا ، لأن الباري جل وعز له نعمة الدفع ، كما له نعمة النفع . فكما يقتدر على الأيلاء ، كذلك يقتدر على دفع الضرر ، فكيف يحسن الألم لأجل ذلك ؟ وما ذلك إلا بمنزلة من اقتدر على أن يرشد صبيا من التحفظ من أسد ضار ، وهو قادر على أن يحفظه منه بسلوك طريق دمث سهل ، فيحمله على طريق صعب ينال فيه من المشقة كثيرا ، ويبلغ فيه منه الجهد بلوغا عظيما . أفيحسن هذا من فاعله مع قدرته على ضده ؟ أو كمن يعلم دواعين ، أحدهما كرية المطعم ، والآخر لذيق المطعم . وهما جميعا يبرءان بحكم العادة من علة معينة ، ولا يتفاضل الدواعان ، بل ما يوجد من البرء بأحدهما يوجد بالثاني .

فمقصد المعالج أن يعالج عليه بالدواء الفظيع مع شدة استبشاع العليل له ، وأعراضه عن الدواء الذي كان يستسيغه العليل ويستلذه [مقصد قبيح] ومن فعل ذلك فإنه غير حسن منه .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومن قال منهم : ان الألم .

لا يحسن بمحض التعويض ، حتى ينضم اليه قصد اعتبار الغير ، فقد
أحال فيما قال . فان العقل اذا لم يحسن » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما أبطل على هؤلاء حسن

الايلام بالتعويض عليه ، وراوا أن ذلك لازم ، زادوا مع فرض التعويض
غير المؤلم بايلام المؤلم . وهذا فى نهاية السقوط لان الاضرار بشخص
ليعتبر شخص آخر ، قبيح . لاسيما والله جل وعز قادر على أن يدفع عن
هذا الألم ويوفق الغير لفعل ما قصد كفه عنة بالاعتبار .

نعم انما يكون قصد الاعتبار فى حق المذنب ، لانا نرى أن الحدود
والقصاص فيها ايلام المذنب واعتبار غيره . ولهذا سميت العقوبات نكالا ،
لان غير المعاقب ينكل عن غير ما توجهت اليه العقوبة .

قال الله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » [البقرة ١٧٩] وقال
[العرب] : القتل انفى للقتل « أو « بالقتل يقل القتل » ثم يقال لهم :
اذا كان العوض المحض لا يخرج الألم عن كونه ظلما ، حتى يقترن به
الاعتبار ، فوجوده كعدمه .

قال الإمام أبوالمعالى : « والذي يوضح ذلك : أن من

أعله نبى أن فى ايلامه شخصا (١) اعتبارا لغيره ، فليس له أن يؤله
ويلتزم العوض ، ويحصل الاعتبار المعلوم عنده باخبار الصادق إياه
المستيقن صدقه »

(١) شخصا : خ

أن العبد الذى يلبس ما يقيه من الثياب ويطعم ما يرد جوعته من الطعام كان الأصلح له أن يلبس الشفوف من الثياب ، وياكل المرقق والصناب من الطعام ، فإذا لم يوجبوا ذلك شاهدا ، فكيف حملتم الغائب على ما لم يثبت لكم شاهدا ؟ والعبد نفسه لا يجب عليه تطلب أقصى الغاية فى إصلاح نفسه ، مع تمكنه من طلب منافع وجلبها لنفسه .

وربما يرمون الانفصال عن ذلك أن يقولوا : إنما لم يجب على العبد فعل الأصلح فى حق نفسه وفى حق غيره ، لأنه يصير بتكليف ذلك مكدودا مجهودا ، فجاز أن لا يكلف الأقصى والنهاية القصوى ، وليس كذلك حكم البارئ تعالى لأنه مقتدر على نفع غيره وإتمام صلاحه مع تعاليه عن الضرر فيما يفعل . وهذا لا محصول له ، لأن التعب والنصب لو كان مانعا من وجوب فعل الأصلح حتى يكون ذلك حاصلا بين الشاهد والغائب ، لوجب منه ألا يجب على العبد شيء من تكاليف الشرع ، لما يقترب بها من النصب والتعب . وربما قصدوا الانفصال عن ذلك بأن قالوا : ما ينال العبد من ثواب الطاعات يربو على ما كده وجهده من المشقات . ولو كان هذا صحيحا للزمهم أن يوجبوا طلب الأصلح للعبد ، تعرضا لعظيم الثواب الذى ينالونه جزاء عليه . ويبقى السؤال على أوليه لازما لهم .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم نقول : العبد بالتزام الأصلح أحق على فساد أصولكم ، وما ذكرتموه فى روم الفصل يقضى بضده ما ذكرتموه . فان مكابدة المشقة تجر الى من يقاسيها ثوابا جزيلا ، فيحصل الأصلح عاجلا والثواب على المشقات آجلا . والرب تعالى لا يتقرر فيه الاتصاف بنصب ولا يحسن التكليف اشتماله على المشقات عندهم الا لما ذكرناه » فإذا كان من أصلهم القول بأن التكليف على ما فيه من المشقات حسن لما ينال فيه من الثواب الجزيل ، فلا يستعظم أن يجب

على العبد طلب الغاية القصوى في صلاح نفسه حتى يثاب على ذلك ثوابا جزيلا . وكلما عظمت المشقات عظم الثواب . فيتحصل وجوب الأصلح في دار الدنيا وعظم الثواب في دار الآخرة . وإذا لم يقولوا ذلك في حق العباد مع لزومهم القول به ، فبطل وجوب الأصلح شاهدا ، فليبطل أيضا غائبا . إذ لا طريق لهم في الاستدلال الا حمل الغائب على الشاهد . وإذا بطل الأصل المقتبس عليه في نفسه ، بطل القياس لامحالة .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما نعتصم به - وهو يداني ما ذكرناه - أن نقول : النوافل والقربات المتطوع بها ، في فعلها صلاح العباد . »

والذي يحقق ذلك : دعاء الرب اليها وحته . ولا يندب الرب تعالى الا الى الأصلح (١) عند هؤلاء ، فاذا وضح كون فعلها أصلا (٢) فليجب على العباد ما يصلحهم وإذا لم يكن الأمر كذلك ، وانقسم فعل العبد الى ما يجب عليه والى ما يندب اليه على الاستحباب من غير ايجاب ، فلنقسم أفعال الله تعالى الى ما يجب في الحكمة (٣) والى ما يعد تفضلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بما شاء الله تعالى من اضلالهم وحكم عليهم من فساد أهوائهم ، تركوا أن يعتبروا أفعال الله تعالى بعضها ببعض ، وسارعوا الى اعتبار أفعال الله بأفعال العباد . ثم لم يتم لهم ذلك ، وانكسر عليهم كما ذكرناه . والباري جل وعز قد قسمت أوامره وتنوعت تكاليفه . فمنها الواجبات التي يلام تاركها .

(٢) أصلا : خ

(١) الأصلح : ط

(٣) في الحكمة : ط

ومنها المندوبات التي يثنى على فاعلها . فلما انقسمت هذا الانقسام ،
مع انها كلها مصالح ، ومع علمنا بان كثرة القربات ترفع الدرجات .
والبارى سبحانه لم يكلف العباد تكليف ايجاب القربات ، علمنا : ان
أفعاله جل وعز كلها تفضل ، وكان حقهم على ما بنوه على قواعدهم
الفاصلة ان يقسموا أفعال الله تعالى الى واجب والى متفضل به .
ولا يحتاج في ذلك الى قياس أفعال الله تعالى على أفعال العباد .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان راموا فصلا بين الشاهد
والغائب بما ذكرناه (١) اجبنا بما قدمناه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لانهم ان فصلوا بين الأمرين
بما كان يكون في وجوب ذلك من المشتقات ، فانه يرد عليهم بان المشتقات
تزيدهم ثوابا يوم القيامة »

قال الإمام أبوالمعالى : « وان (٣) قالوا : بما قسم الرب
تعالى الأحكام الى الايجاب والاستحباب ، لانه علم ذلك صلاحا ووقع
في معلومه انه لو قدر القربات بأسرها واجبات ، لكفر العباد ونفروا عن
اعباء التكليف ، وجنحوا الى الدعة والتخفيف ، فقدّر الله - تعالى -
بما هو الأصلح »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « وهذا غير مسلم لهم ، إذ قد
وافقونا على ان النوافل صلاح - والصلاح مدعو اليه - وأما اعتبارهم

(١) بما ذكرناه : ط

(٢) قال المفسر : يسقط من الأصل

(٣) قال الإمام : سقط من الأصل

بما وقع في معلوم الله تعالى فلا وجه له ، لأن الباري جل وعز قد علم أن الكافر الطاغى الجاحد لآلاء الله تعالى المكذب بآياته ، لو اخترمه الله قبل توجه التكليف عليه ، لفاز ونجا . فكان يجب على الله تعالى أن يخترمه ، لكنه إبقاه . فهلا قالوا مع هذا الذي في القول به ترك اعتبار المعلوم عند الله جل وعز أن فعل النفل الذي هو صلاح واجب من غير التفات إلى ما وقع في معلوم الله جل وعز كما لم يقع الالتفات فيمن علم الله أنه يكفر إذا أكمل عقله . ولو اخترم قبل ذلك لم يتوجه عليه عقاب .

قال الإمام أبو المعالي : « وما يعظم موقعه على هؤلاء أن

نقول : قضاؤكم بوجوب الإصلاح على الله ، ورطكم في جحد الضرورات . وذلك أن الكتاب إذا بلغ أجله وطوق كل أمرى عمله ، وصار الكفار إلى الخلود في النار (١) ، وزعم هؤلاء أن للرب أن يصلح عبده . فتأى صلاح لأصحاب النار في خلودهم وتقطع خلودهم ومغاطة الرقوم بدلا من التسجيل والرحيق المختوم ؟ فان قالوا : ذلك أصلح لهم من الكون في الجنات ، سقطت مكالمتهم وتبين عنادهم » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علم ألا دار بعد الدار

الآخرة . وهم وإن استحسنوا الآلام في الدنيا لأعواض تكون عليها ، فكيف يستحسنون ويستصلحون آلام أهل النار الذين يرتقيون أعواضا على آلامهم وأبدالا منه أوجاعهم ؟ ثم هؤلاء كما جحدوا الضرورات في أن رأوا أن الخلود في النار أصلح من الخلود في الجنان ، فكذلك

الآخرة . وهم وإن استحسنوا الآلام في الدنيا لأعواض تكون عليها ، فكيف يستحسنون ويستصلحون آلام أهل النار الذين يرتقيون أعواضا على آلامهم وأبدالا منه أوجاعهم ؟ ثم هؤلاء كما جحدوا الضرورات في أن رأوا أن الخلود في النار أصلح من الخلود في الجنان ، فكذلك

(١) في النار . وعلى الرب تعالى أن يصلح عباده ، فإن الإصلاح

خالفوا قول الله تعالى وكذبوه ، لأنه تبارك وتعالى يقول بعد ذكر أهل النار : « أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا » [الفرقان ٢٤]

قال الإمام أبوالمعالى : « وان قالوا : انما يخلدهم الله فى العذاب الأليم ، علما منه بأنه لو أنقذهم ، لعادوا لما نهوا عنه ، واستوجبوا مزيد عقاب على ما هم ملابسون عليه ، فتقريرهم على ما هم فيه أصلح لهم من تعريضهم لما يربى عليه من العذاب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا منهم نزل لقاعدتهم فيمن كلفه الله جل وعز وهو يعلم أنه يكفر فلم يعتبر ، وههنا علم الله بكفره ، فكان من حقهم ألا يعتبروا ، علم الله جل وعز بهم أنه لو أنقذهم لعادوا لما نهوا عنه . ثم ان البارى جل وعز كان قادرا على أن يميتهم قبل زمن التكليف أو يسلب عقولهم ، ثم ان الدار الآخرة انما هى دار جزاء بثواب أو عقاب ، وليست دار تكليف ولا اقتضاء طاعة .

وكما قالوا : ان الأصلح تكليف من علم الله أنه يكفر ، فلا قالوا : ان الانقاذ ممن علم الله أنه يعود أصلح ؟ لاسيما مع ما فى الانقاذ من الدعة والراحة . وفى التكليف من التعب والمشقة .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما (١) نعتضد به ان نقول : اذا حكمتكم بأن كل ما يفعله الرب بعبده ، فهو حتم عليه ، فينبغى أن

(١) عبارة ط هى : « ومما نعتضد به أن نقول : اذا حكمتكم بأن كل ما يفعله الرب تعالى ، لا يستوجب على شئ من أعماله شكرا وحمدا ، كما لا يستوجب بإيصال الثواب الى مستحقه حمدا فى الدار الآخرة . اذ العقل على قيامهم يقضى بأن من يؤدى واجبا ، لا يستحق عليه شكرا . كالذى يرد وديعة أو دينا لازما » [ص ٢٩٤]

تقضوا بأن الرب تعالى لا يستوجب على شيء من أعماله شكرا ولا حمدا كما لا يستوجب بإيصال الثواب إلى مستحقه حمدا في الدار الآخرة .
إذا العقل على قياسهم يقضى بأن من يؤدي واجبا لا يستحق عليه شكرا ، كالذي يرد وديعة أو ديناً لازماً »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لازم لهم لأن الباري جل وعز إذا فعل بعبده ما يجب عليه أن يفعله ، فكيف كلف عباده ؟ وهو إنما فعل ما لو لم يفعله ، لكان ذلك خارجاً عن طريق الحكمة . فلهذا قالوا : إن العباد لا يجب عليهم شكرا لله في الجنة ، لأنهم إنما دخلوها بما يجب على الله تعالى من توفيتهم ثوابهم وجزائهم على أعمالهم .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قالوا : الثواب عوض . وليس (١) على العوض عوض . وليس كذلك الابتداء بالنعمة . قلنا : إذا استويا في الوجوب والحتم لم يؤثر افتراقهما فيما ذكرتموه ، ثم شكر العبد عوض من النعم ، وهو مقابل للثواب . فيبطل التعويل على ما ذكروه من كل وجه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إن كان الثواب (٢) واجبا على الله ، وكان الابتداء بالنعمة أيضا واجبا ، وجب أن لا يستحق واحد منهما عوضا ، وكان يجب مع ذلك - كما تقدم - ألا يجب على الانعام الواجب شكر .

ثم رفع العوض عن الثواب بأن الشكر عوض عن الانعام ، فلم يكن

(١) وليس على العوض عوض : سقط ط

(٢) إن الثواب : خ

على العوض عوض ، يبطل عليهم بوجوب الشكر على العبد ، الذى هو
عوض من الانعام . وقد وجب عليه الثواب ، فاذا لم يبعد ان الذى هو
عوض عن الشكر ، الذى هو عوض عن الانعام ، فليوجبوا أيضا على
الثواب الذى هو عوض عن الشكر ، عوضا . ولا بد لهم من الترام
ذلك .



قال الإمام أبو المعالى : « ومما كثر فيه خبط البغداديين ،
أن قيل لهم : قد أوجبتم على الله تعالى فعل الأصلح فى الدنيا ،
ومقدورات البارى - تعالى - لا تتناهى فى اللذات ، فإى قدر تضبطونه
فى الأصلح ، ولا حصر للذات ولا نهاية للمقدورات ، وكل مبلغ من
الاحسان فعليه مزيد من الامكان ؟ فان قالوا يتقدر الأصلح فى حق العبد
بما علم البارى تعالى أن المزيد عليه يطغيه . قلنا : اللذات منافع ناجزة
ولا معول على العالم بأن العبد سيطغى أن رآه استغى » الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « قد علمنا أن البارى جل
وعز تتعلق قدرته بما لا يتناهى من الممكنات ، فاذا وجب عليه فعل
الأصلح لعبده فى الدنيا ، فكل لذة ممكنة منها ، فانه قادر على أضعافها
وأضعاف أضعافها . فاذا رأينا رجلا مرفها ، علمنا أن مافاته من الترفيه
أكثر مما ناله منه . وكذلك أن رأينا مملوكا من الأموال عينها ورباعها
وعبيدها وخونها ، علمنا أن الذى فاته أكثر . وكذلك أن خول جاهها
وتمكنا من الدنيا ، علمنا أن الذى فاته أكثر فكيف يقال : ان الذى
فعل الله لعبده هو الأصلح له ، وقد فاته مصالح كثيرة جملة ومنافع
ناجزة ؟ وما اعتذروا به من أن الله جل وعز إنما أصلح عبده ، بما علم
أنه لو زاد عليه لأطغاه ذلك ، ليس بعذر لهم ، لما قررناه من أن الأمر

لو كان كذلك ، لوجب على من علم أنه يكفر اذا بلغ مبلغ التكليف ، أن يميته قبل ذلك ، حتى لا يوجد كافر . فكذا كان يجب عليه أن يخترم قبل البلوغ من علم أنه يفسق بعد ، حتى لا يوجد فاسق . ولما لم يعتبروا علم الله في شيء مما ذكرناه ، فكذا لا يعتبر في شيء مما ذكرناه فيما زعم هؤلاء .

ثم ان المعتزلة تجرأوا على الله فلم يقبلوا الصلاح منه الا بوجوبه عليه . وكذلك لم يقبلوا ثوابه في الآخرة الا واجبا متعينا ولم يجعلوا شيئا من انعام الله جل وعز في الدنيا والآخرة تفضلا ، لكن جعلوا ذلك أداء حق متعين . وهذا دأبهم ، فانهم تارة يشاركون الله في خلقه ، فيزعمون أنهم يخلقون أفعالهم كما يخلق الله الأجسام (١) ، وتارة يقولون : ان أفعالهم أفضل من أفعال الله ، فان فعل الطاعات وخلقها أفضل من خلق الأجسام . وتارة يقولون ان كل ما فعله الله من امتنان واحسان ، فإنه واجب عليه لنا ، لم يفعله تفضلا ولا أنزله بنا أجمالا . وكان لهذا منهم ازراء بالالهية ، وقدح في الربوبية (٢) ، وخروج عن ذل العبودية . فالحمد لله الذي هدانا للحق وشرح صدورنا لتفويض الأمور الى الله تعالى وتسليمها اليه ، والايمان بكتابه العزيز ، وبقوله جل وعلا : « وربك يخلق ما يشاء ويختار » ، ما كان لهم الخيرة » [القصص ٦٨]

قال الإمام أبوالمعالى : « اما البصريون فان ناجزناهم على الأصل الأول ومنعناهم تحسين العقل وتقبيحه ، وأوضحنا الا واجب

(١) دليلهم : قول الله تعالى : « انما تعبدون من دون الله آوثانا ، وتخلقون أفكا » [العنكبوت : ١٧]
(٢) الأريوبية : ص

على الله تعالى . ففي ذلك صدهم عن مرامهم . وإن نحن أضربنا عن ذلك وقدرنا تسليمه جدلا ، قلنا لهم بعد ذلك : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين . فهلا أوجبتم الأصلح في أمر الدنيا ؟ وأى فصل بينهم ؟ إلى آخر القول .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البصريون من المعتزلة لما

خالفوا البغداديين في اعتقاد وجوب الأصلح في أمر الدنيا وأوجبوا الأصلح في أمر الدين ، سئلوا عن الفصل بينهما ؟ ف قيل لهم : أنتم إنما تقولون في جميع أنحاءكم ومقاصدكم على الجمع بين الغائب والشاهد ، وقد نعلم أن ملكا من الملوك يملك بحارا عذبة وأودية خراقة ، بمرأى منه ظمان قد برح به صدهاء وبلغ به كل المبلغ عطشه ، وجرعة من ذلك الماء البرود تفتح غلته وتروى ظمأه . ونحن نعلم أنه لا يحسن من الملك أن يخليه عن ذلك المشرب ويحول بينه وبين ذلك الري ، وإن لم يقبح ذلك عندكم ، أيها المقبحون المحسنون ، فلا قبيح في العقل . ونحن نعلم أن مصالح الدنيا كلها بالاضافة الى مقدورات الله تعالى أقل من غرفة ماء ، بالاضافة الى البحار ، فإن تلك متناهية قد حصل الوجود لها ، فحصره العدد ومقدورات الله جل وعز منها موجودة ومنها ما يرتقب وجوده ، فتنتفى عنه النهاية لذلك .

ثم إن الواحد منها ربما ملأ قلبه شجى ، وأنزع صدره بخلا ، فهو يتضرر ببذل جرعة ماء ، والبارى سبحانه يتقدس ويتعالى عن قبول الضرر ، فهلا وجب عليه فعل الأصلح في الدنيا عند البصريين كما وجب عند البغداديين ؟ فإن عارضونا بما زعموه من أن الأصلح لهم ما حصل لهم ، إذ لو زيدوا عليه ، لأطغاهم ذلك ، فقد سبق الجواب عليه .

ثم أنا نقول : إن العبد إذا أساء شاهدا ، حسن عفو سيده عنه . وهذا معلوم شاهدا ، وللبارى جل وعز يعذب الكفار والعصاة ويخلصهم

فى النار على معاصى منتهية منقضية . فكيف يصح عند من يقول بتحسين العقل وتقبيحه ، أن العقاب بالآلام لا تنتهى على معصية تناهت : حسن مع أن البارى - جل وعز - لا يتضرر بعصيان العاصين ولا يتألم بالحلم عن المتمردين .



قال الإمام أبوالمعالى : « ومما نخص بهى البصريين . وفيه

ايضاح باب ممكن افراده . وهو أن نقول : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح فى الدين ، وحسنتم التكليف لتعريضه المكلف للثواب الدائم ، فإذا علم الرب أنه لو اخترم عبت قبل أن يناهز حلمه ، لكان ناجيا . ولو أمهله وأرخى طول له وأقدره وسهل له النظر ويسره ، لعند وكفر ، فكيف يستقيم أن يقال : أراد الرب الخير لمن علم ذلك منه ؟ أم كيف يستجيز لبيب أن يقول : الأصلح تكليفه ولو اخترم لفاز ؟ فعند ذلك تحقهم (١) وتضغظهم المضايق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا شأن المسائل المبتنية

على أصول فاسدة وقواعد واهية ، لابد لها من اضطراب يلزمها واختلال يصحبها . ومن أشد ما يبطل به القول بالصالح والأصلح أنا لو فرضنا ثلاثة أشخاص . أحدهما صبى مات قبل إدراكه . والثانى رجل استوفى عمره فى طاعة الله وعبادته . والثالث كافر قطع أيام حياته فى كفره وتمرده .

فأثاب الله العابد المجتهد فى عبادته ثوابا حزيلا ، وأثاب الصبى الذى لم يبلغ الحلم ثوابا دون ثواب الأول ، فيقول الصبى : يارب لم نقصت ثوابى عن ثواب هذا العبد ؟ فيقول الله له : لأن طاعاته أكثر من طاعاتك . فيقول الصبى : يارب هلا نسأت عمري وأمهلته فى حياتى

(١) تحقق : ط

حتى أعمل كالأول ، وأنال مثل ثوابه ، فيقول الله له : اخترمتك قبل ادراكك لعلمي بأنى لو أمهلتك واستحققت العقاب الدائم ، فعند ذلك ينادى الكافر المخلد فيقول : يارب لم اخترمتنى قبل الادراك فأقنع برتبة ذلك الصبى فى الثواب ؟ فهل يصح مع هذه الصورة ادعاء وجوب صلاح على الله تعالى للعبد ؟

قال الإمام أبو المعالي : « وها نحن نوضح بحق فى هذا المجال بضرب مثال ، فنقول : اذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمدّه بالأموال لطغى وأثر الفساد وتنكب الرشاد ، ولو قتر عليه لصلح ، فلو أراد الأب استصلاح ولده فأمدّه بالمال مع علمه بأنه يطغيه ويرديه ، فباضطرنا نعلم : أن التقتير أصلاح من له البسط . ولو قال الوالد وقد أمد ولده وهياً له عدده وأحسن صفده : انما قصدت أن أقيم أودك مع علمى بخلاف ذلك ، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لانا نعلم ان البارئ جل وعز أخبر بقوله تعالى : « كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى » [العلق ٦ - ٧] فبين لنا أن الغناء قد يكون سببا لطغيان الطاغى . وهو جل جلاله قد أمد الطاغين بالأموال وقواهم بالثروة ، وربما كان يكون الأصلح لهم لو قتر عليهم وأعطوا الرفق من قوتهم . فكيف يقال : ان غناء المستصلح الذى علم أن صلاحه فى الاقتار هو الأصلح له ؟ واذا بطل هذا بالصورة التى ذكرها الامام وهى الشاهد الذى يحمل جميع المعتزلة الغائب عليه ، علم أنه لا يصح القياس ، اذ قد فسد الأصل المقيس عليه .

قال الإمام أبو المعالي : « انما لا يكون الأب ناظر له ، لانه لا يحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رشد فى المال ، والرب تعالى

عالم بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو آمن • وهذا تلاعب بالدين
فإن العلم بمبلغ الثواب لا حكم له مع العلم بأن لا يناله ، فمما يغنى
العبد علم الله تعالى بمبلغ ثواب لا يناله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وعلم أن علم الله

جل وعز محيط بمعلومات لا تتناهى • وكل ما يكون فهو معلوم له جل
وعز ، فإذا تقرر هذا وتبين أن من أمدد الله بالمال ، وقد علم منه أنه
يكفر وأنه لا يؤمن إيمانا يثاب عليه ، تبين بذلك أن علم الله جل وعز
بمبلغ ثواب المؤمن وأنه لا يناله هذا الكافر ، لا فائدة للعبد في علم الله
بذلك ، وإنما يستفيد العبد ثوابا يناله ، ثم إن مبلغ الثواب والعلم
بمقداره لا أثر له في التكليف ، لأن الأنبياء مأمورون بتكليف العباد
وأمرهم بالإيمان وهم لا يعلمون جميع ما يثابون عليه على التفصيل •
فليس أيضا عدم العلم بتفصيل شرطاً في إيجاب التكليف ، ثم إن
التكليف لو كان خيراً ، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف أن يدعوا الله
جل وعز في أن يتقيه حتى يكفر ، إذ حق العبد أن يرغب إلى الله سبحانه
فيما هو الأصلح له ، وأي صلاح في كفر يستحق عليه التخليد في
النار ؟ وكل ذلك يبين فساد أقوال هؤلاء وانخرام قواعدهم •

قال الإمام أبو المعالي : « ومما نخطب به البصريين ، أن

نقول : الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب ، فأى غرض في
تعريض العباد للبلوى والمشاق والبلاء ؟ فإن قالوا : لا يتصف الرب تعالى
بالاقتدار على ذلك ، فانا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلاً به »
إلى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما علمنا أن البارئ سبحانه

قادر على التفضل بمثل الثواب ، بل بأضعافه ، فهلا عرض العباد له ،
ولم يلزمهم تكليفاً يشقهم وتعبدوا بثقلهم ؟ وقول المعتزلة أن ذلك خارجاً

عن مقدوراته ، قول منهم بتناهي مقدورات الله تعالى وتعرضهم الى قولهم أن الثواب الواجب أسوغ من التفضيل المبتدأ به قول من يقول : الله قدره ولا انزل العبودية منزلتها . ومن الذى يستنكف من قبول فضل الله تعالى ؟

والبصريون من المعتزلة يقولون : ان الرب متفضل بابتداء التكليف . وهلا أجازوا على هذا أن يكون نجل وعز متفضلا بالثواب دون تكليف ؟ ثم ان فى ذلك كله تركا لمراعاة الشاهد التى بنوا قواعدهم عليها ، لا بابتداء أن الواجد منا لو ابتدا التفضل على رجل ومكنه غاية التمكين وأجزل جائزته ووف الصنعة اليه ، ثم استأجر بعد ذلك أجيرا ووفاه أجره بعد مشقته فى عمله وجهده فى خدمته ، فالمتفضل عليه أولى بالخطوة وأجدر بالمكانة من ذلك الذى عوض من خدمته نزر تافه بعد عرق الجبين وكد اليمين .

فصل

القول فى اللطف

قال الإمام أبو المعالى : « اللطف عند المعتزلة هو الفعل الذى علم الرب تعالى أن العبد يطيع عنده ولا يتخصص ذلك » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لم يزالوا يعبدون

العقائد حتى أداهم ذلك الى تعبير اللطف فى اللغة . فان اللطف فى اللغة انما يطق على نعمة موفورة ومنحة جزيلة . واللطف من أسماء الله يدل على سعة انعامه ورفقه بعباده ، وهؤلاء كما أضافوا اللطف الى الايمان ، كذلك أضافوه الى الكفر ، وأى نعمة فى الكفر الذى يستحق

عليه الحرق في النار ؟ ثم فعل اللطف واجب على الله تعالى ، ثم انهم
مع ذلك قضوا بتناهي مقدورات الله جل وعز لانهم قالوا : ليس في مقدور
الله لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا - تعالى الله عن قولهم -

قال الإمام أبو المعالي : « وأما أهل الحق فاللطف عندهم :
خلق قدرة على الطاعة • وذلك مقدور لله تعالى أبدا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أهل الحق وضعوا اللطف
موضعه وانزلوه منزلته لأن القدرة على الطاعة ، بها تكون الطاعة •
والطاعة قد تكون ايمانا وقد تكون اعمالا والايمان تنال به النجاة
من النار ، والأعمال تنال بها الدرجات العالية في الجنة • فقد تبينت
النعمة في اللطف المصروف الى خلق قدرة الطاعة ، وإذا خلقت قدرة
الطاعة وجدت الطاعة ، لما لزم من مقارنة القدرة للمقدور •

ثم يقال للمعتزلة : لم أوجبتم اللطف في الدين ؟ فهلا قلتم انه يقع
اللطف تعظيما للمحنة وتعريضا للمكلفين لعظم المشقات ، وقطع الألفاف
تعريضا للثواب الأجل وهذا متوجه عليهم لأن اللطف اذا رجع عندهم
الى فعل ليس القدرة على الطاعة التي تحصل المقدور فتقترب به ، فهلا
كان قطع الألفاف هو المعرض للثواب الأجل ؟ وهلا كان وجودها
موجبا للمحنة ؟

فان قالوا : الغرض بالتكليف وباللطف أن يؤمنوا • فالجواب أن
يقال : الأغراض لا تخلو أن تصدر من عالم بها أو غير عالم ،
فاذا صدرت من عالم بها كما يصدر من الناظر في الدليل ،
العلم بالمداول ، لأن الناظر في الدليل يعلم أنه يحصل

له العلم بالمدلول لامحالة . والبارى جل وعز اذا علم ممن طأليه
بالايمان أنه لا يؤمن ، فكيف يصح هذا الغرض ؟ والذي أريد لا يحصل .
وأما اذا صدر الغرض ممن لا علم له بالغاية والمآل ، فلا ينكر منه ان
يتطلبها ظانا بحصولها . واذا قضى قاض بتحسين العقل وتقبيحه ، علم
أن اللطف ممن علم أنه لا يؤمن أن يحترمه قبل توجه التكليف عليه ،
لا محالة ، أن هذا صحيح أصلح له والطف به .

بَاب

القول فى اثبات النبوات

قال الإمام أبوالمعالى : « اثبات النبوات من أعظم أركان الدين • والمقصود منه فى المعتقد يحصره خمسة أبواب » الى آخر الفصل •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت قضايا الشرع قصارى العقل فيها التجويز ، والجائر متردد بين النفى والاثبات ، لطف الله بعباده ومن على خليقته بارسال الرسل اليهم واقامة الحجة عليهم • ولما كان الدين وقضاياه التكليفية لاتوجد الا عنهم ، ولا تصدر الا منهم ، عظم موقعه فى الدين ، ووجب التعنى بالعلم بها على جميع المسلمين •

والانبياء صلوات الله عليهم يجوز بعثهم خلفا للبراهمة • وهم صلوات الله عليهم يدعون أن الله بعثهم وأرسلهم الى الخلق • والدعوى بمجردھا لا تقتضى صدق مدعيها ، فلا بد من أدلة تدل على صدقهم •

والأدلة هى المعجزات الخارقة للعادة وذكر شرائطها يميزها من الكرامات • وغير ذلك من خوارق العادات • ولا بد أيضا من الوقوف على وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول • وهذا كله يعم سائر الانبياء • ثم لابد لنا من النظر فى نبوة نبينا محمد ﷺ خاصة ، والرد على

من أنكرها (١) وجحدتها من أهل الملل . وأيضا لابد لنا من أن نعرف

(١)

١ - في التوراة نبوءات تدل على نبي الاسلام محمد ﷺ . منها :
أولا : ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام : « انا الله القدير .
سر امامي وكن كاملا . فاجعل عهدي بيني وبينك واكثرك كثيرا جدا »
[تكوين ١٧ : ١ - ٢] ومعنى « سر امامي » أى ادع الى معرفتى ،
ومعنى « وكن كاملا » أى كن قدوة حسنة للناس .

ثانيا : لما قال الله لابراهيم : « سر امامي » وكان وقتئذ فى سن
التاسعة والتسعين . ولم ينجب غير اسماعيل . لأن اسحق ولد فى سن
المائة . قال ابراهيم لله : « ليت اسماعيل يعيش امامك » أى يحيا نسله
فى طاعتك ، والدعوة الى دينك . ولما قال الله : « ليت اسماعيل يعيش
امامك » رد الله عليه بانه قد استجاب دعاءه ، وقال له : « واما اسماعيل
فقد سمعت لك فيه . ها انا اباركه ، واثمره ، واكثره كثيرا جدا .
اشئ عشر رئيسا يلد ، واجعله أمة كبيرة » [تكوين ١٧ : ٢٠]

ثالثا : وبعد ولادة اسحق عليه السلام قال لابراهيم : سأبارك اسحق
أيضا كما باركت اسماعيل « لأنه باسحق يدعى لك نسل ، وابن الجارية
أيضا سأجعله أمة لأنه نسلك » [تك ٢١ : ١٢ - ١٣]

رابعا : بدأت البركة فى نسل اسحق ، من موسى عليه السلام . فقد
أعطاه الله التوراة ، وجعل لبني اسحق ملكا ، بدأ فى العالم من موسى .
واذا جاء زمان بركة اسماعيل عليه السلام تبدأ من محمد عليه السلام .
فالبركة معناها أ - الملك ب - والنبوه . وقد أصطفى الله نسل اسرائيل الذى
هو يعقوب من اسحق يقوم بالملك والنبوه نيابة عن اسحق واستبعد عيسو ،
أخا اسرائيل من البركة .

خامسا : لما نزلت التوراة على موسى فى طور سيناء ، قال بنو اسرائيل
لموسى : اذا أراد الله أن يكلمنا ، فيكلمنا عن طريقك ونحن نسمع
« ولا يتكلم معنا الله لئلا نموت » [خر ٢٠ : ١٩] ورد الله على موسى
بقوله : ساكلمهم فى المستقبل عن طريق نبي مماثل لك . ذلك لأن الله
لما تكلم مع موسى فى طور سيناء بحضرة بنى اسرائيل ، رأى بنو اسرائيل =

...
...
...
= الرعود والبروق وصوت البوق والجبل يدخن ، ولما رأوا ، ارتعدوا ووقفوا من بعيد ، وفضلوا سماع كلام الله عن طريق موسى من أجل ذلك .
سادسا : وهذا النبي المماثل لموسى هو محمد ﷺ . لأن بركة اسماعيل لا تتحقق الا بمجىء نبي من نسله صاحب شريعة مثل موسى . وقد تكلم الله عن أوصافه فى هذا النص :

« يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلى . له تسمعون . حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا اعود اسمع صوت الرب الهى ولا ارى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت . قال لى الرب : قد احسنوا فى ما تكلموا . اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك وأجعل كلامى فى فمه ، فيكلمهم بكل ما أوصيه به . ويكون أن الانسان الذى لا يسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى ، أنا اطلبه . وأما النبى الذى يطغى فيتكلم باسمى كلاما لم أوصه أن يتكلم به ، أو الذى يتكلم باسم آلهة أخرى ، فيموت ذلك النبى . وإن قلت فى قلبك : كيف نعرف الكلام الذى لم يتكلم به الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ولم يحدث ولم يصر ، فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغيان تكلم به النبى . فلا تخف منه » [تثنية ١٨ : ١٥ - ٢٢]

سابعا : ان اسماعيل لما فارق أباه « سكن فى بركة فاران » [تك ٢١ : ٢١] وقال كاتب التوراة : « وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته . فقال : جاء الرب من سيناء ، وأشرق لهم من سعير ، وتلألا من جبل فاران . وأتى من ربوات القدس ، وعن يمينه نار شريعة لهم . فأحب الشعب . جميع قديسيه فى يدك ، وهم جالسون عند قدمك ، يتقبلون من أقوالك » [تثنية ٣٣ : ١ - ٣] يشير الكاتب بالتلألا من جبل فاران الى شريعة تأتى للعالم من فاران ، من بنى اسماعيل ، ذلك لأن لاسماعيل بركة . لقول الله تعالى عنه : « ها أنا أباركه »

٢ - وفى الانجيل نبوءات تدل على نبى الاسلام محمد ﷺ . منها :
اولا : تذبأ دانيال النبى عن أربعة ممالك تقوم على الأرض ، وبعد المملكة الرابعة وهى مملكة دولة الروم ، يقوم ملك الهى على الأرض .

معنى النبوة وأحكام الأنبياء وما يجوز لهم وما يجوز عليهم ، وبانتهاء هذه الفصول يتم العلم بالنبوات . ولكل واحد من هذه الفصول باب يختص بها على ما سيأتى ان شاء الله .

قال دانيال بعد ذكر الممالك الأربعة : « كنت أرى فى رؤى الليل ، وإذا مع سحب السماء مثل ابن انسان أتى وجاء الى القديم الأيام ، فقربوه قدامه ، فأعطى سلطانا ومجدا وملكوتا ، لتتعبد له كل الشعوب والأمم والألسنة . سلطانه سلطان أبدي ما لن يزول ، وملكوته مالا ينقرض » [دانيال ٧ : ١٣ - ١٤] ولما ظهر عيسى عليه السلام بدأ دعوته فى بنى اسرائيل بقوله : « توبوا . لأنه قد اقترب ملكوت السموات » [متى ٤ : ١٧] وضرب أمثلة لهذا الملكوت منها هذا المثل - وهو مثل الأمة الإسلامية فى الانجيل - : « يشبه ملكوت السموات حبة خردل ، واخذها انسان وزرعها فى حقله . وهى أصغر جميع البزور . ولكن متى نمت فهى أكبر البقول . وتصير شجرة حتى ان طيور السماء تاتى وتتكاوى فى أغصانها » [متى ١٣ : ٣١ - ٣٢]

ثانيا : قال عيسى عليه السلام لتلاميذه : « ان كنتم تحبوننى فاحفظوا وصاياى وأنا أطلب من الآب فيعطىكم معزيا آخر ، ليملك معكم الى الأبد .. » [يوحنا ١٤ : ١٥ -] كلمة « المعزى » - بتشديد الزاى مكسورة - مترجمة عن الكلمة العبرانية « باراكليت » ومعناها النائب عن المسيح ليُعزى بنى اسرائيل فى فقدهم الملك والنبوة . و « باراكليت » تترجم فى اليونانية « باراكليتوس » وفى التراجم القديمة وردت « فارقليط » .

وكلمة « بيريكليت » العبرانية ، أو « بيريكليتوس » اليونانية هى اسم « أحمد » وكلمة « بيريكليت » هى التى أشار اليها القرآن الكريم باسم « أحمد » والنصارى حرفوها الى « باراكليت » لتعنى صفة .

فصل

في اثبات جواز النبوات

قال الإمام أبو المعالي : « أنكرت البراهمة النبوات ،

وجحدوها عقلا ، وأحالوا ابتغات بشر رسولا ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم ، وتتقصى عنها أولا . فمما استروحوا اليه أن قالوا : لو قد قدرنا ورود نبي لم يخل ما جاء به من أن يكون مستدركا بقضية العقل ، أو لا يكون مستدركا بها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء تحكموا في هذا

الالتزام وطالبونا بما لا يلزمنا ، لأنهم قالوا : ما جاء به الرسول إن كان مما يصل اليه العقل ، ففي العقل كفاية الى تحصيله . فلا فائدة في مجيء الشرائع وإن كان ما جاءوا به تدل عليه العقول ، فهو مردود .

والبراهمة تبني أصولهم على اعتبار الأغراض في أفعاله - جل وعز - وهو أصل قد أبطل . فيقال لهم : لا تمتنع . وإن كان ما جاء به الرسل تدل عليه ، أن يؤكد بدليل النبوات وتأكيدا أمر بدليلين ، غير منكر ألها ترى أن المعلوم المعقول ، تدل عليه أدلة عقلية فكان ينبغي لهم أيضا أن ينكروا ذلك ، ويقولوا : إذا استقل دليل واحد على تحصيل العلم بالمدلول ، كان ماسوا من الأدلة عبثا . ولما لم يصح ذلك من قولهم ، علمنا أن تاکت المعلوم العقلی بالشرائع ليس عبثا .

ثم نقول : العقل في النبوات إنما تجول في تجويزها لا في إيجابها . كم انقول المعتزلة ولا في استحالتها كما تقول البراهمة . وتثبت النبوات أحكام الشرائع فلا تتلقى الا منهما ، فحسب العقل تجويزها . وأما تفصيل الأحكام الشرعية فإن العقل قاصر عن تحصيلها وإيجابها . فقد تبين أن لشرائع والنبوات فائدة لا تحصلها العقول .

ثم لنا أن نقول : وإن كان من معتقدا لا يمتنع أن يقع في معلوم الله أن رسولا إذا اتبعث كان ابتعائه لطفاً في الأحكام العقلية ، وينتدب العقلاء لها عند ارسال الرسل ، فلم يخل الابتعاث عن غرض ، وقد تقدم أن اللطف عندنا هو خلق قدرة الطاعة - كما سبق - ولكننا إنما ذكرناه جدلاً وأن دخلناه في أسلوب نظرنا وطريق مذهبنا ، فإنا نقول في بحث الانسان فائدة . وذلك أنهم إذا بعثوا وخرقت بهم العادات ، انبعثت القلوب إلى النظر فيما ادعوه . أهو صحيح أم ليس بصحيح ؟ لأن الأنبياء يوجبون على الخلائق النظر المؤدى إلى العلم بالله . فكان لهم أن يقولوا لو لم تأت الأنبياء بالمعجزات أنتم تجبروننا بأن الله جل وعز أوجب علينا النظر ، ولا يصح الإيمان بصحة الأمر إلا بعد العلم بالأمر ، فنحن لم يجب علينا النظر بعد . لكن المعجزات بحكم جرى العادات ينهتهم على النظر فانبعثت إليه ، ولولا تنبيه المعجزات للقلوب ، لما تمكنت المطالبة بطاعة من يعلم بعد . فهذا أيضاً غرض صحيح في النبوات .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول : لم زعمتم أن ما جاء به الرسول ﷺ إذا لم يكن مدلول العقل كان باطلاً ؟ وبم تنكرون على من يزعم أن ذلك يجري مجرى ما لو تقدم عليل إلى طبيب » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : في جيلة النفوس وخلق القلوب : أن المصالح متطلبة . والمكلفون قبل ابتعاث الأنبياء يريدون الصلاح لأنفسهم على الجملة ، لكنه لا يتعين لهم خصوص المصالح ، فتبينها لهم الرسل صلوات الله عليهم ، كما أن العليل إذا سأل الطبيب ، فإنا نعلم أن مقصده الشفاء والبرء ، لكنهم لا يعينون الأدوية . التي يقع

عنها البرء كما تجرى العادة ، حتى رشد اليها الطبيب . فكما يفتقر المريض الى الطبيب فى تعيين ما يقع به الشفاء الذى هو مطلوبه ، كذلك أيضا لا يتعين للمخلّلق مهامهم الآخروية ، حتى تعنيها لهم الرسل .

قال الإمام أبوالمعالى : « ويقال لهم : لم زعمتم ان

العقول تغنى عن ابتئات الرسل ؟ فهلا جوزتم ارسال الرسل لتبيين الأغذية والأدوية ، وتميزها عن السموم المؤذية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قاطع منهم فى قوتهم

ان بعث الرسل لأفائدة فيه . وهذه فائدة بينة ظاهرة ، لأن المولدات الثلاثة التى هى النبات والمعدن والحيوان ، كما جعل الله منها ما لا يضر استعماله ، كذلك خلق منها ما يضر استعماله ، ألا ترى أن المعادن وأشرفها « الذهب » وهو اذا كلس كان من أوحى السموم ، والنباتات منها « البيش » الذى يذيب الكبد ، وكذلك الحيوان جعل فيها مؤذيات كـ « الأفعى » و « الحية » ومرارة الأفعى من أوحى السموم ، فهلا قالوا : ان الأنبياء يبعثون لتمييز هذه المهلكات ؟ وهذا من أعظم المصالح وأشد المنافع ، فان راموا انفصالا عن ذلك ، بأن قالوا : التجربة تميز ذلك . قيل لهم : التجربة لا تكون الا بقتل نفوس وذهاب شخوص ، فهلا وقى بارسال الرسل تلك المهالك والمعاطب ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما تمسكوا به ان قالوا : الفينا

الشرع عندكم مشتملا على أمور مستقبحة عقلا ، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يرون أن الأمر

بإيلاء البهائم قبيح ، وليس بحسن ، فيقال لهؤلاء الباري جل وعز يؤلم البهائم والأطفال الذين لم يحتقبوا وزرا ويميتهم ، فإذا لم يقبح وجود ذلك فعلا لله جل وعز لم يقبح وجوده مأمورا بأمره .

فان قالوا : ذلك حكمة من الله . قيل كما يكون وجوده حكمه ، يكون الأمر به أيضا حكمة لاسيما على أصولنا في انكار التولد ، واعتقادنا أن ذلك كله فعل لله جل وعز فصار هذا وإن كان مأمورا به ووقع بأمره ، فان ذلك فعله له .

قال الإمام أبو المعالي : « وربما يشيرون إلى تخيلات

لا يتشاغل بأمثالها لبيب . فيقولون : في الشرائع ما تردع عنه العقول كالانحناء في الركوع إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا من الطراز الأول ،

لأننا نعلم أن نعلم أن الله جل وعز يمتحن العبد بعة ينحنى لها ، وذلك موجود في الكبر والهرم ، وكذلك بفقره فقرا يضطر فيه إلى التعري والتحسر ، ويضطره إلى الهرولة ، هربا من أمر يخافه ، فإذا لم ينكر ذلك من فعله لم ينكر أن يأمر به . وكل هذا لو فعله واحد منا بعبدته لكان ملوما مذموما . والباري جل وعز بملكه المخلوقات يتصرف فيها كيف شاء ويفعل فيها ما يريد . « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » [الأنبياء ٢٣] ونحن نشاهد العبيد وفيهم المجانين الذين سلبت عقولهم واضطرتهم إلى أمراض وأسقام فإذا كان ذلك موجودا من فعله ، لم يبعد أيضا الأمر به .

فإن زعموا : أنه كل ذلك فيه مصالح خفية ، استأثر الله بعلمها ،
قيل : لا ينكر أيضا أن يكون في الأمر بها مصالح استأثر الله بعلمها ، وهو
جل وعز وإن أمر بما أمر منها ، فهو فاعلها فينا ، وقد قلتم : إن في
أفعاله مصالح خفية ، فاطردوا ذلك ولا تتعرضوا بسببه إلى الطعن في
النبوات .

قال الإمام أبو المعالي : « وللقوم شبه تتعلق بالمطاعن في
المعجزات ، ونحن نذكر عمدتهم منها في تضعيف الكلام .

والدليل على جواز ارسال الرسل وشرع الملل : أن ذلك ليس من
المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها كاجتماع الضدين » إلى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح على أصولنا

في أن الجواهر متماثلات فلا ينكر انحراف العادات لذلك . ثم إن تعيين
الله عز وجل عبدا من عبيده ليبين للناس شرائعهم غير ممتنع عقلا ،
فإن منعه مانع من جهة تقبيح العقل وتحسينه ، فإنا قد أبطالنا التقبيح
والتحسين . ولو أنا نسلم لهم التقبيح والتحسين جدلا ، فإنه ليس
ارسال الرسل مما يقبح كما يقبح الظلم والضرر المحض عندهم ، إذ
لا يتعلق قبحه بأمر يتعلق بالغير ، إذ لا يمتنع أن يقع في معلوم الله كون
الانبعاث لطفًا يؤمن عنده العقلاء . وقد قدمنا أثر بعد الأنبياء في التنبيه
للنظر .

فهذا كله قاطع في جواز النبوات . والقاطع في ثبوتها : المعجزات
على ما يأتي شروطها وأحكامها إن شاء الله - وإذا ثبتت النبوات
بالمعجزات ، كان ذلك أقوى ردا على منكرها .

فصل

القول فى المعجزات وشرائطها

قال الامام أبوالمعالى : « اعلّموا أولا : أن المعجزة مأخوذة
لفظا من العجز ، وهى عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجاوز »
الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون :
اللفظة من وجهين :

أحدهما : اسناد الفعل اليها . وقد علمنا أن المعجز انما هو خالق
العجز . وهو البارى جل وعز اذ لافاعل الا هو .
والوجه الثانى : أن العجز على ماسبق حكمه بان يقارن المعجوز
عنه ، كما أن حكم القدرة الحادثة أن تقارن المقدور ، وقد سبق فيمما
مضى أن العجز لا يكون الا حادثا ، وأن لا يصح كونه قديما ، اذ معنى
العجز وحقيقته : أن صفة تمنع من وقوع الفعل الممكن . والفعل يستحيل
وقوعه أزلا .

فتبين من هذا كله : أن المعجزة لو كان لفظها حقيقيا فى اللغة
لبطلت حقيقتها وذااتها ، لأنها كانت تقتضى وجود المعارضة ، ولو وجدت
المعارضة بطلت المعجزة ، اذ من شرائطها عدم المعارضة .

واعلم : أن الجمهور يطلقون العجز على امتناع الفعل ، والمتكلمون
انما يطلقونه اذا قارن العجز المعجوز عنه . كما أن المتكلمين يطلقون
الجهل على اعتقاد المعتقد على ما ليس به . وهذا هو الذى يعبر عنه
المنطقيون بالجهل على طريق الحال ، والجمهور يعتبرون بالجهل عن
عدم العلم . وهو الذى يعبر عنه المنطقيون بالجهل عن طريق السلب .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم اعلّموا أن المعجزة لها

أوصاف تتعين الاحاطة بها (١) . منها أن تكون فعلا لله تعالى ، فلا يجوز
أن تكون المعجزة صفة قديمة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم الدليل أن يكون له

اختصاص بمدلوله ، فإذا لم يقع الاختصاص بالمدلول لم يكن دليلا ،
والصفة القديمة لا اختصاص لها بالنبي ، فحكمها منه كحكمها فى غيرها ،
فإذا لم يصح أن تكون قديمة ، وجب أن تكون فعلا لله عز وجل ،
اذ لا واسطة بين القدم والحدوث . ثم ذلك الفعل يتنزل منزلة قول
الله تعالى لمن أرسله الرسول : « صدق عبرى » على ما سيأتى تبين
وجه دلالة المعجزة على الصدق .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : هل يجوز أن يكون

المشى على الماء والتصعد فى الهواء والترقى فى جو السماء معجزة ؟
قلنا : لا يبعد تقرير ذلك معجزة ، اذا تكاملت صفات المعجزات والحركات
فى الجهات » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما التزم « الامام » أن تكون

المعجزة فعلا لله ، وجه على نفسه هذا الاعتراض ، وقال الحركات هى
من مقدورات البشر ، فإذا تحدى المتحدى بمشيئه فى الهواء ، وحركاته
اختيارية مكتسبة له . فكيف صح أن تكون معجزة [وأجاب] عن ذلك
بأن قال : الحركات وان كانت مقدورة ، فلا تقع الا بالقدرة ولا خلاف

(١) تتعين الاحاطة بها : ط

بيننا وبين المعثرة في أن القدرة الحادثة خلق الله تعالى ، فقد وقبح
الاعجاز بما انفرد الله سبحانه به ، وأما على رأينا في أن الحركات فعل
الله تعالى ، فيقع أيضا بها الإعجاز من حيث كانت فعلا لله ، لا من حيث
كانت كسبا لنا ، لأن الحركات المكتسبة لنا إنما أجرى الله العادة بأن
تكون في الأرض لا في الهواء ، فخلقها الله لمن شاء أن يريده بالمعجزة
في الهواء .

قال الإمام أبوالمعالى : « لو ادعى نبى النبوة . وقال :
آيتى أن يمتنع على أهل هذا الاقليم القيام مدة ضربها . فذلك من
الآيات الباهرة . وليست هي فعلا بل هي انتفاء فعل . فقد قال شيخنا
رحمه الله : « المعجزة فعل لله تعالى يقصد بها التصديق أو قائم مقام
الفعل ، يتجه فيه قصد التصديق » وأشار الى ما ذكرناه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ذكر النبى أن آيته امتناع

فعل . وامتناع فعل : انتفاؤه . وهذا معارض في الظاهر ، لما سبق من
أن المعجزة لا بد أن تكون فعلا لله تعالى . وذكر أن « الشيخ أبا الحسن »
يشترط في المعجزة أن تكون فعلا لله تعالى أو ما ينزل منزلة الفعل ،
لسلم من هذا الاعتراض .

و « الامام » لم يشترط في المعجزة الا أن تكون فعلا . ومضى
على ذلك مصمما على رأيه .

وقالوا : ان الاعجاز وقع بالتعود ، لانه اذا امتنع القيام الشئ هو
وضع ما للإنسان ، لم يكن بد من أن يعقبه عرض مضاد له ، هو أيضا
وضع آخر له ، اذ قد تقدم : أن الجوهر لا يخلو عن الاعراض ، ولا بد
أن تتعاقب عليه .

ثم اعترض على نفسه بأن قال : « من شرط المعجزة أن تكون خارقا للعادة ، والقعود معتاد » ثم أجاب عن ذلك بأن القعود معتاد في حق أفراد من الناس ، وأما في حق أمة كانت عاداتهم أن ينصرفوا تم أنهم لزموا القعود على خلاف عاداتهم ، فإن ذلك معجز لا محالة .

وذكر عن « الشيخ » أنه قال : « المعجزة فعل الله يقصد بمثله التصديق » وكثيرا ما يطلقه « الإمام » وفيه نظر . لأن تصديق الله راجع إلى كلامه . وكلامه قديم . والقديم لا يتعلق به القصد ، الذي هو الإرادة ، لأن الإرادة مشيئة لتجدد ، وإذا استحال تعلق الإرادة بالباقي سبحانه ، المحدث ، فأحرى وأولى أن يستحيل تعلقها بالقديم الذي لا أول له .

وتصحیح العبارة أن يقال : المعجزة فعل الله تعالى يقصد بمثلها التعريف بالتصديق ، فيتعلق القصد بما هو حادث .



قال الإمام أبوالمعالی : « ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة . إذ لو كانت معتادة لاستوى فيها البر والفاجر والصالح والطالح » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان شرط المعجزة

ألا تعارض . لم تكن بمعتادة ، لأن المعتاد لا يمتنع أحد من الاتيان به ، فكانت لذلك خارقة للعادة ، لتمتنع المعارضة .

وقد وجه البراهنة المنكرون للنبوات ، أسئلة يريحون [بها] إبطال المعجزات . منها أن قالوا : خرق الخوائد لا ينضبط . وأما ما يوجد على الندور مرة أو مرتين يخرج عن قبيل الخوارق . وإذا تكرر وتوالى حيفا ،

صار معتادا ، واذا لم ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ، ويخرجه عن الخوارق ،
فالقول فيه مستند الى جهالة .

وهذا الذى قالوه مردود عليهم . لانا نعلم ان احياء الموتى وقلب
العصى شعبانا ، هما لامحالة معجزات . وقع العلم لمن علم ذلك ، ان
من ظهرت على يديه صادق فى دعواه ، وان لم ينضبط لهم العدد
الذى يلحق ذلك بالمعتاد ، ولو كان العلم بصدق الاتى بها موقوف
على حصر الاعداد التى تلحقه بالخوارق ، لكان ركنا من اركان النظر .

واذا انخرم ركن من اركان النظر لم يصح العلم بالمنظور فيه .
فقد علمنا بالقطع ان من ظهرت هذه الايات عليه فانه صادق . وقد
يجد من المعلومات الضرورية مالا ينضبط عدده ، ومع ذلك فانه معلوم
كاخبار التواتر التى لا ينضبط اقل عدد يحصل به التواتر ، لكن العلماء
راوا ان العدد المشترك فى الشهادة ليس يؤدى الى العلم الضرورى .
ومازاد على ذلك لا ينحصر ، وكذلك ايضا قرائن الاحوال توجب لنا
علوما ضرورية بما شاهدناه مقترنا بتلك القرائن كعلمنا بغضب من اغضب
وخجل من اخجل ووجل من خوف ، ثم انا لا نضبط العلم بالخجل على
حمرة الخجل ، اذ قد تحمر من مرض عراه فى وقته ، كقرحة الرئة
التي تصحبها حمرة الوجه ، او كهيجان الدم . وكذلك الوجل ايضا
لا يتقيد العلم بصفرته ، اذا الضعيف الكبد يلزمه بالضرورة . فقد تبين من
ذلك كله ان عدم انحصار الاعداد فى معلوم ما ، لاتكون مانعانا من
القول به .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالت البراهمة : من اصلكم
ان خرق العوائد وقلبها مقدور لله تعالى ، وليس من المستحيل ان تطرد
عادة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اشترطنا أن تكون المعجزة

خارقة للعادة غير موجودة فيما سبق ، فإذا انخرقت ووجدت على حسب دعوى النبي ، فقد حصل التصديق . واستمرارها بعد ذلك لا يبطل دلالة النبوة إذ قد استوفت شرطها . ويبين ذلك : أن النبي ﷺ لو ادعى أنه يؤيد بمعجزة خارقة للعادة ، ثم تستمر ، لكان له في ذلك آية من وجهين : من جهة صدقه في انخراق العادة ، ومن جهة إخباره عن المغيّب . وإذا دل نادر ندر ، ثم لم يوجد بعد على صدق النبي ، فلأن يدل نادر مستمر أولى في تصديق النبي .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن أعظم شبههم في ذلك :

أن قالوا : كيف يتيقن العاقل كون ما جاء به النبي خارقا للعادة . وقد استقر في نفسه ما أطلع عليه الحكماء عليه من خواص الأجسام ، وبدائع التأثيرات » ؟ إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أجاب الامام عن ذلك بأن

القول بهذا يجر إلى إنكار البدائه ، والتشكك في الضرورات ، لأن أحياء الموتى وقلب العصا حية ونحو ذلك ، معلوم بالضرورة أنه ليس ممبيا يتوصل إليه بالخواص ، لأنه لو ادعى ذلك للزمه ألا ينكر أن يكون في صقع بعيد ، أن تكون الحيوانات فيه تنبت كما ينبت النبات ، ثم تعقل إذا تم نباتها كعقل الإنسان من الحيوانات ، حتى يكون الإنسان إذا لقي شخصا لا يعرفه يتشكك ، لأنه نام نمو النبات ، وأنه لم يدر في أطوار الخلق .

ومن جوز ذلك كان خارجا عن حزب العقلاء . ولو أن مدعي النبوة جاء ببعض هذه التي لم تعهد وتحدى بها ، لكان الله جل وعز يبطل ذلك

عليه حتى لا تكون آيته مصدقة ، لأن الله جل وعز لا يصدق الكاذب والامكن
ايضا أن أتى الله جل وعز بمعارض يعارضه في آيته يبطل دعواه ويكذب
قوله .

قال الإمام أبو المعالي : « والشريطة الثالثة للمعجزة : أن
تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت عليه . وهذه الشريطة تنقسم الى اوجه يتعين
الاحاطة بها ، منها أن يتحدى النبي بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه »
الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامحالة أن النبي اذا قال :

آيتي أن تخرق هذه العادة ، ثم انخرقت على حسب ما قال ، فانها تدل
على صدقه : وأما لو سككت فأنخرقت عادة ، فلما انقضى انخراقها ، قال :
هذه آية على رسالتي ، فانها لا تدل على صدقه ، لأن المعجزة اذا كانت
تنزل منزلة التصديق ، فلا يصح تحقق التصديق ، الا مع تقدم ادعاء
ذلك الخارق ، وأنه شاهد على رسالته . ومثل ذلك بأن رجلا لو دعا
بحضرة ملك ، حفل مجلسه وكثر حاضروه ، فقال لهم : ايها الملا اني
رسول الملك اليكم ، ومبلغ قوله الى جميعكم ، وآية صدقي : أن أقول
للملك : قم واقعد على خلاف عادته . فاذا قام الملك وقعد ، دل ذلك
على تصديق له . ولو أن الملك قام وقعد قبل أن يتكلم ذلك المتكلم ، لما
كان فعله ذلك تصديقا له .

وكذلك النبي لابد من أن يتحدى . فيقول : آية صدقي أن يحيى الله
الميت ، فاذا حيى كان ذلك مصدقا له ، وليس من شرط تحديه أن يقول :
ولا يأتى أحد بمثلها ، لأن عدم المعارضه شرط في ثبوت المعجزة ،
فاستقل كونها شرطا في المعجزة عن أن يلفظ بها النبي ،

كما استقل كونها فعلا من شرائطها عن أن ينطق بها ذلك النبي مبينا
ومصرحا .

ثم من الوجوه التي تشترط في التحدى ألا تتقدم المعجزة على
الدعوى ، وهو مما سبق ، اذ لو قال : وقد ظهرت آية . هذا الذي
رايتموه آيتي ، فصدقوني ، ثم سأل ربه ، ولا استمع منه لما تقدم من
سبق التحدى بالآية .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : اذا نظرنا الى صندوق
والفيناه خلوا ، واقفلناه وتركناه بمرأى منا . فقال مدعى النبوة : آية
نبوتى انكم تصادفون فى هذا الصندوق ثيابا . فاذا فتحنا الصندوق
والفيناه المتاع كما وصف ، كان ذلك آية . قلنا : نحن كنا نجوز تقدم
اختراع ذلك المتاع على دعواه ، ولكن قوله المبني على الغيب آية .
وذلك مطابق لدعواه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعجزة فى هذا هو فصل
الله جل وعز لكون الثياب فى ذلك الصندوق . فان كان الله جل وعز
كان قد تقدم خلقه لها ، فان كونه فى الصندوق فعل مستأنف لله جل وعز
وأما مجرد اعلامه بالغيب فى قصة واحدة ، فانه لا ينتصب دليلا على الصدق ،
اذ قد يصدق المخبر عن الغيب فى قصة واحدة أو ثنتين من غير نبى .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : هل يجوز استئثار
المعجزة عن دعوى النبوة ؟ قلنا : ان تأخرت وطابت الدعوى ، كانت
آية . وذلك مثل ان يقول النبى : آية صدقى انخرأق العادة بكذا وكذا
وقت الصبح . فاذا وقع ما وعد كما وعد ، وكان خارقا للعادة ، كان
آية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم الآية أن تكون موافقة

لامحالة لها . وهذا الذي ادعى أن آيته ستكون في وقت معين ، فكانت قد جاءت موافقة لدعواه . فدللت على صدقه .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : لو قال مدعى النبوة :

ستظهر آيتي بعد موتى بوقت ضربه ، فاذا وقع ما قاله بعد الوفاة ، على حسب دعواه كان ذلك خارقا للعادة ، فالوجه عندي في ذلك أن تقول : ان كلف الناس التزام الشرع ، ناجزا والآية مرقوبة بعد ، فقد كلفهم شططا . وان نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية ، صح ذلك . و « القاضي أبو بكر » منع ما صحته ، ولا وجه لمنعه . والحق أحق أن يتبع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي قاله الامام من أن دعواه

جاءت الآية مصدقة لها غير مكذبة ، وهو لم يكلفه شيئا الا بعد حصول الآية . والقاضي انما منع ذلك من أمر وهو أن كونه صادقا انما ثبت بعد موته . والميت حين كان عادما للحياة عدم الكلام ، والاخبار الذي يكون به صادقا . وتصديق من ليس بحى فضلا عن أن يكون مخبرا صادقا .
يبعد .

لكن الامام ان يقول : نحن لانمنع أن نصف الميت بكونه كاذبا
كما نصف الخبر بعد عدمه بكونه صادقا .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن وجوه تعلق المعجزة

بالتصديق : الا تظهر مكذبة للنبي ، مثل أن يدعى مدعى النبوة ، فيقول : آية صدقي أن ينطق الله يدي . فاذا انطقها الله بتكذيبه ، وقالت : اعلموا انه مفتر ، فاحذروه » الى آخر الباب .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامحالة في أن نطق الميت

قد خرق العادة وصرح بالتكذيب ، فوجب أن يكون المدعى كاذبا ، لأنه ادعاهما لتصدقه . فجاءت على وفق دعواه في الانخراق ، ثم صرحت بتكذيبه ، فكانت آية على تكذيبه لانخراق العادة فيها .

قال الإمام أبو المعالي : « ولو قال : أتيتني أن يحيى الله هذا الميت فأحياه الله تعالى ، فقام وله لسان زلق » وقال : صاحبكم هذا متحرض ، وقد بعثنى الله تعالى لأفضحه ، ثم خر صعبا . فقد قال القاضي رضى الله عنه : هذه آية مكذبة « الى آخر قوله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انخرقت العادة بأحيائه ،

ثم نطق بتكذيبه بعد معاينة الآخرة والاطلاع عليها ، رأى القاضي أبو بكر أن قوله مكذب لمدعى النبوة . ألا ترى أن الذي أحياه الله حين ضرب ببعض بقرة بنى إسرائيل ، فلما حيى اعترف بقاتله فقتل به ، فكما صدق موسى عليه السلام كلام ذلك الميت حتى قيد به قاتله ، لمجرد دعواه كذلك رأى القاضي أبو بكر أن هذا مكذب لمدعى النبوة ، ورأى الإمام أن تكذيب هذا الحي لمدعى النبوة لا تكذبه ، لأنه لم تنخرق به العادة ، لأن نطق حي أمر معتاد ، وإنما وقعت الآية في أحيائه ، وقد صدقته ، وما ألزمه القاضي من أن المعاین الى آخره : لا يكذب . فإن هذا يعارض قوله تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » [الأنعام ٢٨] لأن هؤلاء كفروا وكذبوا وغايتوا أهوال الآخرة ، ثم أن الله جل وعز أخبر أنهم لو ردا الى الدنيا لعادوا لكفرهم بعد معاينتهم ، فلا ينكر من هذا أيضا أن يكذب صادقا كما يكذب سائر الكفرة .

باب

فى اثبات الكرامات وتميزها من المعجزات .

قال الإمام أبوالمعالى : « ما صار اليه أهل الحق : جواز

انخراق العادات فى حق الأولياء واطبقت المعتزلة على منع ذلك . والاستاذ أبو اسحق يميل الى قريب من مذاهبهم » الى آخر قولهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى ارتضاه معظم الأئمة

تجويز خوارق العادات فى معارض الكرامات (١) ، ويتبين صحة ذلك

(١) كرامات الأولياء تنقسم الى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : كرامة تظهر على يد انسان صالح بحضرة الناس .
كان يتهم انسان رجلا صالحا بالزنى . وهو برىء . فيظهر الله تعالى بحضرة الناس ما يبرؤه من التهمة . وهذا لا ينكره احد من المسلمين او أهل الكتاب فيوسف عليه السلام اتهم زورا وأظهر الله براءته . وكثيرون من الصالحين يحدث لهم مثل هذا . فدانيال النبى لما فرق بين شاهدى الزور ، عرّف أن التهمة بريئة من افتراء الرجلين الفاسقين . وهذا ثابت فى الأصحاحات المحذوفة من سفره . وهذا القسم محل اجماع بين جميع المسلمين . وهو المراد من لفظ الكرامة .

والقسم الثانى : كرامة تظهر من انسان صالح وهو بعيد عن الناس .
وليس متهما بشيء . وذلك كقول عمر رضى الله عنه : « يا سارية الجبل » وهذا القسم محل نظر بين المثبتين والنافين . وحجة النافين : أن هذا قد يكون صوتا من شيطان كما صوت على لسان النبى ﷺ بقوله : « تلك الغرائيق العلى وان شفاعتهن لقرتجى » وقد يظهر الشيطان نفسه متمثلا بصورة الرجل ويتكلم وهو بعيد عنه ، فيظن الناس أن المتكلم هو =

بإبطال حجج نفاة الكرامة ، وببطلانها ، يصح الفرق بينها وبين المعجزات . والذين انكروها ان قالوا : لو جاز انخراق العادة من وجه لولى ، لجاز ذلك فى كل وجه حتى يكون ما ثبت معجزة لنبي ، تظهر كرامة لولى . وذلك يبطل بمعجزة النبي ، لأنها معارضة لها ، لأنه اذا تحدى ، وقال : لاياتى احد مثل ما أتيت به ، فلو جاءت من الولي لكان ذلك قدحا فى معجزته وبطلانا لها .

وهذا يبطل عليهم بوجوه : منها انه ليس من شرط التحدى أن يقول النبي : لاياتى احد بمثلها .

والثانى : أن ما كان معجزة لنبي قد يكون معجزة نبي آخر بعده . فان قالوا ان النبي يقيد دعواه فى خطاب من تحداه ويقول : لاياتى احد بمثل ذلك الا من يدعى النبوة صادقا فى دعواه . قلنا : كذلك ايضا يقيد دعواه ويقول : لاياتى بمثلها منخرق ولا مفتر والمكرم يخرج عن هذا التعيين ، فيبطل بذلك أن تكون الكرامة قاذحة فى المعجزة .

قال الإمام أبوالمعالى : « وما احتجوا به أن قالوا : لو جوزنا انخراق العوائد للأولياء ، لم نأمن فى وقتنا وقوعه » الى آخر قوله .

= الولي وليس الشيطان . كما ظهر لأبى هريرة رضى الله عنه وهو يخرس أموال الصدقة ، وكما ظهر لكفار مكة فى صورة شيخ من قبيلة نجد ، ليلة تأمروا على قتل النبي ﷺ . والقسم الثالث : كرامة تظهر على ميت . وذلك كان يموت رجل صالح ، ويعتقد الناس أنه يقدر على اظهار كرامة بعد موته ، كما قدر على اظهار كرامة له وهو حي . وهذا القسم لايعتقد فيه الا العوام لأن الجسم يفنى فى القبر ، والروح لا تتعلق الا بالجسم . ومن يقول : ان أجساما بعينها لاتفنى ، ليس معه دليل على قوله الا دليل متشابه أو حديث آحاد .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم أن انخراق

العادات مطردة لا تنخرق ، فإن الزمونا وقالوا : أن مما يجوز أن يكون معجزة لنبي : أن ينقلب « دجلة » دما عبيطا ، والأطواء ذهباً ابريزاً ، وإذا جوزتم ذلك ، فلتشككوا في أنه قد حصل كرامة لولي منا على أصلكم في أن الكرامات تقتزل منزلة المعجزات . وهذا الذي قالوه مردود عليهم بما كان في زمن الأنبياء فإنهم كانوا عالمين علم ضرورة بأن ذلك لا يكون .

ولما قضى الله انبعاث النبي سلب من صدور العقلاء تلك العلوم الضرورية ولم يجعل فيها غفلة واضطراباً عن تذكر العلم ، أو يوقعها في حال نوم العقلاء . فإذا بطل ما قاله منكرو الكرامات . قلنا بعد ذلك : الكرامات هي من مقدورات الله جل وعز وكل ما كان من مقدور الله فانه يجوز وقوعه ، ولو بطل كون الكرامة ممتنعة لمعارضتها للمعجزة ، دل ذلك على جوازها ، ثم نقول بعد ذلك : المعجزة لا تدل على صدق الرسول لعينها كما تدل الأدلة العقلية ، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبي ونزولها منزلة التصديق بالقول ويدل على ذلك : أن مجرى انخراق العادات لا ينتصب دليلاً على نبوة نبي ، وكذلك ما يكون شرطاً من أشراف الساعة ، لا يكون شيئاً منها دليلاً على نبوة نبي ، من حيث لم تفتن به دعوى مدع . وكما خلق الله المعجزة تصديقاً لنبي كذلك يخلقها الله جل وعز كرامة لولي .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : ما الفرق بين الكرامة

والمعجزة ؟ قلنا : لا يفترقان في جواز العقل ، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة . [ووقوع الكرامة دون ادعاء النبوة] (١)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما تقدم من أن المعجزة

ليس حكمها حكم الأدلة العقلية حتى يجب اطرادها . وإنما في حكم الأدلة
الوضعية . والوضعية لا ينكر مجيئها على جهات مختلفة .

قال الإمام أبو المعالي : « واستدل مثبتو الكرامات بما

لا سبيل إلى درئه في مواقع السمع . فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم
من الآيات لا سبيل إلى جحده وما كانوا أنبياء - أجماعا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لبث أصحاب الكهف ثلاث

مائة سنين وتسعا ، من غير أن يتغيروا ، أو يتطرق اليهم ما يتطرق إلى
أجسام من آفات ببعض هذه المدد ، مما يعد أمرا خارقا للعادة ولم يكونوا
أنبياء وكذلك مريم عليها السلام خست بضروب من الآيات كان يتعجب منها
زكريا صلوات الله عليه ، وكان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة
الشتاء في الصيف ، ولم تكن نبية .

وان احتج محتج في أنها نبية بقول الله تعالى : « يا مريم ان الله
اصطفاك وطهرك واصطفاك » [آل عمران ٤٢] فلا حجة فيه لأن الاصطفاء
ليس مخصوصا بالأنبياء . قال تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا ، فمَنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات
[فاطر ٣٢] والظالم لنفسه ليس بنبي . وكذلك أم موسى عليه السلام
ألزمت في أمره ما لا خفاء به ، ولا يقال : ان ذلك معجزة لموسى لأن
المعجزة لا تتقدم دعوى النبي - كما سبق - وكذلك ما ظهر من خوارق
العادات لنبينا محمد ﷺ قبل ابتعائه كإزالة الغمامة له ، وشق بطنه ،
وظهور النور الذي كان بين عينى عبد الله أبيه . ثم انتقل إلى أمه

« زهرة » كل ذلك خارق للعادة ، ولم يكن معجزات له ﷺ من حيث لا تتقدم المعجزة الدعوى .

وكذلك لا يصح لقائل أن يقول : أن كل ما ظهر من تلك الخوارق كانت معجزات نبي كل عصر ، إذ من شرط المعجزة أن يتحدى بها النبي . وإذا لم تقترن بخارق للعادة دعوى وتحدي ، علمنا أنها لا تكون معجزة وإذا لم تكن معجزة حين لم تقترن بها الدعوى ، ثبت أنها كرامات للأنبياء ، ففيه الحكم بكون خوارق العادات كرامات الأنبياء وفيه اثبات الكرامات .

على أن عصر مولد رسول الله ﷺ لم يكن فيه نبي ، تكون تلك الخوارق معجزات له . فثبتت الكرامات عقلا ، ووضحت الأخبار المنقولة سمعا .

باب

في اثبات السحر وتمييزه عن المعجزات .

ونذكر فيه اثبات الجن والشیاطين ، والرد على منكره .

قال الإمام أبوالمعالی : « فاما السحر فثابت ، وتحت

نصفه أولا ، ثم ندل عقلا على جوازه ، ونتمسك بموارد السمح على وقوعه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن میمون : الساحر لا ينكر عقلا أن يرقى

في الهواء ويخلق في جو السماء ، لأن ذلك اكوان وحركات ، قد يخلق الله جل وعز القدرة لمن شاء كفره ، فيخلق ذلك اضلالا له واغواء ، ولا يمتنع في العقل أن يفعل الله له جل وعز عند محاولة الساحر سحره ؛ هذه الأفعال . وكل ما دل على جواز الكرامات يدل على جواز السحر .

واعلم : أن السحر منقسم قسمين :

أحدهما : يرجع الى خيال الرائي .

والثاني : يكون حقيقة . فالأول لا ثبوت له الفكر ، والثاني له

ثبوت [فقد] سحر رسول الله ﷺ فكان يخيل اليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله . وقال الله - تعالى - في سحر سحرة فرعون : « يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى » [طه ٦٦] ونظير هذا الخيال : ما يتراءى للرائي من الشراب الذي يحسبه ماء ، فاذا جاءه لم يجده شيئا . والثاني هو التحبيب والتبغيض . وهو الذي يسميه العرب . التودة . قال الله تعالى في هاروت وماروت : « فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء

« وزوجه » [البقرة ١٠٢] لأن المحب يحس الحب ، والمبغض يحس البغض
وكل ما دل على ثبوت الكرامة فهو دال على ثبوت السحر ويتميز السحر
عن الكرامة . لأن الكرامة لا تكون الا لولى . والسحر لا يظهر الا على
يدى كافر أو فاسق كما تتميز المعجزة عن الكرامة باقتران التحدى
بالمعجزة ، وامتناع اقترانه بالكرامة - على ما سبق - وشواهد ثبوت
السحر فى القرآن كثيرة : منها حديث هاروت وماروت (١) ومنها حديث

(١) المفسر فسر « وما أنزل على الملكين ببابل - هاروت وماروت »
بمعنى الذى أنزله الله - بالاثبات - وغير المؤلف فسر بالنفى . أى لم
ينزل الله من شيء عطفًا على « ما كفر سليمان » لأن الله ينفى الكفر ،
وبالتالى ينفى نزول الملكين ، لتعليم السحر . وعليه يكون السحر
لاحقيقة له ولا تأثير . ويكون تفسير الآية هكذا : ١ - ما كفر سليمان .
والكافرون هم علماء اليهود المعبر عنهم بالشياطين لشبههم بهم فى الاضلال
٢ - ما أنزل من شيء كما يزعم اليهود ٣ - الملكان لم يعلما من أحد ،
لأنهما ما نزلوا . ٤ - وحيث لم يعلما ، فهما لم يقولوا : انما نحن فتنة .
أى نفى نزول الملكين . يترتب عليه أنهما لم يعلما لأنهما ما نزلوا .
٥ - وحيث لم ينزلا ولم يعلما ، فهما لم يقولوا لأحد : انما نحن فتنة .
وبالتالى لم يعلما أى شيء يفرق بين المرء وزوجه ، كما يزعم الفسقة من
علماء بنى اسرائيل ٦ - والوهم يضر بصاحبه . وقد يستعمل اليهود
الوهم فى احداث ضرر ما بانسان ما . ويدعون أنهم يستطيعون الضرر .
وقد بين الله تعالى أنهم « ما هم بضارين به من أحد الا باذن الله »
٧ - وقد ألف اليهود كتبًا فى السحر وضمنوها كتاب التلمود . وكانوا
يعلمون السحر لطلاب العلم فبين الله تعالى أنهم « يتعلمون ما يضرهم
ولا ينفعهم » هذا معنى الآية والعلم عند الله تعالى . وهذه أمثلة من
التلمود :

١ - ان أحد مؤسسى ديانة التلمود كان فى امكانه أن يخلق رجلاً
بعد أن يقتل آخر ، وكان يخلق كل ليلة عجلاً ، عمره ثلاث سنوات بمساعدة
حاخام آخر وكانا يأكلان منه معا . [سنهدين ص ٢ ما] =

سحرة فرعون ، ومنها سورة الفلق . وإتفاق المفسرين على أنها نزلت حين سحر لبيد بن أعصم رسول الله ﷺ في مشط ومشاقة تحت رعوافة في بئر ذروان فجاء جبريل وملاك آخر ، فسأل أحدهما الآخر ، فقال : ماتقول في الرجل ؟ فقال : مطبوب . فقال له الأول : من طيبه ؟ فقال لبيد بن أعصم في مشط ومشاقة ، تحت رعوافة في بئر ذروان فأمر النبي ﷺ على بن أبي طالب رضي الله عنه فذهب إلى البئر واستخرج السحر من تحت الراعوافة وكان في تلك المشاقة عقد ، فكانوا كلما حلوا عقدة خف عن رسول الله ﷺ الألم ، فلما انحلت العقد برىء .

وسحرت يهود خيبر عبد الله بن عمر فتكوعت رجلاه وأصابه الندع وكان يشتكى منه .

وسحرت جارية : عائشة رضي الله عنها .

واتفق الفقهاء على وجود السحر ، واختلفوا في حكمه ، وهم أهل الحل والعقد ، وبهم ينعقد الإجماع . ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة . فأما من حكم على الساحر بأنه كافر ، واحتج بقول الله تعالى : « إنما نحن فتنة فلا تكفر » [البقرة ١٠٢] فإنه يقتل كفرا . فإن قيل :

٢ - وكان أحد الحاخامات أيضا يحيل القرع والشمام إلى غزلان ومعيز [سنهدين ص ٧٠]

٣ - وكان الربى « نياى » يحول الماء إلى عقارب . وقد سحر يوما ما ، امرأة وجعلها حمارة وركبها ووصل عليها إلى السوق [سنهدين ٦٧ر٢]

٤ - وكان ابراهيم الخليل - عليه السلام - يتعاطى السحر ويعلمه ، وكان يعلق في عنقه حجرا ثميناً ، يشفى بواسطته جميع الأمراض ، فوصل هذا الحجر لبعض الحاخامات التلموديين ، وكان بقوته هو وباقي رفقائه يقيمون الموتى .

٥ - وحصل أن أحد الحاخامات قطع مرة رأس حية ، ثم لمسها بالحجر المذكور ، فإذا هي حية تسعى . وقد لمس أيضا به جملة أسماك مملحة ، فدبت فيها الروح بقوة السحر .

الكفر انما هو الجهل بالله ، والسحر انما هو عمل من الأعمال ، فكيف يكون عمل من الأعمال كفرا ؟ قلنا : أجرى الله العادة بأن لايفعل هذا مؤمن ، كما أجرى العادة بأن من قتل نبيا فهو كافر . وان كان القتل عملا من الأعمال ، وكما أجرى العادة بأن من سجد للصنم مختارا ، فانه كافر وأما من قال : ان الساحر ليس بكافر لكنه فاسق ، فهؤلاء مختلفون في قتله ، فمنهم من يرى أنه يقتل كما يقتل الزاني المحصن حدا لاكفرا . ومنهم من قال : انه ينظر الى سحره فان قتل به ، فانه يقتل ، وان لم يقتل به فلا يقتل .

ثم ان الكرامة وان لم تظهر على يدى فاسق فانها لاتدل على ان من ظهرت على يديه ولى عند الله ، اذ لو كان الأمر كذلك لأمن صاحبها العواقب . والبارى جل وعز بحكمته طوى العواقب عن البشر ، ليكونوا متصرفين بين الخوف والرجاء ، كما أنه جل وعز طوى ليلة تعين القدر ، وطوى الساعة التى فى يوم الجمعة ، ليجتهد المسلمون فى الطلب .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : بينوا مذهبكم فى الجن والشياطين ؟ قلنا : نحن قائلون بثبوتهم . وقد أنكرهم معظم المعتزلة ، ودل انكارهم اياهم ، على قلة مبالاتهم وركاكة دياناتهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : واعجبا من المعتزلة تؤمن بالملائكة وهى ارواح مطهرة ولا تؤمن بالشياطين (١) وهى ارواح خبيثة .

(١) المعتزلة تعترف بالشياطين . لأن الشيطان قد ورد له ذكر فى القرآن ، وهم لا ينكرونه . والنص على الشيطان محكم غير متشابه ، فقد قال أيوب لله عز وجل : « انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب » وذرية الشيطان تعصى الى الابد . هذا الشيطان الذى عصى عن السجود لآدم =

واختلف في الشيطان ، لم سمى شيطانا ف قيل : انه بعد عن رحمة الله ، يقال شطن الرجل عن بلده اذا بعد عنها ، فوزنه على هذا فيقال ، وقيل : انه مأخوذ من شاط يشيط اذا غضب واحترق ، ووزنه على هذا فعلان . والقول الأول أولى لقول العرب : تشيطن الرجل ، فيثبتون النون في تصريف هذا الفعل . ولو كانت زائدة لانحذفت . والجن واقع على الشياطين لا غير ، ولا ينطلق على الملائكة . يدل ذلك على ذلك : قوله تعالى : « ويوم يحشرهم جميعا . ثم يقول للملائكة : أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ؟ قالوا : سبحانه . أنت ولينا من دونهم . بل كانوا يعبدون الجن » [سبا ٤٠ - ٤١] فلو انطلق الجن على الملائكة لما كان هذا براءة لهم منه عن عبادتهم إياهم ، وأما الجنة فإنه ينطلق على الملائكة وعلى الشياطين . يدل ذلك على انطلاقها على الملائكة : قوله تعالى : « وجعلوا بينه وبين الجنة سبا » [الصافات ١٥٨] . والكفار يقولون : أن الملائكة بنات الله - تعالى الله عن ذلك ، ويدل ذلك على وقوعه على الشياطين : قوله تعالى : « الذي يوسوس في صدور الناس ، من الجنة والناس » [الناس ٥ - ٦] وقوله تعالى : « لأملا ن جهنم من الجنة والناس أجمعين » [السجدة ١٣] وثبوت الشياطين جائز عقلا ، لا استحالة في ذلك .

ثم ان الشرع قد نص عليهم في غير ما آية . منها سورة الناس ، ومنها سورة الجن ، ومنها حديث ابليس مع آدم ، ومنها تسخيرهم لسلامان - على نبينا وعليه السلام - ومن أنكر ذلك أو شيئا منه ، فإنه مكذب بالقرآن غير مصدق للرسول - أعاذنا الله من الخذلان ، وسلك بنا طريق الهدى بمنه لارب غيره -

أما الجن وهم غير الشياطين . فمنهم المؤمن والمسلم ومنهم الكافر - وهم قد أطاعوا أمر الله وسجدوا لآدم . وهم مكلفون بالشرائع التي نزلت على موسى ومحمد عليهما السلام [انظر كتابنا : علم السحر بين المسلمين وأهل الكتاب - نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر]

بَاب

فى الوجه الذى منه تدل المعجزة على صدق الرسول .

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا - أرشدكم الله - أن المعجزة لا تدل على صدق الرسول (١) حسب دلالة الأدلة العقلية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الأدلة تنقسم الى عقلية ووضعية ونازلة منزلة الوضعية . فالعقلية هى التى تطرد دلالتها ولا تنكسر أبدا . كدلالة الاحكام على العلم والتخصيص على الارادة . والأدلة الوضعية هى التى وضعها واضح ، ولو شاء ألا يضعها لأمكن ، كالأمير الذى يضع ضرب الطبل (٢) دلالة على خروجه . وقد يمكن أن يضربه لغير ذلك . والنازلة منزلة الوضعى هى المعجزة ، فإن الله جل وعز لم يقدم إلينا ، ولم يقل لنا : انى اذا خرقت عادة فالمقصد بها الاعلام بصدق الرسول لكنها تنزلت منزلة الوضعى ، من حيث لم تطرد اطراد الأدلة العقلية ، إذ قد تنخرق العادات كرامة لولى ، وقد تنخرق فعلا لله جل وعز كما يكون بين يدى الساعة .

وبذلك على أن الأدلة العقلية لا تتصور غير دالة على مدلولها كدلالة الحدوث على المحدث ، لا يتصور أبدا غير دال عليه . وانقلاب العصى

(١) النبى : ط

(٢) الضرب : ص

حية يجوز ان يقع ابتداء ، من فعل الله جل وعز من غير دعوى نبوة .
فقد تبين كون المعجزة خارجة عن مشابهة دلائل العقول .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : فما وجه دلالتها
اذن » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المثال الذى جرت عادة
الائمة ان يمثلوا به فى وجه دلالة المعجزة على الصدق هو قولهم : ان
ملكا من الملوك لو جمع الملا من رعيته ، وحشروهم الى مجلسه وسكت
ولم يكلمهم ، فانبى رجل من الحاضرين . وقال لهم : ايها الملا
المجتمعون قد حل بكم امر عظيم واطلكم خطب جسيم ، وانا رسول الملك
اليكم مؤتمنه لديكم ، ورقيبه عليكم . وآية صدقى فى دعواى التى هى
بمراى من الملك ومسمع : ان اقترح عليه ان يقوم فى سرير ملكه ويقعد
على خلاف عادته .

ثم يسال ذلك الملك : فيفعل ماقاله .

فيقع العلم اليقين للحاضرين بانه قد صدقه وينزل ذلك الفعل منه
منزلة التصديق بالقول .

قال الإمام أبوالمعالى : « فهذه العمدة فى ضرب المثال .
وها نحن نبني عليه أسئلة ، ونتقصى عنها . ويتدرج تحت ما نظرده
اغراض يعظم خطرها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعترضة دائمة وان نختص
بهذا الدليل ، وان يصرفونا عنه . وذلك أنهم قالوا : نحن لا تجوز ان

يضل الله الخلق ، فيصح معنا هذا الدليل . وأما أنتم معشر أهل
الاثبات مع مصيركم الى أن الله جل وعز قادر على أن يضل الخلق ،
فما الذى يؤمنكم من اظهار المعجزات على أيدي الكذابين قصدا
لاضلالهم . وأما نحن فنعلم بتصديقها له من حيث خصصها بالصادق
دون الكاذب ؟ قلنا : المثال الذى مثلناه يوقع العلم فى نفوس الحاضرين
بتصديق الملك ذلك الرسول ، وان لم يخطر ببال واحد منهم فى - أن
الملك لا يقصد اضلال رعيته ، ولا التسفه بأحلامه ، حتى يرسل اليهم
كاذبا يستفز عقولهم فلو كان لايعلم التصديق الا باشتراط العلم بأن الملك
لايطغى لمن حصل العلم دون استكمال جميع النظر .

ثم ان المجلس يعلمون تصديق الملك ذلك الرجل ، وان كان ظالما
غشوما .

ثم يسأل المعتزلة فيقال لهم : ماوجه دلالة المعجزة عندكم ؟ فان
قالوا : وجهها علمنا بأن الله تعالى لا يضل خلقه . قيل لهم : علمكم هذا
المدعى يقارن المعتاد من الأفعال ، حسب مقارنة الخارق منها للعادة ،
فتجاوزوا أن يقع معتاد علما لنبي . فان قالوا : لا بد من اختصاص المعجزة
بوجه ، لأجله تدل . قلنا : فثبتوه نتكلم عليه . فلا يزالون فى عمه وحيرة ،
او يرجعون الى الحق . فاذا لم يوضحوا وجهها ، سوى ما انتحلوه من
فاسد معتقدهم ، فانا نقول : تظهر المعجزة على يد الكاذب ، وظهورها
على يده محال . لأن تصديق الصادق للكاذب محال ، ليس من جائزات
العقول ، واذا كان محالا كان مقدورا . ووجوب اقتران المعجزة
بالصادق كاقتران الألم بالعلم ، اذ لا يصح أن يقوم ألم بمثل ألم ، الا وهو
عالم به . كذلك لا يصح أن تظهر معجزة على يد كاذب .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : ان ثبت لكم ما ادعيتمو ،
فى المثال الذى فرضتموه . فبم تردون الغائب الى الشاهد ، مع علمكم

بأنه لابد من جامع بينهما ، لأن روم الجمع مع غير جامع ، يجر إلى
الدهر والالحاد ؟ « إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا عند الأئمة نازل منزلة

الضرورة التي لا يستدل عليها ، وإنما يذكر على تقدير ضرب الأمثال .
والمعجزة إنما تدل في حق من يثبت الألوهية وويعتقد بأن بارئته جل وعز
عالم بكل شاهد وغائب ، قادر على كل مقدور .

فإذا تقرر هذا الاعتقاد في نفوس الخلق ، فإن النبي يقول لهم :
قد علمتم أن ابتعاث الرسل غير منكر ، وأنا رسول الله اليكم . وآية
صدقى : أنكم تعلمون أن أحياء الموتى لا يقدر عليه إلا الله . وأنا أسأله
أن يحيى هذا الميت ، فإذا أحياه علمتم أنه قصد أن يعلمكم بصدقى .
فإذا فعل هذا جل جلاله ، وقع على الضرورة لهم العلم الضروري ، القصد
إلى التعريف بصدقه وقرائن الأحوال لا مدخل لها هنا . فإن من غاب
عن ذلك المجلس الذي وقع له المثال ، وذكر له ما وقع منه يقع فإنه
يقع له من العلم بتصديق الملك ذلك الرسول ، ما وقع للحاضرين .

وكذلك لو كان الملك متحجبا عن الناس وقد علموا مكانه وكان
بينهم الستر المسدلة ، فاقترح الرسول بأن يحرك الحجب . وفعل الملك
ذلك ، فاعلم أنه قد صدقه ، فلما جرى التصديق من الملك وهو غير
مشاهد ولا مرئى ، انقطع تشغيب المشغبين ، ووضح وجه دلالة المعجزة
على صدق النبيين - صلوات الله عليهم - ولذلك كان الكفرة بالرسل
انقسموا إلى منكرى الألوهية فلم يصح له مع انكارها العلم بالنبوة . ومنهم
من اعتقد أن النبي ساحر ، وأن الصادر منه تخييل . وأما أن يعلم منهم
عالم أن ذلك الفعل فعل الله على الابتداء ، موافق لدعوى النبي ، ثم
يتشكك في نبوته فذلك ما لم يقع قط . وأما المعتزلة فإنه ينسد عنهم
باب دلالتها على التصديق واثبات قصد إلى ذلك ، لأنهم لم يثبتوا إرادة

قديمة ، وامتنعوا من أن يسموه مزيداً لنفسه . وقد بطل عليهم أن يكون
 مريداً بإرادة حادثة ، توجد في غير محل ، فقد تعذر عليهم اثبات القصد
 الى التصديق ثم أنا نقول أيضاً انتم تصرفون كلام الله الى الحسوى
 والأصوات . فما الذى يدل على أنه إذا خرق العادة ، خلق
 أصواتاً يصدق بها الرسول ؟

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : هل فى المقدور نصب
 دليل على صدق النبى غير المعجزة ؟ قلنا : ذلك (١) غير ممكن » الى
 آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انقسمت أفعال الله جل وعز
 الى المعتاد وغير المعتاد . وكان المعتاد لا يصح أن يكون دليلاً ، لأنه لم
 يختص بالنبى ، بل حقه بالنبى كحقه فى غيره . فلم يبق الا أن يكون
 بالخارق الآتى على وفق الدعوى . وهذه صورة المعجزة .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : ان سلم لكم ما ذكرتموه
 من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول ، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا
 استحالة الخلف ، وامتناع الكذب (٢) على الله تعالى » الى آخر
 قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لا يتوصل اليه بالأدلة
 السمعية لأنها مستندة الى كلام الله وصدقته ، وكيف يثبت الشيء بنفسه ؟

(١) قلنا : ذلك : ط - فأرى ذلك : خ

(٢) الكذب فى حكم الله : ط

وكذلك أيضا لا يحتج عليه بالاجماع ، لأن الاجماع مستند الى السمع ، ولا أيضا يمكن تنزيه الباري جل وعز عن الكذب ، لانتفاء النقائص عنه ، لأن انتفاء النقائص عنه ، ثابتة بالسمع عندنا . وأيضا فان الكذب عندنا لا يقبح لعينه . وأما الرسالة فانها تثبت دون نظر في كون الباري جل وعز صادقا ، لأن المرسل وان كان يعبر عن ارساله بعبارة خبر فكأنه أمر .

ثم ان الباري جل وعز لم يخبر عن شيء قات ومضى ، وانما أخبر عن أمر هو في الحال . ونظير هذا : قول الرجل للرجل : قد وكلتك على أمرى ، فان هذا التوكيل ناجز ، يستوفى فيه الصادق والكاذب ، لأنه في تقدير الأمر ، اذ المعنى انتدب لشأنى وأصلح أمرى . ألا ترى أن الملك وان كان يعلم منه الكذب ، فان أهل [مدينته] يعلمون تصديقه له من غير شك ولا تريب . كذلك تثبت الرسالة قطعا بلا ريب ولا شك . فهو موقف لا يتوقف ثبوته على نفي الكذب ، وأما اخبار النبى ﷺ عن أحكام الشرائع ، فلا بد في اثبات صدق الله جل وعز اذ لو لم يكن تصديقه لنبيه صادقا ، لما ثبت صدق النبى . وليس كون ما يخبر به النبى عن الله من الأحكام ، ككون ارساله . اذ ارساله يرجع الى الأمر الذى لا يتصور كونه صدق ولا كذبا .

قال الإمام أبو المعالى : « وقد عول الأستاذ « أبو اسحق »

في كتابه المترجم بـ « الجامع » على فصل وحث على التمسك به . فقال : الأحكام لا ترجع عندنا الى صفات الأحكام » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « الأستاذ » رأى أن الأمر

الجازم انما يعرف انجزامه وانجتماعه لتوجه الوعد على فعله والوعيد على

تركه . والوعد والوعيد : اخبار ، فلو لم يصدقا لم يقع بهما الثقة ، ولا تقرر ايجاب ولا حصر ، ويؤدى ذلك الى أن لا يكون البارى جل وعز . أمرا ناهيا ، وقد قامت الأدلة على كونه الها قادرا علما . ولا تعقل الالهية لمن لا يتصور منه الأمر والنهى ، وهذا الكلام فيه نظر من وجهين : أحدهما : أن الوجوب لا ينضبط بالوعد على الثواب عليه ، ولا بالوعد على تركه ، إذ قد يغفر الله جل وعز لتارك الأمر ، فلو لم يعقل الأمر الا بالوعد والوعيد ، لقل : أن من عفى الله عنه ولم يؤاخذ بما تركه من الواجبات ، فانه غير مأمور . وهذا ما لاسبيل اليه ، وكذلك قول « الأستاذ » أن الالهية لاتعقل لمن لا يأمر وينهى ، وهذا قول بايجاب التكليف وليس ذلك من مذهب أهل السنة .

قال الإمام أبوالمعالى : « والذي عليه التعويل فى

غرض (١) الفصل أن نقول : قد اوضحنا الطرق الموصلة الى كون البارى تعالى علما مريدا . وقد قدمنا ما فيه مقنع فى اثبات كلام النفس ، والعالم بالشىء المرید له لا يمتنع أن يقوم به اخبار عن المعنى (٢) المراد « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاذا لزم أن يكون جل

وعلا عالم ، ولم يمتنع أن يكون مخبرا عن معلومه ذلك ، لزم أن يتصف بالاخبار الصادق أو الاخبار الثابت ، فان اتصف بكونه مخبرا خبرا صادقا فهو المراد ، وان اتصف بضد ذلك ، استحال أن يقدر ذهولا أو غفلة ، لانا قد صورناه علما ، والذهول كما يضاد الخبر ، كذلك يضاد العلم والارادة . وان كان ضد للخبر الصادق خبرا ، فهو خلف وكذب

(١) هذا : بخ (٢) من المعلوم : ط

واقع على خلاف المخبر عنه ، فيجب الحكم بقدمه ، اذ الباري جل وعز ليس محلا للحوادث ، واذا كان قديما استحال عدمه ، ثم يفضى ذلك الى استحالة اخبار الله جل وعز عما علمه ، على حسب تعلق العلم به . وذلك باطل ان يستحيل ان يتصف العالم بالشئ ، بصفة تستحيل معها كلام نفسه ، المتعلق بمعلومه ، حتى يقال : يستحيل مع العلم به اخبار النفس عنه ، واذا امتنع هذا شاهدا ، فيلزم طرده غائبا .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل كيف ادعيتكم البديهة في

فرع أصله متنازع فيه . فان معظم المتكلمين صاروا الى انكار كلام النفس ؟ قلنا : الذى يدعى اهل الحق ان كلام النفس لا ينكر ، وانما التنازع فى ان ما ادعيناه هل هو كلام ام هل هو اعتقاد او علم . فاما هواجس النفس وخواطرها ، فالاتصاف بها معلوم لا ينكر » (١) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم فيما مضى : ان المعتزلة

لما أثبت عليهم كلام النفس بان الامر يجد فى نفسه اقتضاء طاعة المأمور منه بفعل المأمور به ، لم ينكروا وجود ذلك ، لكنهم صرفوه الى الارادة . اما الى ارادة المأمور واما الى ارادة وضع الصيغة الدالة على الامر ، فدل ذلك على أن وجود الخاطر متفق عليه . لكننا نحن صرفناه الى الكلام ، وصرفوه هم الى غير ذلك .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : ليس يمتنع مع

تقدير كلام النفس ان يعلم العالم كون « زيد » فى الدار ، ويدير فى

(١) لا يجحد : ط

خلد نفسه مع ذلك أنه ليس في الدار ، قلنا ، : هذا تخييل ووهيم ، فإن ذلك الكلام (١) اخبار عن تقدير اخبار ، وليس بخبر ناجز مثبت . والذي يحقق ذلك : أن العالم بالشئ مع الاخبار عنه على حب العلم به ، بتأقظا يدير في نفسه ما صورة السائل . وحديث النفس على حكم الصدق مستدام « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تصوير الاخبار عن الشئ على خلاف ماهو به ، مع حصول العلم به ليس مضادا للخبر الناجز الثابت ، لأنه يوجد معه ، ولو كان مضادا له لم يجتمع معه . وكذلك العالم بالشئ على ماهو به بصورة أنه يعتقد على خلاف ماهو به . ثم ذلك الاعتقاد المصور ليس بضد للعلم المتعلق به على ماهو به . اذ لو كان ضده لما وجد معه ولا انتفى به العلم الحق . فلما لم ينتف به ، علم أنه ليس بضد له فقد تبين بهذا كله : أن الباري تعالى متصف بالكلام المتعلق بالمعلوم على ماهو به ، وذلك هو الصدق .

فصل

في اثبات نبوة نبينا محمد

قال الإمام أبو المعالي : « قد قدمنا ما يتعلق باثبات اصل النبوات على الجملة وغرضنا الآن الاعتناء باثبات نبوة نبينا محمد ﷺ . وقد انكر نبوته طائفتان تمسكت احدهما بالمصير الى منع النسخ ، وتمسكت الاخرى بالمماراة في آياته ومعجزاته . وذهبت طائفة من اليهود

(١) الكلام الدائر اخبار ، وليس بخبر ... الخ : ط

يسمون « العيسوية » (١) الى اثبات نبوة محمد ﷺ ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب ، دون ماعداهم .

فاما من انكر النسخ واليه صار معظم اليهود ، فمقصودنا في ابطال ما انتحلوه لايتبين الا بذكر حقيقة النسخ «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مذهب « الإمام » في هذا

الكتاب وفي اكثر كتبه : ان النسخ هو الخطاب الدال على انقطاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه ، لولاه لاستمر الحكم المنسوخ . فقد تبين من هذا : ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ، والمعتزلة لا يصيرون الى ان النسخ رفع حكم ثابت ، وانما هو تبين مدة الشريعة أو مدة العبادة ، فانما النسخ عندهم تخصيص الزمان ، فاذا توجه اليهم شرع مطلق فالظاهر (٢) تأبده ، فاذا نسخ استبان بذلك أن اللفظ الأول لم يرد به الا تلك المدة المعينة . وهذا القول عند الامام نفى للنسخ وانكار لأصله .

قال الإمام أبو المعالي : « فنقول للمعتزلة : من أصلكم

أن تأخير البيان عن مورد الخطاب الى وقت الحاجة غير سائغ ، فلو كان النسخ تبيناً له ، لما استأخر عن اللفظ الوارد أولاً ، كما لا يستأخر التخصيص عندهم عن اللفظة العامة ، لو جردت عن مخصصها «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وللمعتزلة أن ينفصلوا عن

ذلك بأن يقولوا : الذين خوطبوا بالشريعة الأولى ، لم يكونوا متعبدين

(١) فرقة تنسب الى أبي عيسى ، اسحاق بن يعقوب الأصفهاني ، أو الأصبهاني . وظهر أبو عيسى ، أيام المنصور العباسي ، وتبعه يهود كثيرون .

(٢) تقرأ : فالظاهر

بالشريعة الثابتة ، حتى يتبين لهم ، فلما لم يتعبدوا بها استأخر التغيير عنها الى من تعبد بها .

وأما من قال بذلك منا ، فانا نعرض عليهم بجواز نسخ العبادة قبل مضي وقت يسعها ، ويستحيل مع المصير الى ذلك ، القول بأن النسخ تبين انقطاع وقت العبادة ، اذ يستحيل أن يقدر للعبادة وقت لايسعها .

والذى ينفصل به هؤلاء أن يقولوا : أن الناسخ هو مبين أن تلك العبادة رفع التعبد عنها بها . واعلم : أن الأرجح فى هذا قول من يقول من أئمتنا : أن النسخ تبين مدة العبادة ، لأن البارى تعالى عالم بكل معلوم ، فاذا شرع شريعة فقد علم مدتها ، فلا يجوز أن يقال : انه شرعها على التأييد (١) ، لأن هذا يؤول الى أن الله جل وعز لا يعلم



(١) أصل النزاع بين المعتزلة وبين بعض أهل السنة هو أن النسخ عند المعتزلة يرجع الى تخصيص الزمان ، أى أن المكلفين اذا خوطبوا بشريعة موسى عليه السلام مثلا ، فانهم يعلمون من الخطاب أنها أبدية ، فاذا نسخت يعلمون أن المراد بالخطاب كان للأوقات الماضية . ويقولون ان النسخ لا يرفع حكما ثابتا ، وانما يبين انتهاء مدة شريعة ، وهذا منهم غير واضح المعنى ، فان انتهاء مدة الشريعة معناه رفع الحكم الذى كان ثابتا . فلحم الجمل فى شريعة موسى كان حكما ثابتا ، بالتحريم ، ولما انتهت المدة التى عينها الله لشريعة موسى ، انتهى الحكم الثابت بالتحريم ، وحل الحكم الثابت بالحل الى يوم القيامة .

وشريعة موسى نفسها ، وضحت للمخاطب بها أنها شريعة الى مدة . ففيها أن موسى عليه السلام قال لبنى اسرائيل وللأمم فى شخصهم : ان الله تعالى سيرسل نبيا مثلى يقيم لكم أمر الدين ، فاسمعوا له اذا جاء وأطيعوا . ومعنى قوله : ان المخاطب بشريعته مخاطب الى مجيء هذا النبى الناسخ لشريعته . ففى الأصحاح الثامن عشر من سفر =

المعلومات على حقائقها ، وأما نحن فإذا توجه اليها حكم بأمر ، فأنه نعتقد مؤيدا بحكم الظاهر ، فإذا نسخ تبين لنا : أن ذلك الاعتقاد لم يكن علما .

قال الإمام أبوالمعالى : « فإذا استبان ذلك رددنا على اليهود المنكرين للنسخ ، وقلنا : ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ووجوه الاستحالة مضبوطة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المستحيلات قد تستحيل لاعتبار ما ، دون زائد عليها ، كاجتماع الضدين . وقد تعتبر فى الاستحالة عدم شرط ، كعلمنا بأن الميت لا يكون عالما لما غُدم الحياة هى شرط فى ثبوت العلم . فنقول لليهود : النسخ ليس حكمه فى الاستحالة كحكم اجتماع الضدين . إذ لو كان كذلك ، لكان علما ضروريا . والعلوم الضرورية اتفق العقلاء فى ادراكها . ونحن قد خالفناكم . فدل ذلك على أنه ليس معلوما ضروريا ، ولا يصح أن يقال : الله استحالة المحال على البارئ جل وعز ، إذ ليس فى وجود النسخ ما يغير صفة من صفات الالهية فإن الحكم ليس صفة للفعل - كما سبق - وليس فى تقديره أيضا ما يفضى الى تغيير العلم والارادة . ولا يزال هم السبر مطردا ، حتى يتبين أن النسخ لا يستحيل ، لا من جهة نفسه ولا من جهة غيره .

التثنية : « يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلى . له تسمعون ، حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا أعود اسمع صوت الرب الهى ، ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ماتكموا . اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك وأجعل كلامى فى فمه ، فيكلمهم بكل ما أوصيت به ... الخ » [تث ١٨ : ١٥ - ٢٢]

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا بم تنكرون على من

يزعم أنه يستحيل ، لافضائه الى اتصاف الله - تعالى - بالبداء ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البداء عبارة عن استفيد

علما لم يكن عنده ، أو من أراد مرادا ثم ندم عليه . وهذان لا يجوزان على الله - جل وعز - فان الله - جل وعز - عالم بعلم متعلق بالمعلومات التى لا تتناهى ، وأما الأمر فلا ارتباط له بالارادة - على أصولنا كما سبق بيانه - فقد بطل ادعاء البداء بطلانا بيانا .

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد تمسك نفاة النسخ بتخيل

لايقوم بالانفصال عنه الا متبحر فى هذا الشأن ، وذلك أنهم قالوا : ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه واجبا . فلو حظره وأخبر عن كونه محظورا ، لانقلب الخبر الاول خلفا واقعا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أنه لا معنى للواجب

الا ورود الأمر بوجوبه ، ولا معنى للحظر الا ورود النهى عن فعله . والبارى جل وعز اذا أوجب ، فقد أخبر أنه مأمور به ، واذا حظر ، فالحظر عن كونه منهيّا عنه . وهذا لاتناقض فيه ولاخلف ، لأن كلا الخبرين صادق ، وانما كان يلزم ذلك ، لو كان الوجوب صفة للواجب والمحظور صفة . حينئذ كان يقع الخلف . وأما ونحن نعتقد أنه لا معنى للواجب الا توجه الأمر ، ولا معنى للمحظور الا توجه النهى ، فلا نبالى بهذا السؤال . واذا ثبت بهذا كله جواز النسخ عقلا ، فقد ورد به السمع

(١) من ط

والشرع . قال الله تعالى في عيسى - على نبينا وعليه السلام : « ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم » (١) [آل عمران ٥٠]

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد نيفت شريعة من اليهود ، تلقنوا من « ابن الراوندى » (٢) سؤالا واستزلوا به الطغام والعوام

(١) المفسر استشهد بهذه الآية على أن عيسى عليه السلام قد نسخ شريعة موسى ، لأنه أحل ما كان محرما والحل نسخ للتحريم . وقد أخطأ خطأ بيينا في فهمه أن عيسى نسخ شريعة موسى . ذلك لأن القرآن صرح بأن عيسى مصدق لما بين يديه من التوراة ، والتصديق معناه الموافقة . وقد نفى الله عنه الهيمنة على التوراة ، أى لايقدر أن يغير من أحكامها حكما . وقوله : « مصدقا لما بين يدي من التوراة » قول محكم . وقوله : « ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم » قول متشابه ، يحتمل أنه أحل ما حرمة العلماء على الناس من تلقاء أنفسهم مثل تحريمهم الأكل بأيد غير مغسولة ، ويحتمل أنه نسخ التوراة . والاحتمال الأول هو المراد ، لاتفاقه مع المحكم . هذا عن القرآن . وأما في الانجيل فقد ورد على لسان عيسى نفسه : « لاتظنوا أنى جئت لانقض الناموس » [مت ٥ : ١٧] وورد عنه أنه أوصى تلاميذه وأوصى اليهود بالسمع من كلام علماء بنى اسرائيل . ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وهم يعلمون على وفق التوراة . ولو كانت له شريعة مبينة لشريعة موسى ما كان يوصى بالسمع من علماء بنى اسرائيل يقول متى : « حينئذ خاطب يسوع الجموع وتلاميذه قائلا : على كرسى موسى جلس الكتبة والفريسيون ، فكل ماقالوا لكم أن تحفظوه فاحفظوه وافعلوه . ولكن حسب أعمالهم لاتعملوا ، لانهم يقولون ولا يفعلون » [مت ٢٣ : ١ - ٣]

وقال الامام الألوسى البغداى في تفسيره : « وذهب بعضهم الى أن الانجيل لم يخص أحكاما ، ولا حوى حلالا وحراما . ولكنه رموز وأمثال ومواعظ وزواجر ، وما سوى ذلك من الشرائع والأحكام ، فمحالة على التوراة ، والى أن عيسى - عليه السلام - لم ينسخ شيئا مما فى التوراة ... الخ »

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق . ولد قريبا بين عام ٢٠٥ وعام ٢١٥ هـ ومات ٢٩٨ هـ أو ٣٠١ هـ

من اتباعهم • وقالوا : النسخ جائز عند المسلمين ولكنهم قالوا بتأبيد
شرعهم الى تصرف عمر الدنيا ، فاذا سئلوا الدليل على ذلك ، رجعوا الى
اخبار نبيهم اياهم بتأبيد شريعته • ونحن نقول : قد اخبرنا موسى
بتأبيد شريعته « الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا ان الانبياء صادقون

فيما يخبرونه عن الله ، لان معجزاتهم تدل على تصديق الله لهم •
والصادق لا يصدق الا صادقا ، فلو كان ما ادعوه على موسى صدقا ، لما
ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ، فلما ظهرت على يديه وظهرت
على يد نبينا محمد ﷺ تبين كذب اليهود في دعوى تأبيد شرعهم • وان
راموا القدح في معجزات عيسى ومحمد عليهما السلام ، تطرق ذلك الى
القدح في معجزة موسى •

ثم يقال لهم : لو صح ما علمتموه ونقلتموه ، لكان اليهود والمعاصرون
يرسلون الله ﷻ أولى باظهار ذلك فيه ، حين كان يدعوهم الى الاسلام ،
وكانوا لا يبالون جهدا في رد نبوة محمد ﷺ وتغيير نعتة في التوراة ،
وتحريف الكلام في الثناء عليه • ولو كان فيها نص لا يقبل التأويل
لاظهروه واجتجوا به • وقد كان « عبد الله بن سلام » من اجفطهم (١)
بالتوراة ، واعلمهم بها ، فلو كان فيها نص لتأبيد شريعة موسى ، لما
ترك دينهم ولا كذب نبيهم في معجزات نبينا عليه السلام (٢)

(١) لا أحد كان يحفظ التوراة •

(٢) اعلم : ان لفظ « الأبد » في التوراة ، ليس افتراء على موسى
عليه السلام فان في التوراة « فيحفظ بنو اسرائيل السبت ، ليصنعوا
السبت في اجيالهم عهدا ابديا • هو بينى وبين بنى اسرائيل علامة الى
الأبد » [خروج ٣١ : ١٦ - ١٧] - « السرائر للرب الهنا ، والمعلنات
لنا ، ولنبيننا الى الأبد ، لنعمل بجميع كلمات هذه الشريعة » [تث ٢٩ :
٢٩] لكن لفظ « الأبد » ليس الى يوم القيامة ، بل الى اليوم الذي يأتى

والأولى بنا تصدير هذا الفصل حين يتعلق بالقوانين ، وتحقيق كونه
معجزة .

ومقاصدنا نبينها في معرض أجوبة عن أسئلة .

فان قال قائل : ما دليلكم على ان نبيكم أظهر القرآن ، وما يؤمنكم
أن يكون ذلك مختلفا بعده ؟ وهذا سؤال واه ضعيف . لأنه ردا لما علم
ضرورة ، فانه تواتر الينا ونقل نقلا استوتب طرفاه ووسائطه أن النبي
ﷺ هو الذي تحدى بالقرآن ، العرب اللد الفصحاء ، وأنه لم يزل يدرسه
أصحابه ، ويعلمه لمن آمن به . وكل ما ثبت تواترا ، علم ضرورة ،
وعلمنا بذلك . كعلمنا بالبلاد النائية ، بالأنخبار المتواترة ، وكعلمنا بالدول
المنقوضة والوقائع النازلة .

= فيه النبي المماثل لموسى لينسخ شريعته . فان في التوراة : أن بنى اسرائيل
قالوا لموسى : اذا أراد الله أن يكلمنا فليكلمنا بواسطتك . ورد الله عليه
بقوله في المستقبل سوف أرسل اليهم نبيا واجعل كلامى فى فمه ، وله
يسمعون ويطيعون فى كل ما يأمرهم ، فاذن لفظ الأبد محدد بمدة ،
وهى المدة التى تنسخ فيها شريعة موسى على يد النبي المنتظر . ولو كانت
شريعة موسى لاتنسخ ، فلماذا ينبى موسى على مجيء نبي من بعده ؟
وعندهم أن لفظ « الأبد » فى قصة العبد المؤبد يدل على أن الأبد محدد
بمدة . ففى سفر الخروج : « اذا اشتريت عبدا عبرانيا ، فست سنين
يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا . ان دخل وحده ، فوجهه يخرج .
ان كان بعل امرأة تخرج امراته معه ، ان أعطاه سيده امرأة . وولدت له
بنين أو بنات ، فالمرأة وأولادها يكونون لسيده وهو يخرج وحده .
ولكن ان قال العبد : أحب سيدى وامراتى وأولادى ، لا اخرج حرا ،
يقدمه سيده الى الله ويقربه الى الباب أو الى القائمة ويثقب سيده أذنه
بالمثقب ، فيخدمه الى الأبد » [خر ٢١ : ٢ - ٦] وقوله « الى الأبد »
أى الى سنة اليوبيل وليس الى يوم القيامة أو الى الموت . ففى سفر
الاويين : « فى سنة اليوبيل هذه ترجعون كل الى ملكه » [لاويين ٢٥ :

فان سألوا عن تحديه به وتغجيذه الأمم بالدعاء الى معارضته ،
أسندنا ذلك أيضا الى العلم الضروري بالمعلوم بالتواتر ، فكما علمنا أنه
كان يدرسه ويأخذ به أصحابه ، كذلك علمنا أيضا أنه تحدى به .

وان سألوا عن عدم معارضته وقالوا : انه عورض وخفى عنكم ،
قلنا : لو عورض لكان ذلك قامحا في النبوة . . . وذلك كله إنما حصل
بتحديه . ولو كان كذلك لنقل اليها - على ماسياتي بيانه -

وقد نص القرآن العزيز على التحدى .

منه قوله تعالى : (قل : لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا
بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله . ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً)
[الاسراء ٨٨] والقرآن وجميع آياته وحروفه ، منقول اليها نقلا متواترا
على تكرر العصور ، وتعاقب الدهور .

ثم لا يتطرق اليها التشكك في آية من آي القرآن اذ لو تطرق اليها
التشكك في آية منه ، لآتجه ذلك في سائرته .

فان قيل : ما الذي يؤمنكم أن القرآن عورض ، ثم كتم ما عورض
به ؟ قلنا : هذا محال ، اذ لو كان ذلك لظهر الأمر واشتهر ، والخطب
العظيم لا يخفى في مستقر العادة .

فقد أجرى الله العادة بأن أمرا عظيما اذا طرأ فان الهمم تتوقف على
نقله . ولذلك نحكم بأن رجلا لو اخبرنا بأن الوالى قتل في صلاة يوم
الجمعة ، وانفض الناس وحدث به ذلك الواحد ، فنعلم أنه كاذب ، لأنه
خطب كبير ينقل مثله الكافة من الناس . فانفراده به وحده ، دال على
أنه كاذب ، لأنه خطب كبير في قوله .

وادعاء المعارضة كادعاء قيام خليفة بعد استئثار الله رسوله . أقام
أمر المسلمين قبل أبى بكر رضى الله عنه .

ثم ان الكفرة من لدن رسول الله ﷺ ياذلون مجهودهم بان ينكروا الدين بأقصى الامكان ، فلو كانت المعارضة ممكنة ، لاحتالوا فيها على كرور الدهور ، وطول العصور .

ثم ان صدر هذا السؤال على مثبتى النبوات ، انعكس ذلك عليهم فى معجزات انبيائهم . فيقال لليهود : مايؤمنكم ان موسى عليه السلام عورضت آياته ، ثم تواضعت بنو اسرائيل على طمس الخبر ، عما يجرى من معارضته ؟ وهذا كله معلوم بطلانه بالضرورة ، لان الامور العجيبة ، والوقائع الغريبة ، تتعنى النفوس الى نقلها ، وتتوقف الهمم على التحدث بها ، والعرب فى زمن رسول الله ﷺ كانوا أشد الناس شكيمة ، واقواهم بأسا فى رد نبوته ، وابطال دعوته ، حتى كانوا يسمونه شاعرا وساحرا ومجنونا . وكانوا يثقبون نار الحرب له ، ويجمون وطيس التهيجا ، لقتاله . وكان أيسر من ذلك كله ان يعارضوا القرآن ، ولو عارضوه لشاع الخبر وفشا الحديث . كما أجرى الله جل وعز العادة بفشو ما ظهر موقعه فى النفوس ، وشياع ما جل مكانه فى القلوب .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل بسم تتكرون على من يزعم ان العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز ، وانما انحجرت عنه ، لقلة الاكتراث . قلنا : هذا ركيك من القول » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم من عادات العرب انها كانت تهاجى من هاجاها ، ولو بشعر سخيى المعنى ، هازل اللفاظ ، وتتشمر لذلك كما تشمر لمهاجاة فحول الشعراء . والقرآن العزيز كانوا يعظمونه ويعلمون مكانه من الجزالة والفصاحة . سموه تارة شعرا ، اذ كان الشعر احسن ما يحاولون ، وأبدع ما به يتكلمون .

ثم ارتفع عنهم عن مرتبة الشعر فسموه سحرا ، اذ السحر أعرب
مخايونجدا ، وأعجب ما يوقف عليه . وهو ضلوات الله عليه - يسألهم
المعارضة ، ويدعوهم الى المساجلة ، ويعرفهم هو وأصحابه بان المعارضة
لوجوديت ، نسلم الأمر اليهم ، ولم يحاربوا ولا قوتلوا ، فيأبون
الا القتال . على ما فيه من ذهاب الأنفس واستلاب الأموال ، وتملك
كرائم النساء . ولا محالة ان المعارضة لو كانت مما يقدر عليها ،
لكانت أسهل عليهم من خوض الحروب والتعرض لوقوع المنايا . فهذا
أمر تشهد به العقول ، ويؤكد به العلم العادات .



قال الإمام أبو المالحى : « فان قيل :- أوضحوا وجه الإعجاز
فى القرآن ، ثم بينوا القدر المعجز منه . قلنا : المرضى عندنا : ان القرآن
معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القرآن الكريم لم يأت على
طريق كلام العرب ، فلم يتقيد بوزن كاشعارها ، ولا جاء فى قانون خطبها
بل له قانون ما ، مع اقترانه بالفصاحة والجزالة .

ثم ذلك الأسلوب الذى يوجد فى القرآن ان رآه رائم أو ذهب الى
معارضة ذاهب ، جاء بالنبوة السوداء ، والفضيحة الشنعاء . كما يحكى
عن اختلافات « مسيلمة » - لعنه الله - فى قوله : « الفيل . والفيل له
ذنب رثيل ، وخرطوم طويل » وكقوله : « يا ضفدع نقى كما تنقين ،
لا الماء تكدرين ولا الشراب تمنعين » .

ولما سمع الصديق الأكبر « أبو بكر » - رضى الله عنه - هذا . قال :
« هذا كلام لم يصدر عن آل » والآل الله جل وعز .

والقرآن العزيز جمع فصاحة كلام العرب ، وجاء على أسلوب من رام معارضته كبه الله لوجهه وتله لخطبته .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : فما وجه البلاغة في القرآن ؟ وما وجه خروج نظمه عن ضروب الكلام ؟ قلنا : أما وجه البلاغة فببينة لاختفاء بها . والبلاغة : التعبير عن معنى سديد ، بلفظ شريف ذلق رائق منبئ عن المقصود » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القرآن العزيز قد جمعت فنونا من البلاغة . ففتنها ما اوقع فيه من الایجاز والذلالة على المعاني الكثيرة بالالفاظ القليلة . ألا ترى الى قوله تعالى مخبرا عن من مضى ، « من حق عليهم الهلاك وتصويرهم في منازل بهم » فكقوله تعالى : « فممنهم من أرسلنا عليه غاصبا » وممنهم من أخذته الصيحة ، وممنهم من خسفنا به الأرض ، وممنهم من أغرقنا » [العنكبوت ٤٠] فهذه أنواع كثيرة من العذاب ، وقع التعبير عنها بشطر آية .

وكذلك قوله جل وعز في أمر السفينة : « وقال : اركبوا فيها ، بسم الله مجراها ومرساها ، ان ربي لغفور رحيم . . . وقيل : يا أرض ابلعي ماءك ، وباسماء ألقعي . وغيض الماء ، وقضى الأمر ، واستوت على الجودي . وقيل : بعدا للقوم الظالمين » [هود ٤١ - ٤٤] فهذه الآيات جمع الله فيها معاني كثيرة ، منها أمر الله جل وعز لهم بالركوب فيها ، ومنها غوور الماء وغيضه وانقشاع السحاب وهلاك المهلكين وإيعادهم بما سينزل بهم .

كذلك قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » [آل عمران ١٨٥] فهذا لفظ وجيز يتضمن الزهد في الدنيا لانقراضها عند الميت بالموت ،

والتأهب للآخرة . لأن الموت أول حال من أحوال الآخرة . وهذا اللفظ
الوجيز قد انطوى على ذلك كله .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن أقسام الكلام البليغ : قصص
القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل . ومعظم البلاغاء يعلوا كلامهم
ما شيبوا ، فاذا لابسوا حكايات الأحوال » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا النوع من البلاغة كثير
في القرآن العزيز ، ولو لم يكن في ذلك الا سورة يوسف ، فانها تضمنت
انتقالات يوسف - على نبينا وعليه السلام - من محبة أبيه فيه الى
حسد أخوته له ، الى استدعاء يعقوب الى أن يسمح لهم به ، حتى يخرجوا
معه الى موضع يرتعى فيه ويلعب ، الى ائتمارهم في أمره . هل يقتلونه
أم يستحيونه ، الى القائه اياه في الجب ، الى أخذ السيارة له ، الى
اشترائه العزيز اياه ، الى شغف امرأة « العزيز » به ، الى مراودتها اياه
عن نفسه ، والى لوم النسوة اياها على حبه قبل أن يرينه ، الى تقطيعهن
أيديهن صباية به ، واقامة عذرهن لها ، الى كذبها عليه ، والى شهادة من شهد
بصحة دعواه وكذبه دعواها ، الى سجنه والى تفسير رؤيا الفتيتين ، والى
سؤال أحدهما أن يذكره عند مالكة والى نسيانه ذلك وادكاره بعد أمة ،
والى افتقار الملك الى تفسير رؤياه ، والى تفسير يوسف لها ، والى براءته
عند الملك والى تقدمه الى خزائن الطعام ، والى مجيء أخوته ممترين
من عنده ، والى معرفته لهم وانكارهم اياه ، والى رد بضاعتهم اليهم ،
والى عودتهم اليه مع أخيه ، والى وضع صواع الملك عنه أخيه ،
والى وجدانه عنده والى أخذه اياه على ما كان دين الملك عليه ، والى
اشتداد غم يعقوب - على نبينا وعليه السلام - عليه ، وتذكره به حزن .

يوسف ، وإلى قوله - وقد اشتد حزنه عليهما : « عسى الله أن ياتينى بهم جميعا » لأن الأزيمة إذا شتدت انفرجت .

وإلى كشفه أمره إلى أخوته وإلى إرساله بقميصه إلى يعقوب ، وإلى رد الله بصره عليه ، وإلى ذكره منة الله عليه بإخراجه من السجن ، ومجيء أبيه وأخوته من البدو ، وبحسن تأديبه مع أخوته في أنه ذكر السجن ولم يذكر الحب ، إذ كان الحب من فعل أخوته ، فكروا أن يؤنبهم عن ذلك . ثم ما كان من رفع أبيه على العرش ، والسجود الذي وقع تصديقا لرؤياه الأولى ، ثم شكره الله تعالى على ما آتاه من الملك ، وعلمه من تأويل الأحاديث .

وكل ذلك في أجزل لفظ ، وأحسن سياق ، وأبدع نظم ، ترتبط آياتها بعضها ببعض ، وتتناسق تناسقا يروقك انتظامه ، ويعجبك اتساقه .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومن اصدق الآيات على بلاغة القرآن : اعتراف العرب قاطبة بها صريحا وضمنا ، فإن منهم من اعترف وأفصح ، ومنهم من صمت وسكت . ولو كان في القرآن ما يجانب الجزالة ، لكان أحق الناس بالتعرض لنسبته بالركالة : أهل الكلام (١) واللسان »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم من عادة الكفار في زمان

رسول الله ﷺ أنهم كانوا يجهدون في تكذيبه ، ويحرصون على رد رسالته ، ويريدون الطعن في دعواه ، ألا ترى أن الله جل وعز لما قال : « انكم وما تعبدون من دون الله ، حصب جهنم ، انتم لها واردون » [الأنبياء

(١) الكلام : ط

٩٨ [قال ابن الزبيرى : لأخصمن اليوم محمدا ، فان عيسى عبد وقد عبدت الملائكة . وغير ذلك ، فانزل الله تعالى : « ان الذين سبقوا لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون »

وهذا قصور من « ابن الزبيرى » لأن هذا الخطاب توجه الى المعاصرين فى ذلك الوقت ، فلم يدخل فيه من تقدمه ، ولا كان ذلك جدلا ولا خصاما منه بلحمد عليه السلام (١) .

فاذا كانت عاداتهم أن يقضدوا الى الغلبة بحق أو باطل ، فلو أنهم يجدون فى القرآن العزيز ما ينحط عن البلاغة لاسرعوا الى التوقيف عليه ، والتبيين له .



قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل هل فى القرآن وجه من الاعجاز سوى النظم والبلاغة قلنا : اجل فيه وجهان معجزان » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاخبار عن الغيوب وجه

من وجوه الاعجاز . وغيوب القرآن تنقسم قسمين :

أحدهما : ما سبق وجوده ولم يصح حصول العلم به ، الا بدراسة ووقوف على كتب ، تضمنت صفاتها . وقد جاء فى القرآن من ذلك كثير

(١) الرد على « ابن الزبيرى » هكذا : ان « ما » فى « وماتعبدون » للعاقل . والمراد بالعاقل : الذى يجبر الناس على عبادته ، أو يسر بعبادة الناس له ويفرح . وعيسى لم يجبر الناس على عبادته ، ولم يأمر ولم يسر ولم يفرح ، فخرج من جملة المعبودين . وكذلك الحال والشأن فى الملائكة . أما الأصنام فهى غير عاقله ، واذا دخلت جهنم لاتعس بالعذاب . فالمراد : الأشخاص العقلاء الذين يعبدون برضاهم ،

كقصة آدم ونوح وإبراهيم وشعيب وصالح وثمود وموسى وعيسى ، وكثير من الأنبياء . وهلاك من أهلك الله من المكذبين لهم .

وكان رسول الله ﷺ أميا لم يخط كتابا ولا حاول تاريخا ولا وقف على علم من علوم الأولين ، ولم يكن ضاربا في الأرض ولا مسافرا في البلاد ، فلما أخبر بها وهي مغيبات عن العرب ، كان ذلك من وجوه اعجازها (١) . ومنها : غيوب أخبر أنها ستقع ، ف وقعت . كقوله تعالى : « لتدخلن المسجد الحرام » [الفتح ٤٧] وكقوله تعالى : « وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها » [الفتح ٢٠] وكقوله تعالى : « ألم غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من يعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين » [الروم ٢] وهذه غيوب كثيرة أخبر بها القرآن العزيز قبل وقوعها ، ولما نزلت سورة الفتح على رسول الله ﷺ قرأها عمر رضي الله عنه وسأله : ما هذا الفتح ؟ فقال له : « فتح مكة ياعمر » (٢)

وذكر « الامام » أن من غيوب القرآن : قوله تعالى : « قل : لن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » [الاسراء ٨٨] وهذا عندي انما يكون غيبا على رأى من يرى أن الاتيان

(١) المؤلف والمفسر قالا : ان اعجاز القرآن في البلاغة ، وفي المعانى . وهذا صحيح . ثم قالا : في القرآن وجوها أخرى . وهذا خطأ منهما . فان الوجوه الأخرى مثل الانباء عن قصص الأولين ، واشتمال القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال والاخبار عن المغيب . هذه الوجوه تدخل تحت المعانى . أى أنه كان يجب عليهما الكلام في النظم والأملوب ، ثم بعد الفراغ من النظم والأسلوب يتحدثان عن المعانى ويقسمانها الى الانباء عن قصص الأولين وإلى المغيبات وإلى آيات الله الكونية والعلمية ... الخ

(٢) اعجاز القرآن للعرب وللعالم ، والخطاب للرسول ﷺ ، هو له ولجميع المسلمين من بعده . والفتح هو لانتشار الاسلام في العالم ، وقد حدث ، وهو مستمر في الحدوث أيضا .

بمثل القرآن كان مقدورا للعرب ، ثم صرفهم الله عنها . وأما على رأى من يرى أن ذلك ليس مقدورا لهم ، فلا يكون غيبا . ألا ترى أن من قال أن المحدث لا يقدر على اكتساب الأجسام ولا الألوان ، أن ذلك لا يسمى غيبا . لأن العقل يدل عليه كما يدل على استحالة اجتماع الضدين (١) .

فصل

فى المعجزات الحسية

قال الإمام أبو المعالى : « للرسول عليه السلام آيات لا تحصى سوى القرآن كانشقاق القمر وانطاق العجماء ونبع الماء من خلال الأصابع وتسبيح الحصى وتكثير الطعام القليل » الى آخر الباب .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الامور كلها وان كانت

قد نقلت نقل آحاد فانها فى الجملة تعطى التواتر (٢) لانها متفقة فى ان النبى ﷺ انخرقت له العادة .

(١) المفسر جانيه الصواب فى رايه هذا . فان الله يتحدى العرب والعالم والجن ، على ان يأتوا بمثل هذا القرآن . ثم يخبر عما سيحدث مستقبلا بقوله : انهم لا يقدررون . واخباره هذا غيب . وقد وقع بالفعل ولو قال قائل ان العرب عارضوا فى زمان النبوة ، ولم تنقل اليها فى الكتب . فان الرد عليه يكون بأن العرب اليوم والعالم . هل يقدررون على المعارضة ؟ ان العلماء اذا درسوا يضعون اوقاتا . واذا الفوا يضعون اوقاتا . ثم يعيدون النظر فيما درسوه وفيما افوه . وفى النهاية قد يخطئون . والنبى محمد ﷺ اميا غير قارئ ولا كاتب . وأتى بمعانى صحيحة فى اساليب فصيحة . وهذا يدل على ان القرآن من عند الله .

(٢) قول المفسر : انها نقلت . نقل آحاد : صحيح . وقوله : وهى فى الجملة تعطى التواتر : غير صحيح . لأن الآحاد معارض بآيات فى القرآن تنفى المعجزات الحسية . ولو لم يكن الآحاد معارضا ، =

«...كما أنا نعلم سخاء» «حاتم» معلوم تواترا ، وأن شجاعة أمير المؤمنين «علي بن أبي طالب» رضي الله عنه - معلومة بالتواتر ، لكن اتحاد الأخبار عنهما ، لم تنقل إلينا تواترا .

ومن معجزاته صلوات الله عليه : النور الذي أعطاه «الدؤسي» فكان بين عينيه . فقال يارسول الله : أنها مثله ، عسى أن يكون في غير ذلك ، فكانت في سوطه . فلما أتى قومه وكان على البعد منهم رأوا ذلك النور فعجبوا له فعرفهم أن ذلك ببركة رسول الله ﷺ ، فأمن منهم من آمن به ، وبذلك النور آمن أبو هريرة رضي الله عنه .

ومن ذلك سعى الشجرة إليه في حديث «الأراشي» .

ومن ذلك انبأؤه صلوات الله عليه عن موت النجاشي ونعيه له في اليوم الذي مات فيه .

ومعجزاته صلوات الله عليه موجودة بعد استئثار الله به .

كان عندنا بقرطبة - حرسها الله - رجل صيرفا ، يسمى «عبد الله بن عبد الحق» كان قد تعطلت قدمه ، ولم تنبعث إلى المشي ساقه ، فبالجاء في ذلك أساء الوقت وأطباء العصر ، فما نجح لهم طب ،

في لافادت جملته التواتر . - على رأيه - الأحاد معارض بمثل قوله تعالى : «أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم» ؟ والآيات التي تثبت انشقاق القمر والاسراء ، وغير ذلك من المعجزات الحسية هي آيات متشابهة غير محكمة . فلا يكون أحد معنييها حجة في محل النزاع إلا إذا انضم إلى المحكم . فانشقاق القمر يحتمل وضوح أمر الاسلام ، ويحتمل الانشقاق الحقيقي . فلذلك هو متشابه . ومحكمة هو : «أولم يكفهم ... الخ» والمتفق مع المحكم هو وضوح أمر الاسلام . وقد حاول بعض العلماء التوفيق بين الآيات النافية للمعجزات الحسية وبين الآيات المثبتة لها بالمتشابه بقولهم : أن الممنوع هو الآيات التي اقترحتها قريش خاصة مثل قلب جبل الصفا ذهباً .

ولا أجدى لهم دواء ، فنهض من « قرطبة » - حرسها الله - رجال
بقصدون الحج ، ويؤمنون أداء الفرض ، فرغب إلى ذي الوزارتين ،
الفقيه المحدث ، الكاتب « أبي عبد الله : محمد بن أبي الخصال » -
رضي الله عنه - ليكتب له كتابا إلى قبر النبي ﷺ يستشفى به ويسترقى
ببركته .

فكتب رضي الله عنه ما نسخته : بسم الله الرحمن الرحيم .

صلى الله على سيدنا محمد .

إلى البشير النذير ، والسراج المنير ، المخصوص بالتعزير والتوقير ،
والبيت المقدس بالتطهير : خاتم النبيين وسيد المرسلين ، والشفيع إلى رب
العالمين .

من عتيق هداه وزائره بمحبته ورضاه ، المستكشف ببركته لبلواه ،
المستشفى بشفاعته في دنياه وآخراته : « عبد الله ابن عبد الحق »

له قدم .	قد قيد الدهر خطوها	فلم يستطع إلا الإشارة بالكف
ولما رأى الجرواد يبتعدونه	وقد عاقه عن قصده عائق الضعف	
بكأ أسفا ، واستودع الركب ، إذ	غدوا تحية صدق تنعم الركب بالعرف	
فياخاتم الرسل الشفيع لربه	دعاء مهيض خاشع القلب والطرف	

عتيقك « عبد الله » ناداك ضارعا

وقيد أخلص النجوى ، وأيقن بالعطف

رجاك لضر أعجز الناس كشفه

لرجل رمى فيها الزمان ، فقصرت

خطاها عن الصف المقدم والزحف

وانى لأرجو أن تعود سوية

برحمة من يحيى العظام ، ومن يشف

فانت الذي ترجوه حيا وميتا

عليك سلام الله عدة خلقه

وما يرتضيه من مزيد ، ومن ضعف

فما هو إلا أن وصل الكتاب ، إلى القبر المكرم ، فبرىء (١) الرجل واستقل ، وعالينته مبلا مفيقا . وانتقل من « قرطبه » إلى « اشبيلية » ولقيته بها .

وحدثني رجل يكنى بـ « أبي المعالي » وكان حين التلاوة للقرآن في المسجد الجامع بـ « قرطبة » في بلاط به ، يعرف ببلاط التوحيد . وسبب تسميته بذلك : أنه كان موضع هيكل النصرى ، حين كان كنيسة ، فرأى المسلمون أن يغيروا ذلك التثليث بالتوحيد ، وسمك جامع « قرطبة » وضعت فيه ألواح ، وزينت كزينة الديباج ، فكتب في دائرة من تلك الدارات : لا اله إلا الله . وجرت العادة بأن يخص كل ليلة جمعة بمسراج يوقد فيه ، فكتب جالسا يوما في ذلك البلاط مع قوم يجلسون معي والرجل المذكور جالس مع جماعة أخرى ، فلما انفصل عنهم جلس إلى ، وقال لي : حدثت هؤلاء القوم بحديث ، أريد أن أحدثك به . فقلت له : شأنك وذلك . فقال لي :

حججت ثم أخذت في الزيارة فإذا رجل « يمان » سيد من سادة « اليمن » قد استحضر قراءتي ، فقال لي : يا أستاذ . وكان هذا الاسم غالبا على ، أريد أن تؤم بي ، وتكون في نفقتي فأجبتني إلى ذلك ، ثم صرنا ، فلما دأبنا « المدينة » - قدسها الله - وقف عشرة رجال من التجار إلى ذلك اليماني ، صاحبي - واليمانون لهم كرامة عند أهل المدينة ، لأنهم يمتارون من عندهم - فقالوا : يا أخا اليمن نحن تجار ليس عندنا ذهب

(١) أن هذا الرجل - في علمنا - دعا الله على مبلغ اعتقاده . والله تعالى هو الذي يكشف الضر ، ويخيب المضطر إذا دعاه . لقد غرس العلماء في قلبه أن التوسل بالقبر الشريف جائز ، فتوسل به . ولحين نيته شفاه الله وعافاه . والراسخون في العلم يردون التوسل بالقبر أو بغيره ، أو بأي شيء ، ويقولون : العمل الصالح من الإنسان هو الوسيلة للتقرب إلى الله . وقولهم هو الصحيح .

بناض ، الا سلعا نروم بيعها ، فتريد منك ان تكفل عند المكاس ، ريثما
التبيع وتؤدى اليه .

فقال لهم اليماني : افعل ذلك .

قال ابو المعالي : وكنت قد أعددت المكس ، ولم تكن لى تجارة
أحاولها ، فقلت لليمانى : يا أخا اليمن عسى أن تكفلنى ، كما كفلتهم ،
فقال لى : افعل ، فخرج المكاس الينا ، فكفل أحد عشر رجلا ، فرضى
المكاس بكفالتهم ، وأتى الى ضمانه .

فلما دخلنا « المدينة » وزرنا القبر ، وسلمنا على رسول الله ﷺ ونخف
ذلك الازدحام ، دنوت من القبر ، فقلت : يا رسول الله أنت الذى بعثك
الله بالمعجزات ، وخرق على يدك العادات ، التى قد عرفناها بالنقل
وان حرما مشاهدتها . وان هؤلاء بعدك وضعوا فى مدينتك مكسا لم
تشرعه ، وأكل مال بغير حق لم تأذن فيه ، وأتى أتوسل بك الى مرسلك
فى أن يدفع الله عنى هذا المكس ، الذى أعددت فى جيبى ، لألحق بمن
شاهد معجزاتك .

ثم انصرفت وجعلت كلما زرت القبر كررت الدعاء .

وأقمنا بالمدينة ثلاثة أيام ، فلما كان فى اليوم الثانى جاء المكاس
الى اليماني ، فقال له : يا أخا اليمن كفلت لى أحد عشر رجلا ، ادى
منهم عشرة ، وبقي واحد ، فرجف قلبى عند قوله . فقال له اليماني : فمن
أدى اليك ؟ ادى الى الأستاذ ، فقلت من فورى الى القبر ، فقلت
يا رسول الله قد بدت لى مخايل صدق توسلى بك ، وأنا أتوسل بك
الى الله فى أن يثبت هذا المكاس على غلظه ، ويقره على غلظه ، ويقره
على غفلته .

ثم تكرر المكاس الى اليماني ، متأسفا على فوات الحادى عشر .
وهو مع ذلك يشهد لى بالأداء ، ويقر لى بالانصاف ، فلما تكرر ذلك منه

كشفت الأمر الى اليماني ، وحدثته بما كان منى عند القبر ، وأخذته
بالكتمان على ، وألا يكشف أمرى ، ولا ييوح بسرى .
فقال لى : واعجبا لك . أو أبطل معجزة رسول الله ﷺ ؟ والله
لو فعلت ذلك لكنت كافرا .

فلما كان يوم ارتحالنا خرج « المكاس » داعيا على نفسه بالويل
والثبور ، يقول : انما مكى عند أحد عشر رجلا ، أدى منهم عشرة وبقي
واحدا . أدى الأستاذ . لا يبدأ بأحد الا بى . فقلت له مستوثقا من صحة
هذا الخبر بالله هكذا كان الخبر . فقال لى : أى والذى لا اله الا هو (١) .
وحدثنى الحاج القواس ، المعروف بـ « ابن الشواش » قال :
حج أبى وأنا صغير ، فاحتملنى . وكان والده نجارا محسنا . فاحتجج
اليه ليحمل الى « المدينة » لاقامة شباك يحول بين الحمام وبين القبة
التي على قبر النبی ﷺ لرؤيا رآها رجل ، كان يلزم المسجد ، فأمره
رسول الله ﷺ أن يأمر الوالى لأن يحال بينه وبين الحمام .

فانتهى الأمر الى ملك بنى العباس ، قال الحاج : فصعد رسول
ملك بنى العباس ، وهو أمير الحاج ووالى المدينة ووالدى وتبعته أنا
حتى [اذا] جئنا الى ظهر المسجد ، رأينا ستارة قد صنعت لانتجاوز ،
وبالقرب من تلك الستارة باب لاطىء بالسطح ، قد صفح بالصفير .

(١) المؤلف وقع فى خطأ فقهى . وهو أن الضامن غارم . واليماني
كان يجب عليه اذ علم بان الأستاذ لم يؤد أن يؤدى عنه ، أو يلزمه بالأداء .
وهذا « المكاس » لم يفعل ما يخالف الشريعة . فعند دخول « المدينة »
كان الزائرون يدفعون ضريبة الى شيوخ القبائل ، فى مقابلة حماية تجارتهم
من المعتدين ، أو تسهيل البيع والشراء ، أو ما شابه ذلك . ولو كان فعلهم
مخالفا للشريعة ، لما تركهم الولاة يفعلون ما يحكيه المؤلف . وهذا المكاس
لما قال : ان الأستاذ قد أدى ما عليه ، ربما كان قوله لشبه الأستاذ بغيره ،
فان الناس فى الزمان القديم كان زيهم واحد ، أو لغلبة الزحام وكثرة
المشاغل وما شابه ذلك .

فقال والدق عن ذلك الباب ما هو ؟ وما أمره ؟ فقل له : فنى هذا
الباب عجيب . وذلك أن أهل المدينة إذا أبطأ عنهم المطر ، فتحسوه ،
فمطبروا . فإذا أخذوا أربهم من المطر غلقوه ، فانقشع المطر .
قال : وعزموا على أن يكون ذلك الشباك من الصندل المعاصرى
والأبنوس الهندى .

قال حاكى الخبر : فاحتجج إلى المطر ، ففتح الباب « قيم » من
المتصرفين فى المسجد ، ثم خرج ذلك القيم إلى « خبير » لبطجة عرضت
له وأقام فيها أياما . قالح المطر على الناس ، ثم تنبهوا فجاءوا إلى
الباب فلقوه مفتوحا ، فأغلقوه فانقشع المطر (١) .
فمعجزاته صلوات الله عليه وسلامه لم تنقطع .

قال الإمام أبوالمعالي : « وأما انشقاق القمر ، فقد أنبأت
عنه آية من كتاب الله ، ثبت نقلها تواترا » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان كان انشقاق القمر ، لم
تنقل مشاهدته إلينا تواترا ، فالقرآن العزيز قد أخبر به . وهو منقول
تواترا . والذي منع من أن ينقل إلينا تواترا ، على أن العادات توجب
أن كل ما حدث من أمر عجب وحادث بديع ، فإنه ينقل تواترا ، لأن
هذه الآية كانت ليلة صادفت الناس منقسمين ، منهم نيام ومنهم
مستكنون فى أكنان ، ومنهم غافلون . ومنهم من رأى الانشقاق فظنه
انقضا كوكب .
فلما انقسمت الحال هذا الانقسام ، لم يكن الذين تحققوا انشقاقه
ألا عددا لا يبلغون عدد التواتر .

(١) « أن رحمت الله قريب من المحسنين » وإذا أراد الله أمرا ،
هيا له الأسباب .
(٢) لكن المعنى متشابه غير محكم .

بَاب

فِي السَّمْعِيَّاتِ

« قَالَ الْإِمَامُ أَبُو الْمُعَالَى : « اَعْلَمُوا أَنَّ أَحَقَّ مَا يَفْتَتَحُ الْبَابَ بِهِ ، مَعْنَى النَّبُوءَةِ ، فَلَيْسَتْ النَّبُوءَةُ رَاجِعَةً إِلَى جِسْمِ النَّبِيِّ » إِلَى آخِرِ قَوْلِهِ .

قَالَ الْمُفَسِّرُ أَبُو بَكْرٍ بْنُ مَيْمُونٍ : هَذَا صَحِيحٌ إِذَا لَوْ كَانَتْ النَّبُوءَةُ رَاجِعَةً إِلَى جِسْمِ النَّبِيِّ ، لَمَا انْفَرَدَ بِهَا دُونَ سَائِرِ الْأَجْسَامِ . وَكَذَلِكَ أَيْضًا لَا يَرْجِعُ ذَلِكَ إِلَى عَرَضٍ مِنْ أَعْرَاضِهِ ، لِأَنَّ كُلَّ عَرَضٍ يَقُومُ بِجِسْمٍ يُمَاطِلُهُ ، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَصْرَفَ ذَلِكَ إِلَى عِلْمِ النَّبِيِّ بِكَوْنِهِ نَبِيًّا مِنْ وَجْهَيْنِ : أَحَدُهُمَا : أَنَّ غَيْرَهُ يَشَارِكُهُ فِي الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ نَبِيًّا ، وَيَنْفَرِدُ هُوَ بِذَلِكَ دُونَ مَنْ يَشَارِكُهُ فِي الْعِلْمِ .

وِثَانِيَهُمَا : (١) : فَإِنَّ الْعِلْمَ لَا يَبْدُ لَهُ مِنْ مَعْلُومٍ ، وَإِذَا كَانَ مَعْلُومُهُ النَّبُوءَةُ ، فَعَنْهَا يَقَعُ السُّؤَالُ . وَالنَّبُوءَةُ إِنَّمَا تَرْجِعُ إِلَى قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَنْ يُصْطَلِفِيهِ : أَنْتَ رَسُولِي : وَكَمَا أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مُسْتَنَدَةٌ إِلَى قَوْلِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ وَكَلَامِهِ وَأَمْرِهِ وَنَهْيِهِ ، فَكَذَلِكَ الْمَخْبِرُ بِالْأَحْكَامِ الْآتِيَةِ بِهَا : يَرْجِعُ أَيْضًا إِلَى كَلَامِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ .

(١) وَأَيْضًا : ص

فصل

فى عصمة الانبياء

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : بينوا عصمة الانبياء

وما يجب لهم . قلنا : تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة . وهذا ما نعلمه عقلا . ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت المعجزة تقوم مقام

قول الله جل وعز « صدق عبدى » والصادق لا يصدق الا صادقا . وقد ظهرت المعجزات على أيديهم ، فوجب أن يكونوا صادقين فيما يخبرونه عن الله جل وعز .

واما عصمتهم عن المعاصى فهم معصومون عنها اجماعا . وقد تقدم من قولنا : ان التعبير عن هذا بالاجماع فيه نظر ، اذ لا يعم الاعصار ، لان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة رسول الله ﷺ ، المعاصرون له يعلمون عصمته كما يعلمها من جاء بعدهم ، فالأولى أن يقال : علم من دين الأمة (١) ضرورة أن الانبياء - صلوات الله عليهم - تجب عصمتهم من

(١) قال الامام فخر الدين الرازى فى كتابه « عصمة الانبياء » :
والذى نقوله : ان الانبياء - عليهم الصلاة والسلام - معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد ، أما على سبيل السهو ، فهو جائز « ا . هـ

وقال ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والآراء والنحل » :
« ذهب طائفة الى أن الرسل عليهم السلام يعصون الله فى جميع الكبائر والصغائر عمدا . حاش الكذب فى التبليغ فقط . وهذا قول الكرامية من المرجئة ، وقول ابن الطيب الباقلانى من الأشعرية ، ومن تبعه ، وهو قول اليهود والنصارى . وسمعت من يحكى عن بعض الكرامية : أنهم يجوزون على الرسل الكذب فى التبليغ . وأما هذا الباقلانى ، فانا رأينا فى كتاب صاحبه « أبى جعفر السمتانى » - قاضى الموصل - أنه كان يقول : كل ذنب دق أو جل ، فانه جائز على الرسل ، حاش الكذب فى التبليغ فقط . قال : وجائز عليهم أن يكفروا « ا . هـ

الذنوب وعن المعاصي . ونعلم أيضا : أن الأنبياء قد اختارهم الله لاصلاح
الخلق ، أنهم يكونون في عامة الصلاح ، اذ لو لم يكن الأمر كذلك لنفرت
النفوس عنهم ، ويتطرق الريب الى صحة ما يأمرون وينهون عنه ، حتى
يقول القائل : ان هذا لو كان صحيحا لبادر هو اليه .

وأما الذنوب الصغائر فان الأمر فيه مظنون غير معلوم ، ان لم
يثبت في ذلك قاطع سمعى ، ولا دليل عقلى .

وذكر الامام ان الأغلب على الظن جوازها . ولكن ما ورد من ذلك
من أقاصيص الأنبياء فانما هي همات وخواطر أوليات ، لاتستمر
ولا تثبت . كقوله تعالى : « ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك » [الفتح ٢]
والأنبياء لمعظم مناصبهم يعاتبون على الصغير من الأمور كما يعاتب
غيرهم على الكثير منها .



قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : قد استوعبتكم مايليق

بالمعتقد ، واضربتم عن الرد على « العيسوية » قلنا : انما فعلنا ذلك
تملا لوضوح تناقض قولهم بانهم التزموا شريعته ثم انهم كذبوه [لاننا
نعلم ان صلوات الله عليه ادعى انه رسول الى الثقليين (١)] وانه ارسل
دعائه الى الأكاسرة وملوك العجم ، فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان النبی صلوات الله عليه

صادقا بتصديق المعجزة له ، وقد أخبر عن الله أنه أرسله الى الأسود
والأحمر ، فكيف يوجبون له الصديق في النبوة ويكذبونه في عمومها ؟
هذا اضطراب من قولهم ، وتناقض من مذهبهم - كما قال -

(١) وقد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه مبعثنا الى الثقليين : ط

فصل

القول في السمعيات

قال الإمام أبو المعالي: «اعلموا - وفقكم الله : أن أصول العقائد تنقسم الى ما يدرك عقلا ولايسوغ تقدير ادراكه سمعا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر الامام ان كل ما يدرك عقلا في العقائد ، فانه ما يقدم العلم به على العلم بكلام الله جل وعز ، كالعلم بوجوده - جل وعز - وصفاته النفسية وصفاته المعنوية ، ووحدته ، والعلم بما يستحيل عليه . فهذا كله لاسبيل الى العلم به الا من طريق العقل ، لأن السمعيات كلها تستند الى كلام الله جل وعز ، فكل ما يستند الى كلام الله فهو معلوم سمعا لا عقلا ، كاحكام التكليف على ما سبق بيانه - وأما ما يشترك فيه أدلة السمع وأدلة العقل فهو نحو اثبات الرؤية والعلم بأن الجباري تعالى هو المتفرد بالخلق والاختراع فان الرؤية ثبت جوازها عقلا ، وثبت وقوعها سمعا . وانفراد الله تعالى بالخلق علم قطعا وشهدت الشواهد السمعية بصحة ذلك . وأما العلم بالنبوة ، فانه أيضا مستند الى العقل .

نعم وان كانت متأخرة عن العلم بكلام الله تعالى ، لأن طريق ثبوتها المعجزة .

قال الإمام أبو المعالي: « فاذا اثبتت هذه المقدمة ، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن الشرع لا يأتي

مناقضا للعقل ، فإذا ورد في السمعيات ما ورد من طريق القطع ، وكان جائزا في نفسه ، فلا بد من القبول لها والتصديق بها . وما لم يثبت بالأدلة السمعية ، وللتأويل فيها مجال ، فلا نقطع بها . لكن يغلب على الظن ثبوت ما أثبتته الدليل السمعي المظنون ، لأن الاعتقاد عمل من الأعمال . والأعمال كما تتوجه بالمعلوم ، فكذلك تتوجه بالمظنون . وإن كان الآتي مما لا تقتضيه العقول ولا تجوزه . وهو مردود على القطع ، ولم يأت بالشرع نص لا يحتمل التأويل ، وهو مخالف للعقل .

فصل

في الأجل

قال الإمام أبو المعالي : « الأجل يعبر بها عن الأوقات . فاجل كل شيء وقته . وأجل الحياة وقتها » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المتعارف عند الجمهور أن الأوقات ما كان عن حركات الفلك وتعاقب الليل والنهار ، وإذا تم تحقيق ذلك . قيل أن الوقت : مقارنة متجدد لمتجدد ، وذلك المتجدد يجوز أن يفرض وجودا ويجوز أن يفرض عدما ، ولا يجوز أن يقرن متجدد بثابت ، ولا ثابت بمتجدد ، ألا ترى أنك تقول : « قام زيد عند طلوع الشمس » فقيام « زيد » متجدد ، وطلوع الشمس متجدد .

ولو قلت : « قام زيد والسماء مرتفعة على الأرض » أو « قام عمرو » والأرض مستقلة عن السماء » لم يكن ذلك صحيحا ، لأنك لم تقرن متجددا بمتجدد .

وتظير كون عدم مؤقتا به : قولك : « تحرك الجوهر عند عدم

السكون منه » وأما قول من قال : إن كل موجود مفتقر الى زمان . وقضوا بذلك على ثبوت أوقات غير متناهية ، فقد سبق الدليل على فسادة . ولو كان أيضا كل موجود مفتقرا الى أوقات ، والأوقات موجودة ، لافتقرت أيضا الى أوقات ، ويتسلسل القول .

والمقصد من هذا الباب : أن من قتل فقد مات بأجله ، لأن البارئ جل وعز علم منتهى أمره وتمام أجله ، وما علم الله أنه يكون فيكون لامحالة . ولو قدر أن البارئ جل وعز علم أن أجله متأخر ، وادعى مع ذلك أن القاتل قطع أجله ، لكان ذلك قادحا في علم الله تعالى .

فإن سئلنا وقيل لنا : لو قدر عدم القتل ، فكيف كان يكون الأمر ؟ فمن المعتزلة من قال : لو قدر عدمه لبقى على أصله في أن القاتل هو الذي قطع أجله - وقد تبين فسادة - ومنهم من قال : أنه لو قدر عدم القتل لمات حتف أنفه . وذلك كله باطل . فإن معلوم الله جل وعز لا يتبدل ولا يخالف العلم . وكل من علم الله أنه يقتل فإنه يقتل لامحالة إذ لو لم يقتل لخالف العلم المعلوم . قال الله تعالى : « يقولون : لو كان لنا من الأمر شيء ، ما قتلنا ههنا . قل : لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم » [آل عمران ١٥٤]

وإن قدر مقدر عدم القتل ، وقدر معه أن يكون المعلوم ألا يقتل ، فلا قطع ههنا ، لأن هذا جائز عقلا . وذلك جائز عقلا . وقد قال الله تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » [النحل

٦١] .

وأما قوله تعالى : « وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب » [فاطر ١١] فإن هذا متأول . والتقدير : وما ينقص من عمر أضرابه ولداته ، لأن الرجلين قد يكونان في سن واحدة ، ويسبق موت أحدهما للآخر

ويعمر الآخر بعده ، فكل من عمر : فيما سبق في الكتاب ، كل من ينقص عمره عن عمر الأول : فيما سبق في الكتاب .

وقد يحتمل أيضا أن تكون الزيادة والنقصان في معنى المحو والاثبات ، لأن الملائكة تدفع اليهم صحائف ، ظاهرها الاطلاق ، وقد تقيدت في علم الله بشريطة ، فيكون النقص بما تقيد بمشيئة الله تعالى ، التي ظاهر الاطلاق لا يقتضيها . فكذلك المحو والتثبيت .

فالتثبيت هو أن يكون المطلق جاريا على اطلاقه غير مقيد ، والمحو (١) هو جرى الأمر على طريق التقييد الذي لم يتضمنه الاطلاق .

فصل

في الرزق

قال الإمام أبو المعالي : « الرزق يتعلق بمرزوق ، يتعلق النعمة بالمنعم عليه . والذي صح عندنا في معنى الرزق : أنه كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الرزق عند أهل السنة لا يتوقف على الملك ، حتى يقال : كل ملك لملك فانه رزقه . إذ يلزم من ذلك أمران باطلان :

أحدهما : أن يقال : أن البهائم تملك ، لأنها ترزق . قال الله تعالى : « وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها » [هود ٦] وأيضا : فلو كان ملك المالك رزقا له ، وجميع المخلوقات ملكا لله تعالى ، لوجب أن يكون رزقا له ، ولما ألزم المعتزلة هذا ، زادوا في وصفهم أن قالوا : هو كل

(١) والمحق : ص

ما انتفع به المرزوق من ملكه . فيقيده بالانتفاع . فخلصنا من ملك الله
جل وعز .

ويبقى عليهم الالتزام الآخر ، وهو كون البهائم مألكة فإذا تمهد وكان
الرزق راجعا الى ماينتفع به المنتفع ، فان ذلك مقترن بكل ما ينتفع به
المنتفع في جسمه وغذائه ولباسه وادراكه ، حتى أن سماع الأصوات
المستلذ بسماعها ، رزق لسماعها .

ولما تقرر هذا من اصلنا ، ألزمتنا المعتزلة أمرا ظنرناه ، فقالوا : الغاصب
إذا غصب مالا وانتفع به ، فأوجبوا أن يكون ذلك المال رزقا له . والرزق
لا بد للإنسان منه . وإذا كان الرزق قد ضمنه الله جل وعز فمن تناوله
سقطت اللائمة عنه .

وهذا الذي قالوه لاوجه له ، لانا نقسم الرزق الى حلال وحرام
ومباح ومحظور ، وهذا مشهود من كلام الجمهور . ألا ترى أنهم
يقولون لمن كان كسبه أبدا حراما : فلا تنعاش من الحرام . وأما قولهم :
ان المرزوق لا يدفع عن رزقه ، غير مسلم . لاسيما على أصولنا . ثم
هذا يعارضه قولهم : ان القدرة على الايمان هي القدرة على الكفر ، فإذا
لم يبطل عندهم ان يكون الكافر معانا بخلق القدرة على الكفر ، لم
يبعد أيضا أن يمكنه من مال مغصوب ينتفع به . ثم قاعدتنا في خلق
الأعمال ومطالبة الله لنا بما هو فعله واقامة الحجة في ذلك ، يسرد
قولهم .

ثم ان الباري جل وعز يطالب ولا يطالب . ولا يجب عليه شيء .
كما سبق مما تقدم . ثم ان ما أرادوا أن يشنعوا به علينا ، كانت الشناعة
في حقهم أوكد ، فإنه يلزمهم أن يقولوا : ان الغاصب لم يدر الله عليه
رزق . والله تبارك وتعالى قال : « وما من دابة في الأرض الا على الله
رزقها » لكن المعتزلة كما كسرت قوله تعالى : « نخلق كل شيء » الرعد

[١٦] حتى جعلت نفسها تخلق كما يخلق الله . كذلك أيضا كسروا قول
الامة : الله رازق كل حي .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به .
يقال له : لم يجعل الله ما خوله رزقا له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : والتحقيق في ذلك : أن
الانتفاع بمجردة ليس هو الرزق ، لأن الانتفاع أمر يجده المنتفع ، وإنما
الرزق هو المنتفع به . ولو أنا نصرف الرزق الى الانتفاع ، لأخرجنا
المطعومات والمشروبات وجميع الأقوات عن أن تكون أرزاقا . والله جل
وعز قد سماها رزقا . قال الله تعالى : « والنخل بأسقام لها طلع نضيد ،
رزقا للعباد » [ق ١٠ - ١١] وكما سماها رزقا سماها متاعا ، فقال
تعالى : « أنا صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الأرض شقا ، فأنبتنا فيها حبا .
وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبا ، متاعا لكم
ولأنعامكم » [عبس ٢٥ - ٣٢] وباب الأرزاق والأجال إنما يقع التنازع
فيه بيننا وبين المعتزلة في عبارات وأما المعنى فليس بيننا وبينهم فيه
كبير الاختلاف .

فصل

في الأسعار

قال الإمام أبو المعالي : « الأسعار كلها جارية على حكم
الله تعالى ، وهي اثبات أقدار أبدال الأشياء ، إذ السعر يتعلق بما
لا اختيار للعبد فيه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : عادة الله جارية أن الاقوات

إذا كثرت وعمت ، نقصت قيمها واثمانها ، وكثرت قيمها . والذي
يكثرها هو الله جل وعز ، والذي يقللها هو أيضا . لا اله الا هو .

وكثرت اثمانها إذا قلت ، هي أيضا عادة أجراها الله تعالى ، ولو
شاء كسر تلك العادة ، لكان ذلك ممكنا .

وأما المعتزلة فانهم يصرفون التسعير الى أفعال العباد ، فيسألون
عن قولهم هذا ؟ ما مقصدهم به ؟ أيريدون أن تكثير الطعام هو من
فعلهم ؟ فهذا باطل ، لأن الطعام أجسام ، والأجسام لا يقدر عليها
المحدثون . وان قالوا : ان التسعير هو رد العادة التي أجراها الله جل
وعز بأن الكثرة من الأطعمة يقل ثمنها ، فهذا أيضا باطل ، لأن العادات
لا تنخرق الا لنبي أو ولي - على ما سبق - أو يقولوا : ان التسعير هو
لفظهم بتقدير الاثمان ، فان ذلك أيضا على أصولنا خلق لله لأن نطق
الناطقين خلق لله كسائر أفعالهم . وتبين بذلك كله بطلان قولهم ،
وتحقيق انفراد الله جل وعز بفعل ذلك .

باب

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال الإمام أبوالمعالی : « قد جرى أصل المتكلمين بذكر

هذا الباب في الأصول • وهو بمجال الفقهاء أجدر » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر واجبان في الشرع ، يدل على ذلك : القرآن العزيز والسنة •

واجماع الأمة • فالقرآن قوله تعالى : « وأمر بالمعروف وانه عن المنكر »

[لقمان ١٧]

وجاء في الاثر أن مثل القوم الذين يعصون الله فيتركون على

معاصيهم ، كمثّل قوم في سفينة • فذهب ذاهب منهم الى أن يخرقها •

فان منعوه وأخذوا بيده ، نجا ونجوا • وان تركوه هلك وهلكوا •

والأمة مجمعة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر •

ثم ان المنكرات تنقسم الى ما ينكرها جميع الأمة ، وإلى ما يستقل

بانكارها الأئمة ، وينفردون بذلك • فالأول : كناهى تاركى الصلاة عن

تركها ، وأمره بفعلها ونحو ذلك ، من انكار المعاصى • والثانى : هى

اقامة الحدود ، والافادة من القتل ونحو ذلك • هذا مالا يصح ايقاعه

الا من الامام ، وأما من زعم من الروافض (١) :

(١) الروافض هم الشيعة • وفى عصرنا هذا ، خالفوا كلام المفسر ،

ودعوا الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر • فان شاه ايران ، لما انحاز

الى أمريكا وأدخل السينما والتلفزيون فى ايران على غرار السينما =

أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كل شيء متوقف على ظهور
الامام ، فانه باطل باجماع المسلمين ، قبل هذا الرأي . وكل رأى يكسر
الاجماع فانه مردود .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم حكم الشرع ينقسم الى

مايستوى في ادراكه الخاص والعام ، من غير احتياج الى اجتهاد ،
[والى ما يحتاج فيه الى اجتهاد] فاما ما لا حاجة فيه الى الاجتهاد ،
فللعالم وغير العالم ، الأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر » الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم ان ترك الصلاة

وفعل الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مما يشترك فيه وفي العلم به ،
العلماء ومن سواهم . فكل واحد منهم أن ينكر ذلك . وقد تاتي مسائل
لايستقل بعلمها الا الفقهاء كدقائق مسائل الربا ونحو ذلك ، فهذا لاينكره
الا العالم . لأن غير العالم لايعرف حقيقة ذلك .

والتليفزيون في أمريكا . وظهرت الخلاعة في بعض الشيعة ، قام
« الخميني » بالدعوة الى الأخلاق العظيمة ، وتحقيق الخلافة الاسلامية
في شخصه . ولما تحقق له ذلك ونشر الاسلام على مذهبه بدون ميوعة
أو خلاعة ، تحمس المتدينون في الدول الاسلامية السنية على أن يبعدوا
حكوماتهم عن أمريكا . ولذلك أوعزت أمريكا الى حكام العراق - وهم
بعثيون علمانيون - أن يحاربوا ايران . خوفا من أن يكون الخميني
خليفة على الشيعة وأهل السنة معا . وقد هجمت العراق على ايران ،
وفاجأتها بالهجوم وانتصرت عليها في البدء . واليوم قد تبدل الحال -
فالعراق يطلب الصلح ، وليس من يسمع له .

وأعلم: أن المجتهد لا ينبغي له أن ينكر على مجتهد ، فلا يجوز للحجازي أن ينكر على العراقي شرب النبيذ ، لأن كليهما أداه اجتهاده الى ما رآه . فالحجازي أداه اجتهاده اليه أن قليل النبيذ وكثيره حرام . والعراقي أداه اجتهاده الى أن القليل الذي لا يسكر حلال .

وكذلك المالكي لا ينكر على الحنفي تزوج الرجل المرأة بلا ولي ، كما تبايعه بلا ولي ، لأن الحنفي رأى ذلك عن اجتهاد وهذا على أصل وهو أن كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا ، لأن المجتهد مأمور بأن يقف حيث أداه اجتهاده اليه ، فإذا أدى اجتهاده مجتهد إلى تخريب شيء ، وأدى اجتهاد الآخر إلى تحليله ، فكلاهما مؤتمر بأمر الله جل وعز .

ومن زعم أن المصيب منهما واحد - وإن كان هذا الرأي ليس بالمختار - فإن المصيب منهما غير متعين ، ولم يلزم لذلك أن ينكر أحدهما على الآخر .

ثم ليس من شرطه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون موقفا غير متلبس بشيء من الذنوب ، لأن موقعة الذنب معصية ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معصية ، فإذا فعل أحد الأمرين - وهو الأمر بالمعروف - فقد أدى فرضا . وارتكابه للمعصية يكون مطالبا بها . ولو كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يصح إلا ممن يتنظف عن الذنوب ، ويتطهر عن المعاصي ، لوجب اشتراط عصمته . والعصمة لا تكون إلا للأنبياء ، والأمر بالمعروف . يكون على ثلاثة أوجه : أحدها - وهو أولاهها - : الدفع باليد .

والثاني : القول باللسان .

والثالث : الإنكار بالقلب - وهو أضعفها - لكن التغيير باليد يكون ما لم ينته الأمر الى إثارة قتال ، وإيقاد نار حرب . فإن آل الأمر الى

ذلك لم يكن بد من اسناد الأمر الى السلطان ، لأن الذي له شهر السيف
واشرع الرمح ، الى من ظلم واعتدى من الرعية .

قال الإمام أبو المعالي : « واذا جار والى الوقت ، وظهر
ظلمه وغشمه ، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعه بالقول ، فلاهل الحل
والعقد التواطؤ على درئه ، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأن الوالى
الظالم لا ينبغى للمسلمين أن يقروه على ظلمه ، ولا أن يتركوه وارتكاب
معاصية ، بل لأهل الحل والعقد الذين نصبوه واليا أن يحطوه عن تلك
الرتبة ويسقطوه عن تلك الدرجة . والسلطان لا بد أن يكون له أتباع وشيع
يوالونه وينصرونه .

فان قام حماة له وانبعثوا زابين عنه ، فان لأهل الحل والعقد أن
يشهروا عليهم الأسلحة ويشرعوا اليهم الأسنة حتى يزيلوه عن الأمرة
ويلحقون بأحاد الرعية .

قال الإمام أبو المعالي : « وليس للأمر بالمعروف والبحث
والتنفير والتجسس واقتحام الدور بالظنون » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الله جل وعز قد نهى عن
التجسس بقوله تعالى : « ولا تجسسوا » [الحجرات ١٢] والمنكر انما
يجب تغييره على من أظهره ، وأما من يستره فلا ينبغى أن يعرض له ،
وقد قال عليه السلام : « ياهزال هلا سترته بردائك ؟ » والنهى عليه
السلام لم يقم الحدود الا على من أبرز وجهه فيها .

باب

الاعادة

قال الإمام أبو المعالي : « مقصود هذا الباب يحصره فصلان : أحدهما : في تثبيت جواز الاعادة . والثاني : في وقوعها » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحقيق الاعادة : أنها

وجود سبقه عدم (١) اذ لا يصح أن يعاد الا حادث . والحادث هو ما وجد بعد عدم . فاذا عدم ثم وجد ، كان معادا .

ومن النظر من طرا أن المعاد معاد لمعنى ، لأنه قال : قد كان هذا الموجود يسمى حادثا ثم وجد فكان معادا ، فينبغي أن يكون ذاك متجددا عليه ، كما أنا اذا شاهدنا الجوهر ساكنا ثم رأيناه بعد ذلك متحركا ، فانا نعلم أن ذلك انما كان لوجود الحركة ، فلنقل في المعاد انه معاد لمعنى ، كما تقول في المتحرك انه متحرك لمعنى . وقالوا على ذلك : ان الاعراض لا تعاد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى .

وهذا الذي قالوه غير صحيح لأن المعاد هو الحادث بعينه ، وكما أن الحادث ليس بحادث لمعنى ، فكذلك المعاد ليس معاد لمعنى . ونظير كون المعاد معادا كون الباقي باقيا . وهو عندنا ليس راجعا إلى صفة زائدة وانما هو نفس الحادث . ووجه جوازها أنها فعل بعد

(١) سبقه عدم ، سبقه وجود سبقه عدم اذا لا يصح : ص

عدم ، كما أن الحدوث بفعل بعد عدم . فلو لم يكن الاعادة جائزة لما
كان الحدوث أيضا جائزا .

وافقنا المعتزلة على جواز إعادة الجواهر وقسموا الأعراض الى
مايبقى ومالا يبقى ، وأجازوا اعادة مايبقى منها ، كما أجازوا اعادة
الجواهر ، وأما مالا يبقى منها فانهم احوالوا اعادتها لأنها عندهم لاتكون
ألا في وقت معين لايجوز تقدير تقدمه عليه ولا استخاره عنه . ولذلك
منعوا اعادة مايقدر العبد عليه من الأعراض الباقية ، ولم يجعلوا ذلك
مقدورا للخلق ولا مقدور للباري ، ومنعوا تعلق قدرة الباري به لكونه
مقدورا لنا ، على أصلهم في أنهم يخلقون أعمالهم ، ومنعوا كونه مقدورا
للعبد ، لأن قدرة العبد تؤثر في الوجود وقد سبق الوجود المتأثر فلا
تؤثر في وجود آخر .

قال الإمام أبوالمعالى : « وان سئلنا الدليل على جواز

الاعادة استثناه من نص الكتاب ، وفحوى الخطاب وشبهنا الاعادة
بالنشأة الأولى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما سبق أن المعاد

لما كان هو الأول ، انبغى أن يجوز تعلق القدرة به ثانيا ، كما تعلقت
القدرة به أولا ، وإذا كان المعاد هو الأول وجاز حدوث الأول ، انبغى
أيضا أن تجوز اعادته ، لأن الشيء لا يخالف نفسه . وهذا الذى قدرناه
وقررناه لا يصح للمعتزلة لأن الأوقات عندنا لا تأثير لها في وجود شيء
ولا في عدمه ، وأما هم فاتهم منعوا اعادة مالا يبقى من الأعراض ،
توهموا منهم أن وجوده بعد عدمه كاتصال وجوده . قيل لهم : هلا
منعتم الاعادة لأن الوجود الأول اختص بوقت ، فهلا منعتم أيضا أن

يوجد في وقت آخر ؟ ثم يقال لهم : العرض الذي لا يبقى لما عدم ثم أعيد ، كانت إعادته الواقعة بعد عدمه ، كحدوثه الواقع بعد عدم .
وليس ذلك كما لو فرض توالى وجودهما في وقتين ، لأنهما لو وجدوا في وقتين متواليين ، لاستحال عدم - كما قررناه - وكذلك أيضا يصرفون عن جواز الاعادة ، بمنعهم جواز اعادة مابقى من الأعراض اذا كان مقدورا للعبد .

قال الإمام أبوالمعالى : « فاما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية . وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والابتعات للعرض والحساب والعقاب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها معلومة من الشرع قطعا ، فلا حاجة الى اكثر القول فيها .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل هل تعدم الجواهر ثم تعادام تبقى وتزول اعراضها المعهودة ، ثم تعاد بنيتها ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أجاز الامام ان تكون الجواهر تعدم . وهو الأولى . وأجاز أن تبقى جواهر ويكون عدم راجعا الى الأعراض .

والذى يدل على أن الجواهر هي المعدومة : أن البارئ - جل وعز - قاس الاعادة بالنشأة الأولى والنشأة الأولى وجدت الجواهر فيها بعد عدم ، ليصح التمثيل بين الاعادة والنشأة الأولى ، وكذلك قوله تعالى : « كل من عليها فان » [الرحمن ٢٦] يدل على عدم الجواهر والأجسام .

فصل

فى جمل من احكام الآخرة المتعلقة بالسمع

‘ قال الإمام أبو المعالى : « فمئها اثبات عذاب القبر (١) »

ومسائلة منكر ونكير « الى آخر قوله .

(١) هذه شبهة منكرى سؤال القبر ونعيمه أو عذابه - أذكرها من باب التوسعة فى العلم ، لا من باب الاعتقاد الملزم ، فلكل انسان اعتقاده بحسب ما يفهم من الأدلة الصحيحة .

قالوا : ان فى القرآن محكم ومتشابه . والمتشابه يرد الى المحكم . والمحكم هو قوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس اشتاتا ، ليروا اعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وهذا القول نص فى اثبات رؤية الأعمال فى الدار الآخرة ، والمجازاة على الأعمال فى الدار الآخرة . ويؤيد هذا المحكم آيات أخرى كثيرة : منها : « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها » فهى نص محكم يحتمل معنى واحدا هو الجدل فى الآخرة . وليس قبل الجدل من مجازاة . وحيث اثبت فى الآخرة ، ونفاه فى القبر ، فان القبر قد خلا من عذاب أو نعيم ، لأنه قد خلا من سؤال وجدال فيه . وأما الآيات المتشابهة فمئها آية أهل فرعون وهى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وهذه الآية متشابهة لأن كلمة « النار » معنيين . فالنار قد تكون على الحقيقة ، وقد تكون على المجاز . فاذا كانت على الحقيقة فهى نص فى عذاب القبر ، وعليه . يكون التعارض والتناقض ظاهرا فى القرآن فى اثبات عذاب القبر ، وفى نفيه . لأن « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها » نص فى النفى ، و « النار يعرضون عليها » نص فى الإثبات . والنفى والإثبات لا يلتقيان . ولذلك اجتهد العلماء فى ازالة موهم التعارض هذا . وموهم التعارض عندهم لا يزول الا بتأويل كلمة « النار » تأويلا مجازيا بمعنى يبعدها عن نار يوم القيامة . وقد أولوا كلمة النار بمعنى المصائب والشدائد والمحن والفتن . فان ذلك كله شبيه بالنار فى الآلام . كما تؤول الجنة =

... ..
= بالبستان فى الأرض ، فى قول رجل : عندى جنة . وفى قوله تعالى :
« جنة بربوة أصابها وابل »

واعلم : أن الله تعالى قال فى القرآن الكريم : « ولقد أخذنا آل فرعون
بالسنين ونقص من الثمرات » وقال فى القرآن الكريم : « فأرسلنا عليهم
الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم » وهذان القولان ، يستفاد
منهما : أن الله ابتلى آل فرعون بمصائب فى الدنيا وشدائد ومحن وفتن
فبقوله : النار يعرضون عليها « هو إشارة الى ما ابتلى الله به آل فرعون فى
الدنيا من المصائب . وقوله : « ويوم تقوم الساعة » هو إشارة الى عذاب
الآخرة . وتكون كلمة « النار » ليست على المعنى الحقيقى ، بل على
المعنى المجازى وهو المصائب . تشبيها لها بالنار . مع الآلام فى المصائب
والنار .

وعلى هذا فكلمة « النار » كلمة متشابهة تحتل معنيين . أولهما :
نار الآخرة . وثانيهما : المصائب . ولأنها متشابهة ، يتعين الرجوع الى
المحكم . والمحكم هو « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها » وعلى
ذلك لا عذاب فى القبر على رأى الذين حكى عنهم المؤلف انكار العذاب
فيه .

وعلماء اللغة لم يحلوا هذا الاشكال بالمحكم والمتشابه كما قدمنا :
بل حلوه بنظرية التقديم والتأخير . فالامام القرطبى المفسر ، يحكى
عن الفراء النحوى أن فى آية آل فرعون تقديم وتأخير هكذا : ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب . النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا . وهذا منه لانكار عذاب القبر . اذا المعنى على رايه : أنهم بعد
الدخول فى نار الآخرة يعرضون عليها دائما . ولا يعرضون فى نار
القبر .

ويقاس على هذا قوله تعالى : « اليوم تجزون عذاب الهون » فان
« اليوم » كلمة متشابهة . تحتل يوم القيامة ، وتحتل يوم المسوت
مباشرة . وعليه ينبغى تعيين المحكم ، ليرد اليه المتشابهة . والمحكم هو
« اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » أى يوم القيامة . وعلى المحكم هذا =

...

...

...

= يفسر « اليوم تجزون » بيوم القيامة ، لا بيوم الموت . وعبر عنه باليوم الذى يحتفل يوم الموت - على المعنى المتشابه - لأن المدة من الموت الى القيامة ، هي مدة كنوم النائم . الذى ينام ليلا ويصحو نهارا . فيحس بمدة قصيرة غفا فيها . وقد عبر النبي ﷺ عن قصر المدة بقوله : « من مات فقد قامت قيامته » وقد حكى القرآن فى قصرها : ان اهل الكهف لما استيقظوا قالوا : « لبثنا يوما أو بعض يوم » وهم قد لبثوا ثلاثمائة وتسع سنين . لأن المدة من الموت الى يوم الحياة كيوم أو بعض يوم فى الميت . لأنه لا يحس بطول المدة . لفقدان الاحساس بموت الجسد ، لأن المرء يعد الساعات والليالى ، ويعرف ما زاد منهما وما نقص ، اذا كان الجسد متلبسا بالروح ، والاحساس سليم من الآفات . أما وقد مات الجسد وزال الاحساس . فانه لا يحس بطول مدة ولا بقصر مدة . وقد حكى القرآن أيضا : أن الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها مات مئة عام ، ولما استيقظ قال : « لبثت يوما أو بعض يوم » والكفار يسألهم الله تعالى يوم القيامة : « كم لبثتم فى الأرض عدد سنين ؟ » فيجيبون بقولهم : « يوما أو بعض يوم » .

هذا ما يحضرنى الآن من حجج النافين لسؤال القبر وعذابه أو نعيمه ، ذكرته من باب التوسعة فى العلم . وقد أحسن المؤلف واجاد فى عرض مذهب اهل السنة والجماعة ، وانتصر له بأحاديث نبوية صحيحة ومن الممكن التوفيق بين الرايين بأن القول بسؤال فى القبر لا ينافى القول بسؤال فى الآخرة . والعذاب فى القبر أو النعيم لا ينافى القول بأحدهما فى الآخرة . لأنه لا مدة طويلة هى فاصلة بزمان بين الموت مباشرة وبين القيامة . وخلاصة رأى هؤلاء النافين على طريقة المحكم والمتشابه هكذا :

١ - يومئذ يصدر الناس : محكم

٢ - النار يعرضون : متشابه

٣ - والمتشابه وهو « النار » يحتفل

(١) النار الحقيقية فى اليوم الذى يصدر الناس فيه =

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من جائزات العقول ان يحيى الله الميت فى قبره ، ويرسل الله ملكين يسألانه هذا جائز فى العقول وكما ابتدا الله - جل وعز - حياة من ماء مهين ، كذلك يجوز أن يعيده بعد احيائه .

= (ب) والمصائب فى الدنيا - والمعنى الثانى هو المتفق مع المحكم .
٤ - واحد المعنيين فى المتشابه هو مراد الله تعالى . فما هو أحد المعنيين الذى يتفق مع المحكم ؟

ولا يعترض على أهل السنة والجماعة بعذاب مضاعف للانسان ، عذاب فى القبر ، وعذاب فى يوم القيامة ، لأن الله عادل ورحيم . وهو لا يعذب أحدا على جهة الظلم . فانه بين عن نفسه أنه كتب على نفسه الرحمة ، وأنه ليس بظلام للعبيد . وهو أهل التقوى وأهل المغفرة . والله أعلم .

والقول بسؤال بعد الموت مباشرة للميت وعذاب أو نعيم ، هو القول السديد . لأن الراسخين فى العلم قد قالوا به ، وأقاموا الدلائل النقلية عليه ، والقرآن فيه أدلة أكثر من أى كتاب يقدره غير المسلمين . ومن الآيات القرآنية : قوله تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ، فلا تظلم نفس شيئا » وقوله تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ، والملائكة باسطوا أيديهم . أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون » وقوله تعالى فى حق آل فرعون : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ، ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقونه تعالى فى حق قوم نوح عليه السلام : « أغرقوا فأدخلوا نارا » .

وقد نقل عن أهل السنة والجماعة : أن سؤال القبر باللغة السريانية . وهى اللغة الآرامية ، لغة أهل كنعان قبل عيسى عليه السلام . يقول الناظم :

ومن عجيب ماترى العينان

أن سؤال القبر بالسريانى

أفتى بهذا ، شيخنا البلقينى

ولم أره لواحد بعينى

ثم ان ذلك مشهور في السمع .

تواترت الاخبار باستجادة رسول الله ﷺ من عذاب القبر ، ولم يزل

دأب للسلف الصالح .

ودل على ذلك من القرآن قوله تعالى في فرعون وآله : « وحق بال فرعون سوء العذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » [غافر ٤٦] فأخبر جل وعلا أن لهم عذابا قبل الحشر ، وأن ما يلحقهم بعد الحشر ، أشد من ذلك .

قال الإمام أبوالمعالى : « وأن تمسك نفاة عذاب القبر

بمسالك الملاحدة ، المستهزئين بالشرع . وقالوا : نحن على حالته » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الركون الى المشاهد مؤد

بالراكن اليه الى انكار البعث . فإن منكرى البعث انما انكروه من حيث لم يشاهدوه ، ولا رأوا قط رمة بالية تعود .

ثم نقول : ان السؤال يقع على اجزاء لطيفة من القلب يعلمها الله ، فيحييها فتقع المسئلة عليها .

ثم ان تلك الدار ليست كهذه الدار ، وقد تحقق عندنا : أن الملائكة تحضرنا كالكتابيين ، ونحن لا ندركهم .

وكذلك الشياطين قد يحضرون الاناس . ولهذا امرنا أن نستعين بالله منها . قال الله تعالى : « وقل رب : أعوذ بك من همزات الشياطين ، وأعوذ بك رب أن يحضرون » [المؤمنون ٩٧ - ٩٨] وكان رسول الله ﷺ يرى الملائكة ولا يراهم [أحد] بحضرته . ورحم الله « سهل بن عبد الله

التستري» فاته ذكر له أن المعتزلة (١). تنكر عذاب القبر ، وتحتج بمشاهدة .
فقال لقائل ذلك : قل لهؤلاء المساكين يدفعوا عن أنفسهم أحلام السوء .
ألا ترى أن النائم يكون ساكن الهيئة مطمئن الضجة وهو في أهوال
وشدائد ، إذا استيقظ حدث عنها وأخبر عن هائلها وفظيعةا (٢) ؟

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل بينوا الروح ومعناه .

فقد ظهر الاختلاف فيه . قلنا : الأظهر عندنا : أن الروح أجسام لطيفة
مشاركة للأجسام المحسوسة » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « القاضي أبو بكر » يرى .

أن الروح عبارة عن الحياة . إذ الحي إنما يحيا بالحياة ، فلم ير أن
الروح شيء زائد عليها . والذي قاله « الإمام » هو الصحيح ، لأن الشرع
قد ورد بتنعيم الأرواح وتعذيبها . والتنعيم والتعذيب إنما هو من صفات
الأجسام ، فبحكم الشرع نجعله جسما . والنفس والروح في الشرع أمر
واحد . يدل ذلك على ذلك : قوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ،
والتي لم تمت في منامها » [الزمر ٤٢] وقال رسول الله ﷺ يوم الوادي
« ان الله قبض ارواحنا . ولو شاء لردها إلينا في حين غير هذا »

ثم ان الروح ليست علة في كون الانسان حيا ، لأن الجواهر لا تكون
عللا للأحكام . لكن الله جل وعز أجرى العادة باستمرار حياة الأجسام
المحسوسة بمقارنة الروح لها . وقد ورد في الشرع أن الروح من المؤمن
يعرج به ويرفع في حواصل طير خضر في الجنة ، ويهبط بروح الكافر

(١) المعتزلة لا ينكرون عذاب القبر [انظر شرح الأصول الخمسة
لل القاضي عبد الجبار بن أحمد]

(٢) الدليل لا يستقيم من جهة أن جسم النائم لم يبل ، ولم يضل
في التراب .

الى سجين فى النار ، والحياة عرض تقوم بالحى فتصححه لقيام العلوم
به ، والروح تجيء ايضا بحياه يخلقها الله فيه .

فصل

فى الجنة والنار

قال الإمام أبوالمعالى : « الجنة والنار مخلوقتان . اذ
لا يحيل العقل خلقهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لتعليلهم أفعال الله

جل وعز وتوقيفها على الأغراض ، أنكروا كونهما مخلوقتين . وقالوا :
أى فائدة فى خلقهما ؟ فان الجنة دار ثواب ، والنار دار عقاب . ومالم
يقع الثواب والعقاب فلا فائدة فيه . وقد تقدم أن أفعال الله تعالى
لا تتعلل بالأغراض ، لأن الأغراض انما هى باداء المنافع والمضار ، ومن
يستحيل عليه ، لا يلزمه أن تتعلل أفعاله بها .

ثم يقال لهم : هلا قلتم على أصولكم : ان خلق الجنة والنار لطف
فى ايمان المؤمنين ، وفى كفى الكافرين على أصولكم .

وقوله تعالى : « وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين »
[آل عمران ١٣٢] تصريح بوجودها وكذلك قوله تعالى : « ولقد رآه
نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى » [النجم ١٣ -
١٥]

وقصة آدم - على نبينا وعليه السلام - ودخوله اياها وخروجه عنها
ووعده بالرجوع اليها : محقق لثبوتها .

واما رد المعتزلة ذلك الى بستان من بساتين الدنيا ، قباطل . اذ
لو كان الأمر كذلك ، ما عظمت محنة آدم ولا اشتد أسفه . وانما عظم

الأمر عليه لأنه كان في الدار التي برئت من الآفات وسلمت من الأوصاب والأمراض ، فاهبط منها إلى دار الشقاء والظما والضحي .

فصل

في الصراط

قال الإمام أبو المعالي : « الصراط ثابت على حسب ما نطق

به الحديث . وهو جسر ممدود على متن جهنم » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أنباء الآخرة كلها خارقة

للعادة .

منها إعادة الأجسام (١) ، وغير ذلك مما لم يعتد مثله .

(١) يقول الإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ في تهافت الفلاسفة : أن الفلاسفة أنكرت البعث للأجساد وأنكرت النعيم والألم الجسماني ، وأولت ما ذكر في الشرع من ذلك بأنه أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهم ثواب وعقاب روحا نيين ، هما أعلى مرتبة من الجسمانيين . وقال : أنهم في ذلك مخالفون لاعتقاد المسلمين كافة . والإمام الغزالي مع قوله أنهم في ذلك مخالفون لاعتقاد المسلمين كافة ، يقول في كتاب ميزان العمل : أن هذا القول هو اعتقاد طائفة الصوفية . ويقول في كتاب المنقذ من الضلال : أنه ارتضى أخيرا لنفسه مذهب المتصوفة . وهذا يعني أن الإمام الغزالي يقول مع الفلاسفة والمتصوفة بإنكار بعث الأجساد كما يقول النصاري .

وقد يقول قائل : أنه ارتضى مذهب المتصوفة كمذهب سلوك ، أي مذهب لا يحمل النفس على الحسد والحقد والتكالب على شهوات الجسد . وما كان يقصد أنه ارتضى مذهبهم في إنكار بعث الأجساد . وهذا هو الصحيح واللائق بالإمام الغزالي - رحمه الله - وهذا ما يفهم من نص قوله في « المنقذ من الضلال » : « إني علمت يقينا : =

فمن أنكر أن يكون الصراط جسراً أرق من الشعر وأحد من السيف
لمنع الاستقرار عليه ، فقد أبطل .

اذ ذلك اليوم يوم انخراق العبادات . واذا جاز الخطور في الهواء
والمشي في الماء ، اذا انخرقت العادة . فكيف لايجوز هذا ؟

وان منع انخراق العادة أصلاً ، التحق بالإبراهيمة الذين ينكثرون
النبوات ، لكنهم ينسد عليهم باب اثبات المعجزات .

وكذلك الأعمال توزن يوم القيامة ، والأعمال في حق المحدثين
انما هي أعراض مكتسبة . والأعراض في أنفسها لاتوزن لكنها تثبت في
صحائف تشتمل عليها فنون تلك الصحف ، ويخلق الله في صحف الموفقين
ثقلًا ، فلا ترجح به . ويخلق في صحف الأشقياء خفة تشول بها .

وكل ذلك يكون أمانة لما يلحق الموزون صحفه من الثواب والعقاب .

فصل

في الثواب والعقاب

واحباط الأعمال ، والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة في
الوعد والوعيد .

قال الإمام أبوالمعالی : « الثواب عند أهل الحق ليس بحق

محتوم ، ولا جزاء مجزوم » الى آخر قوله .

= أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى ، خاصة وأن سيرتهم أحسن
السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق . بل لو جمعوا
عقل العقلاء وحكم الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من
العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير
منه ، لم يجدوا اليه سبيلاً « اهـ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: «قد تقدم قولنا أنه لا واجب

على الله . فإذا ثبت هذا علم أن الثواب منه فضل . لا اله الا هو . لأنه
- جل وعز - لو طالب العبد بشكر نعمة من نعمه ، لاستوفى شكره
تلك النعمة بجميع عمله في حياته .

ثم انه جل وعز اذا وعده الى مثاب معين فانه يثيبه لامحالة .
وكذلك اذا وجه وعيده الى معذب فانه يعذبه لامحالة . لأن وعده ووعيده
خيران صادقان ، يقع مخبرهما على وفقهما .

قال الإمام أبو المعالي: «وذهبت المعتزلة الى ان الثواب

حتم على الله . والعقاب واجب على مقترف الكبيرة اذا لم يتب عنها .
ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب . فان الثواب لا يجوز
حطه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: هذه المسألة مبنية على

أصولهم في التحسين والتقبيح بالعقل . فاذا بطل ذلك بطلت أقوالهم
في هذه المسألة ، وان ساعدناهم على التحسين والتقبيح جدلا ، قلنا :
السيد اذا كان قد كان يقوم بمؤن عبده كلها ، والعبد يخدمه خدمة لا يستبلغ
فيها جهده ولا يعمها أوقاته ، فالعبد لا يستحق على تلك الخدمة شيئا .
وكذلك المعظم المبجل اذا كان يكرم والده ، والوالد أيضا يكرمه ،
فلا يستوجب للولد على والده منة (١) على ما سبق له اليه من
الاحسان . واذا كان هذا متصورا في من يخدم مخلوقا مثله . فالعبد
الذي حفت به أنعم الله جل وعز لا يستحق بعمله وخدمته ثوابا عليه .

(١) مؤنة : ص

وهو مستغرق في آلائه ونعمه . وإذا كان نعم العبد عوضا عن انعام
الباري عليه ، فكيف يستحق العبد عوضا عن ذلك ، وعلمنا انما كان
عوضا عن انعام الله جل وعز ؟ ولو استحق العوض على العوض لاستحق
الباري جل وعز على اثابة عبده عوضا ، حتى يكون العبد مكلفا في
الجنة . ونعم الله جل وعز اذا ريم عدها ، لم يحص ذلك العد ، كانعامه
عليه بايجاده ، وانعامه عليه باحيائه ، وانعامه عليه بان خلق العقل ،
وانعامه عليه بان هداه للإسلام . وهي النعمة العظمى ، وانعامه عليه
بتسليم أعضائه وتصحيح ادراكاته . فكيف يستحق العبد أن يثاب على
عمله - وهو منقضى - ثوابا لا انقضاء له مترتبا على عمل هو عوض عن
انعام ؟ هذا مالا يرشد العقل الى القول به .

قال الإمام أبو المعالي : « ويقال للمعتزلة : ان سلم لكم

استحقاق الثواب ، فلم زعمتم : انه يثبت على التابيد » الى آخر
قوله .

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : اذا كانت أعمال العباد كما

قلنا شكر آلاء الله ونعمه ، وكانت الأعمال منقضية . فمن أين وجب
أن يثبت ثوابها غير متناه ؟ فان قالوا : النعيم انما يكون هنيا خليا من
الكدر ، اذ لم يحدد زواله . فيقال لهم عند ذلك : فمن أين وجب أن
يكون الثواب هينا ، وقد كانت النعم التي وجبت على العباد شكرها
مشوبة بالحن ؟ فكيف استحق ثوابها سليما من الكدر ؟

ثم الباري جل وعز مقتدر على أن يخلق في نفوس المشاكين غفلة
عن الزوال ، حتى ينالوا نعيمهم هينا الى أن يستوفوا مدتهم ، ثم
يزيل ذلك ويرفعه .

ثم يقال لهم : فكيف وجب في العقاب ان يتأبد والمعاصي منتهية

منقضية وعادة العقلاء اذا بدرت بادرة من رجل الا يواصل معاقبته عليها دائما ، بل يوقع العقاب به مرة ، ويترك بعد ذلك . فاذا كان هذا حسنامن العقلاء - وهم المتضررون بوقوع البادرة - فكيف ذلك من ارحم الراحمين واكرم الأكرمين (١) .

(١) هذا الكلام حسن جدا من المفسر الكريم ، وهو ينفع في الرد على القائلين بتناسخ الأرواح من المسلمين وغيرهم .

واعلم : أن النصارى يقرون ويعترفون بتناسخ الأرواح . ففي مقال للأنبا غريغوريوس ، أسقف عام الدراسات العليا اللاهوتية والثقافة القبطية والبحث العلمي ، المنشور في « وطني » في ١٩٨٦/١٢/٢١ م بـ « مصر » يقول الأنبا غريغوريوس : أنا موجود الآن . فهل كنت موجودا قبل الآن ؟ وأين كنت ؟ ومن أين أتيت ؟ ويجيب على الأسئلة الثلاثة في مقال طويل نذكر منه ما نصه :

« ان حكماء كثيرين على مدى التاريخ الانساني اعتقدوا انه يمكن أن تكون للمولود حياة سابقة على ميلاده في هذا العالم أو في عالم الروح .

وقد كان هذا الاعتقاد معروفا وسائدا في مصر وفي الهند وفي بلاد الشرق عموما ، الشرق الاوسط والشرق الاقصى ، وربما من بلاد الشرق تسرب هذا الاعتقاد الى بلاد الغرب . ومن بين فلاسفة اليونان سقراط وافلاطون وافلوطين ، بل ان فيثاغوراس الفيلسوف والرياضي المعروف « ٥٨٢ - ٥٠٧ ق . م » كان يقول عن نفسه انه تجسد من قبل خمس مرات على الارض وممن اعتقدوا به في العصر الحديث نابوليون بوناپرت فقد كان يعتقد انه هو بعينه الاسكندر الاكبر قد عاد للحياة على الارض من جديد .

ولقد ظهر هذا الاعتقاد واضحا في سؤال تلاميذ المسيح ليسيدهم ومعلمهم عن المولود أعمى « يا معلم ، من الذي اخطأ ، هذا ، أم أبواه حتى ولد أعمى » « يوحنا ٩ : ٢ » ومما هو جدير بالانتباه أن المعلم =

...
...
...
= الاعظم لم يوبخ تلاميذه على سؤالهم لو أنه بدا سؤالاً منطقياً . وإنما اكتفى بالقول : « هذا خطأ ولا أبواه حتى ولد أعمى ، وإنما لكى تظهر فيه أعمال الله » « يوحنا ٩ : ٣ » وهو رد لا يجب الاعتقاد السائد فى الشرق ولا ينفية أو يلغيه .

وفى قيصرية فيلبس سأل المسيح له المجد تلاميذه « من تقول الناس أنى هو ، أنا ابن الانسان ؟ فقالوا : أن قوما يقولون أنك يوحنا المعمدان ، وآخرين أنك ايليا ، وآخرين أنك ارميا أو أحد الانبياء » « متى ١٦ : ١٣ ، ١٤ » وهو جواب لا يستقيم الا على هذا الاعتقاد السائد انه يمكن ليوحنا المعمدان فى ايليا وقد صعد فى العاصف الى السماء فى مركبة من نار وخيل من نار « ٢ الملوك ٢ : ١١ » وكذلك القول فى ارميا وكان قد مات من زمن طويل مرجوما .

وجاء فى الانجيل للقديس متى « فى ذلك الوقت سمع هيرودس الملك بانبياه يسوع ، فقال لخدامه : هذا هو يوحنا المعمدان قد قام من بين الاموات . ولذلك تظهر أعمال القدرة فيه » « متى ١٤ : ١ » مع أنه ورد فى نفس الوضع من الانجيل عن هيرودس انه « أرسل فقطع رأس يوحنا فى السجن ، فجىء برأسه فى طبق وجاء تلاميذه فحملوا الجسد ودفنوه ثم ذهبوا وأخبروا يسوع » « متى ١٤ : ١٠ - ١٢ » .
وجاء فى الانجيل للقديس مرقس « وسمع هيرودس الملك بيسوع ، اذ كان اسمه قد اشتهر ، فقال : هذا هو يوحنا المعمدان قد قام من بين الاموات ، ولذلك تجرى الايات بواسطته . لقد قال آخرون ان هذا هو ايليا وقائل غيرهم انه نبي . . . أما هيرودس فحين سمع قال : انه يوحنا الذى سبق لى ان قطعت رأسه قد قام من بين الاموات » « مرقس ٦ : ١٤ - ١٦ » . وجاء فى الانجيل للقديس لوقا : « وقد سمع هيرودس الملك بكل ما كان يجرى على يديه فارتبك ، لأن قوما كانوا يقولون ان يوحنا قد قام من بين الاموات ، وقوما يقولون ان ايليا قد ظهر ، وآخرين يقولون ان أحد الانبياء الاولين قد قام . فقال هيرودس : ان يوحنا قد قطعت أنا رأسه فمن هو الذى أسمع عنه مثل هذه الأمور ؟ وكان يبتغى أن يراه » « لوقا ٩ : ٧ - ٩ » =

والملاحظ ان المعلم الاعظم لم يرد على هذه الاقوال التي ردها التلاميذ نقلا عن الناس في أرض فلسطين ، ولم يسفهاها ولم يحكم على قائلها بالضلال كما فعل مثلا بالنسبة الى « الصدوقيين الذين ينكرون القيامة ، الذين يقولون انه ليس هناك قيامة » اذ « قال لهم : قد ضللتكم اذ لا تعرفون الكتب ولا قوة الله » « متى ٢٢ : ٢٣ - ٢٩ » ، « مرقس ١٢ : ١٨ - ٢٥ » ، « لوقا ٣٠ : ٢٧ - ٣٨ » .

ومهما يكن من أمر فمعطياتنا الدينية قد لا تسمح لنا أن نؤكد توكيدا قاطعا حقيقة هذا الاعتقاد ، ولكننا مع ذلك لا نملك أن نعترض عليه . وكل ما يمكننا أن نقوله انه اعتقاد قديم ووارد في الكتاب المقدس ، وهو ليس اعتقادا غريبا ولا هرطقيا ، ولا يتعارض لاهوتيا مع عقائدنا المسيحية ومسلماتنا المستقرة . ولا يوجد نص ديني ينفيه ، خصوصا وأن أصحاب هذا الاعتقاد لا يزعمون انه أمر مفروض بالنسبة لكل انسان » .

الرد على النصارى :

لانسلم نحن المسلمين بتناسخ الأرواح . لأن الجسد لا يخطيء بدون الروح ، والروح لا تخطيء بدون الجسد . فهما يتعاونان في اكتساب الفعل . مثلهما كمثل المقعد والأعمى اللذان تعاونوا معا في افساد ثمر البستان ، والقادر الحكيم لأنه لا يعيد الجسد الفانى مرة أخرى في الحياة الدنيا في شكل مولود جديد ، كذلك لا يعيد الروح التى فنى جسدها الى جسد جديد . وهؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأن الجسد فيه خصائص حية ، كالراديو الذى يكون معدا لاستقبال الموجات . واذا مر الهواء على الجسد وخصائصه صالحة غير ميتة ، انتعش الجسد وتحرك . فالروح التى لبسته وحركته ليست جسما ولا جوهرًا مجردا عن المادة ، وانما هواء مر على جسم فيه خصائص حية ، فانتعش الجسد . ولأنه انتعش ، ظن الناس أن الروح ردت الى الجسد وهى غير الجسد . والحق : أن خصائص الجسد تنبعت من رقدتها واستعدت لقبول الهواء . فصار الجسد منتعشا بالهواء ، وليست الروح غير الجسد بل هى الهواء الذى صادف الجسم الملائم له . وهذا يؤكد : تهوية الغرف ومرور الفاسد الذى يعكر المزاج ، ويبعث على الخمول والرقاد . وعلى العكس فان رائحة =

...

...

...

= الكولونيا والعطور وماء الورد تنعش الجسد وتجعله نشيطا . على قول هؤلاء الفلاسفة فى حقيقة الروح . يكون القول بتناسخ الأرواح لهوا وعبثا لأن الروح على مذهبهم ليست جسما حتى يحل فى أى جسد كان ، وليست روحا كأرواح الشياطين حتى تحل فى أى جسد كان . وعلى قول هؤلاء الفلاسفة تنتفى كرامات الأولياء من بعد موتهم . لأن الهواء لا يدخل جسدا ميتا . لأن خصائصه المعدة لقبول الهواء قد ماتت . وهم يقولون : انه فى القيامة يحيى الله الجسد على هيئته التى كان عليها فى الدنيا ، ثم يمر الهواء عليه فيكون انسانا كاملا حيا متحركا مدركا واعيا . ويحاسب وينعم أو يعذب على حسب أعماله . وعلى قول هؤلاء الفلاسفة ينتفى السؤال فى القبر والنعيم أو العذاب فيه . لأن خصائص الجسد قد ماتت فلا يؤثر فيها هواء القبر وهؤلاء القائلون بهذا القول يفسرون أن الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون بقولهم : هذا فى حكم المؤكد والمثبت بصدقه وحصوله للشهداء . لأن الميت اذا مات ، وأحياه الله فى يوم القيامة . لا يحس بطول مدة بين الموت وبين الحياة . وانما يقول : ليثت يوما أو بعض يوم ، لظنه قصر المدة . وعلى ذلك فاذا مات وقال الله عنه : انه حى يرزق . يكون كإنسان غنى صاحب مال نام على فراشه ، واستيقظ فى الصباح ليجد ماله كما هو . أى انه نام عن غنى ، واستيقظ عن نفس الغنى . فكذلك الشهيد يموت موتا كالنوم ، وهو ذو غنى لأن الله وعده به ، ووعدده لا يتخلف [راجع كتاب الروح لابن قيم الجوزية وكتاب الأرواح العالية والساقطة لفخر الدين الرازى]

...

...

...

وقول النصارى : ان فيثاغوراس تجسد خمس مرات على الأرض . يشبه قول جميل بثينة لعمته انه يونس بن متى . وليس هذا القول حجة لأننا لا ندري المناسبة التى قيل فيها هذا القول . ربما يمزح أو ربما يقول لاجابه بنفسه كما يقول التائب عن الخطايا : لقد ولدت من جديد . واذا سلمنا به على ظاهره ، فماذا عسى أن يقول النصارى فيمن يدعى أن المسيح كان بروح سقراط أو أفلاطون ؟ هذا يطعن فى ثبوته وهم لا يشعرون . وقولهم : ان المسيح لم يوبخ التلاميذ على قولهم عن الأكفم هل هو المخطيء وبسبب خطئه ولد أعمى ، أم الخطأ من أبويه ،

فان قالوا : انما يحسن تأييد العقاب فى حق من علم الله انه لم يردده ، لعاد لما نهى عنه . فيقال لهم : هلا سلب منه عند استيفاء العقاب عليه ؟ وهذا مما لا جواب لهم عنه .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يطالبون به أن الثواب

عندهم لا يقع منه شيء فى دار الدنيا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يقال لهؤلاء : هلا عجل الله

الثواب للطائعين ، ولم يؤخره عنهم ، لأن الثواب نعيم وانتجازه لهم أحسن . وعادة العقلاء أن يحمّدوا من أنجز معروفه ، ويلوموا من أخر ذلك مع القدرة عليه ؟

ثم ان العقاب قد ينتجز منه شيء فى الدنيا كالحدود التى هى عقوبة لمرتكب الذنب - اجماعا - واذا انتجز العقاب وهو آثم ، فلأن ينتجز الثواب الذى هو لذة : أولى .

فصل

فى احباط الأعمال والوعيد

قال الإمام أبوالمعالى : « ذهبست الخوارج الى أن من

قارف ذنبا واحدا ، ولم يوفق للتوبة ، حبط عمله » الى آخر اقوالهم .

= وسبب خطئهما ولد ابنهما أعمى ؟ والمسيح لم يوبخ لأن تناسخ الأرواح ممكن . قولهم باطل لأن الشائع لدى اليهود أن الخطايا هى سبب للمعاصيات . وهم استفسروا بسبب الشائع والمسيح صحح لهم اعتقاداتهم وقولهم : أن هيرودس ظن أن المسيح يتحرك بروح ايلياء . فهذا ظن وثنى كافر . وقولهم ان الناس قالوا عن المسيح انه اما يوحنا واما ايلياء واما ارمياء واما نبيا من الأنبياء القدماء . فهذا يدل على اعتقاد ، لا أساس له من توراة موسى عليه السلام ، والمسيح لم يوافق على هذا الاعتقاد .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يقال لهم : لم قلتم :

ان الخلود فى النار ، يجب بزلة واحدة تحبط بها جميع أعماله الصالحات ؟ وهذا خارج عن عادات العقلاء ، فان العبد اذا خدم سيده عمره خدمة حسنة ، ثم بدرت منه سيئة واحدة ، فلا يحسن فى العادة عند العقلاء أن تبطل جميع حسناته . وهلا كانت الحسنات على كثرتها تبطل السيئة الواحدة ؟ كما قال تعالى : « ان الحسنات يذهبن السيئات » [هود ١١٤] واذا كان الله جل وعز يبدل السيئات حسنات ، فى حق من اختاره الله تعالى . قال الله جل وعز : « فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات » [الفرقان ٧٠] فكيف يستجير قائل : ان يقول : ان السيئات تبطل الحسنات ؟

ثم ان الطاعات قد أدبت وثبت أداؤها . فلو كان الاصرار على الكبيرة مناقضا لها منافيا . لصحتها ، نكان حكم ذلك الاصرار ، حكم الردة ، لأن الله جل وعز لم يثبت احباط الأعمال الا بها . قال الله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » [الزمر ٦٥]

واحباط الأعمال بالردة بين ، لأن الايمان شرط فى صحة الأعمال ، واذا انتفى الشرط انتفى المشروط لامحالة .
واما ان نقول : ان الطاعة واحدة ، هى شرط فى طاعة أخرى لم يفرضها الشرع شرطا لها ، كما جعل الوضوء شرطا فى الصلاة ، مما لا يصح القول به .

ثم اذا كانوا يقولون : ان الطاعة حسنة لنفسها ، فاذا أتى بها استحق الثواب عليها - على رأيهم - وحسنها لا يفارقها ، اذ هى صفة نفس عندهم . واذا تحقق لها الحسن دون الكبيرة فليتحقق ذلك لها أيضا مع الكبيرة ، لأن صفات الأنفس لاتزول بحال .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : مرتكب الكبيرة فاسق

مخالف ، والجمع بين الثواب وبين صفة الفسوق متناقض ، فان الثواب يؤذن بالولاية ، والفسوق ينافيها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التناقض لا يصح الا مع

فرضه في امر واحد . واذا كان المطيع لله جل وعز يفعل الصلاة ثم يعصاه بالزنا ، فان طاعته فيما اطاع الله فيه ، لا تنقض عصيانه فيما عصا الله فيه ، بل هو مطيع عارف مؤمن .

ثم يقال لهم ما تقدم قبل من انكم اذا لم يكن ثم بد من الاسقاط ، فهلا كان الاسقاط في حق الكبيرة حتى تذهبها الطاعات ؟

قال الإمام أبو المعالي : « وربما استدل أصحاب الوعيد

بظواهر من كتاب الله ، ونحن نذكر اغمضها . ونرشد الى طريق الكلام عليه ، فما تمسكوا به قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » [النساء ٩٣] الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر عن ابن عباس انه قال :

أريد بذلك من يقتله مستحلا قتله . واذا استحل قتله كان كافرا مكذبا لرسول الله ﷺ في اخباره ان القتل حرام . والتعمد انما يكون على الحقيقة ، ممن يستحل القتل ويستجيزه ، وأما من يعلم ان القتل من اعظم الكبائر ، فلا يقدم عليه الا وهو رجل خائف غير حريص عليه ولا راغب فيه . ودليل ذلك : ان الباري جل وعز لما ذكر القصاص والتودد ، لم يذكر الوعيد ، ولما ذكر الوعيد لم يذكر القصاص . وظاهر هذا يقضي ان الوعيد انما توجه للكافر المستحل الذي لم تأخذه احكام الشريعة كما تأخذ المؤمن .

الا ترى أن الكافر المحارب لنا ، اذا قتل فلا يقضى بوجوب القصاص عليه ، لأننا غير متمكنين من ذلك . ثم الخلود وان كان ظاهرا في التأييد ، فليس هو نصا ، ألا ترى أن الملوك يدعى لهم بتخليد الملك ، مع امتناع الخلد في الدنيا . أرادوا بذلك الدعاء لهم باتصال ملكهم طويلا من العمر ، واذا كان هذا ظاهرا محتملا للتأويل ، لم يصح لقاطع بمعتقده ، أن يجعل هذا دليلا يستدل به على رايه ، لأن كل ما يحتمل التأويل لا يفيد القطع . ثم أن احتجاجهم هذا ، معارض لقول الله تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » [النساء ١١٦] وهذا نص في الموضع الذي ينازعون فيه . لأن القتل وسائر المعاصي هي دون الشرك . وقد أخبر الله جل وعز أن يغفر لمن يشاء من عباده .

فان قالوا : أن هذا مشروط بالتوبة فكان التقدير ويغفر ما دون ذلك من التائبين . وهذا لا يصح من وجهين :

أحدهما : أن قبول التوبة واجب على الله تعالى ، واذا كان واجبا عليه ، لم يكن لتعلق المشيئة به بأى وجه .

والثانى : أنه تعالى فرق بين الشرك وغيره .

فعلم بهذا أنه لم يشترط التوبة لأن التوبة من الشرك تحبطه وتجبه . هذا موضع قطع على ماسياتى بيانه فى باب التوبة ان شاء الله تعالى .

فصل

احباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة

قال الإمام أبوالمعالى : « جماهير المعتزلة صاروا الى ان

الكبيرة الواحدة ، تحبط ثواب جميع الطاعات وان كثرت . وذهب « الجبائى » وابنه الى أن الزلات انما تحبط ثواب الطاعات اذا أربت عليها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم الكلام على جماهير

المعتزلة . وهذا الفصل مفرع للكلام مع الجبائي وأبنه . فهما لا يرون أن الحسنات والسيئات توزن ، فأيهما كان الأغلب كان الحكم له .

ثم انهم اضطربوا في استواء الحسنات والسيئات . فقال ابن الجبائي لا يجوز وقوع ذلك ، اذ ليس الاجنة ونار ، فلا يصح لمن ساوت حسناته سيئاته الجنة . لأن ما بارأء حسناته من السيئات كان حقها أن يوجب له النار ، فاذا منعت السيئات من دخول الجنة ومنعت الحسنات من دخول النار ، ولا دار ثالثة هناك ، وجب أن يستحيل ذلك .

وكل ما ذكره باطل اذ لو كان الأمر على ما قال ، لانبغى له أن لا يثبت لعارف بالله مؤمن به كبيرة . اذ ليس في الكبائر ما يوازنها في الأجر والثواب ، فكان حقه على هذا أن يبطل كل كبيرة بمعرفة الله تعالى . واذا لم يقل ذلك ، تبين انتقاض أصله ، وواهى نظريته .

ثم ان جارينا وسلمنا له بالتحسين والتقبيح بالعقل ، قلنا : لا يبعد في العقل أن تكثر طاعات عبد ، ثم تصدر منه زلات ، فيعاقبه سيده عليها ، ثم يرده الى كرامته ويصرفه الى حضرته . هذا غير نكير في عادات العقلاء .

ثم ما قالوه من وزن الطاعات والمعاصي يبطل بالتوبة . ألا ترى أن المحارب الذي أخاف السبيل وقتل المسلم وأخذ المال بغير الحق ، واستمر هذا منه ، ثم ندم على ما فعل ، فان ذلك الندم والتوبة يحبطان ذلك ويزيلانه . وأين التوبة وبشارتها من جرمه وجرائره ؟

فصل

في الفرق بين الصغيرة والكبيرة

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : قد رددتم ذكر

الصغائر والكبائر فميزوا احد القبيلين عن الثاني » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون :

المعاصي هي ما خولف

فيها أمر الله ونهيه . ولو تركنا والالتفات الى مخالفة أمر الله ، لكان كل ذنب كبيرة التفاتنا منا الى المعصي - جل جلاله - ألا ترى أن رجلا منا [لو] مازح رجلا مثله في حاله ومرتبته لم يكن ذلك مستقبحا ، ولو فعل ذلك مع الملك لكان ذلك عظيما . وكذلك لو عصا الانسان صاحبه في أمر لهان ذلك ولم يعد كبيرا ، ولو كان ذلك العصيان حق ملك كبير لاعتد عظيما ، لكن الشرع بين لنا أن لنا كبائر من الذنوب ومادونها . فقال تعالى : « ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ، نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما » [النساء ٣١] وقال عز من قائل : « الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، الا اللطم » (النجم - ٣٢) .

ولهذا انقسمت الذنوب الى كبائر وصغائر ، وهي في حق من عصى بها كبائر - على ما تقدم بيانه - ونظير ذلك القرآن العزيز [فقد] ثبتت له الفضيلة على الاطلاق ثم قد . ورد تفضيل السور ، كما ورد في الثناء على أم القرآن ، من قوله عليه السلام : « وهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أعطيت » أو كتفضيل سورة الاخلاص بقوله عليه السلام : « انها تعدل ثلث القرآن » وكما يحكم للأنبياء قاطبة بالفضيلة ، وبعضهم أعلى من بعض .

والذي تتميز به الصغائر من الكبائر أن يقال : كل ذنب لا يحط العدالة ولا يوجب رد الشهادة فهو من الصغائر . وإيجاز القول : أن كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ، فهي التي تحط العدالة .

وكل جريمة لا تؤذن بذلك ، بل تبقى حسن الظن بصاحبها ، فهي التي لا تحط العدالة . ويلتفت في ذلك أيضا الى ما يسقط المروءة ، وإن كان صغيرا في قدره ، كرجل رأيته يسرق بصلة ، فإن البصلة قدرها ناقة ، ولكن القدر لا يصدر من ذي مروءة .

فصل

فى من مات مصرا على المعصية

قال الإمام أبوالمعالى : « من مات من المؤمنين على
اصرارة على المعاصى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مذهب أهل الحق ان أمره
موكول الى الله ، فان تفضل الله عليه ورحمه ، فذلك بسعة رحمته ، وان
عاقبه فذلك بعد له .

وذهب كثير من معتزلة بغداد ، الى ان العفو غير جائز ، وقالوا :
حتم على الله ان يعاقب كل مصر على الايذاء . وهذا رد لعادات العقلاء
فقد مدح العقلاء بالعفو والغفران والتجاوز عن المسلمين . وهذا مع
ما يلحقهم من التغير من اساءة من أساء اليهم . وحسن العفو من الله
جل وعز الذى عم طوله وعظم احسانه ، ومن تعالى عن التضرر : أولى
وأحرى .

وهؤلاء سلبوا عن البارى . جل وعز الافضال ، بأن أفعالهم عندهم
فى الدارين ، الأولى والأخرة ، واجبة عليهم . ومن نفى الافضال عن
الله جل وعز وسلب الطول عنه مع تمدحه بجلاله به ، فقد خرج عن
الدين لامحالة .

فصل

فى الشفاعة

قال الإمام أبوالمعالى : « اذا ثبت جواز الغفران ، وقد
شهدت له شواهد من الكتاب والسنة لم نذكرها لشهرتها ، فيترتب على
ذلك تشفيع الشفعاء ، وخط أوزار المجرمين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الشفاعة يؤمن بها أهل

الحق ، لورود الآثار في ذلك . وأما الذين أنكروا الغفران من الله جل وعز فانهم منعوها . ومن جوز الصفح والعفو من الله جل وعز ابتداء لا يمنع الشفاعة . ومنهم من يمنعها مع مصيره الى تجويز العقل . وهذا نهاية في الجهل ، لأنهم اذا جوزوا الغفران . والشفاعة تفضي الى الغفران ، فلم يمنعونها ؟

ثم من يرد الشفاعة لنا معهم طريقان .

أحدهما : أن نبطل عليهم التقبيح والتحسين بالعقل . ونلزمهم أن الرب تعالى يفعل ما شاء ، وان سلمنا لهم التقبيح والتحسين جدلا ، فانا نقول : كما تبدىء الملوك بالصفح عن المذنبين ، كذلك أيضا يصفحون عنهم لشفاعات رجال ، وجهاء عندهم . وهذا غير منكر من عادات العقلاء .

[فانه] لما عرض رسول الله ﷺ على « بريرة » حين اعتقت ان تبقى مع زوجها « مغيت » قالت له : أبامر منك يا رسول الله ؟ قال : « لا انما شافع » .

ولشهرة الشفاعة عند العقلاء ، قال الله تعالى : « من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها » [النساء ٨٥] وآحاديث الشفاعة كثيرة . منها قوله عليه السلام : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى (١) » وقال في الشفاعة أيضا : « لاتحسبوها للمتقين ، وانما هي للخطائين المتلوثين من أمتى » وقال عليه السلام : « خیرت بین الشفاعة و بین أن یدخل شطرا من أمتی الجنة ، فاخترت الشفاعة فانها أشفی » (٢)

(١) رواه الترمذی والبيهقی .

(٢) المعنى في رواية لأحمد هكذا : « خیرت بین الشفاعة أو یدخل نصف أمتی الجنة ، فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأکفی . أترونها للمتقين ؟ لا . ولكنها للمتلوثين الخطائين » .

وما زال المسلمون قبل ظهور البدع يسمون محمدا ﷺ شفيع
الامة .

واذا كان الأطفال الذين لم يبلغوا الحلم يشفعون لأبائهم ، فاحرى
وأولى أن يشفع فيهم هاديتهم الى سواء الطريق ، ومرشدهم الى دار
السلام .

ثم كان المسلمون مجمعين على الدعاء الى الله جل وعز في أن
يرزقهم الشفاعة ، وكان ذلك في العصور الماضية . وفيما تقدم ذكره ،
دليل على أن الشفاعة لاتختص برفع الدرجات دون حط السيئات .
لتنصيب الاخبار على ذلك ، ولم ينكر منكر في الصدر الاول على
عاص ، يدعو الله جل وعز في أن يشفع فيه نبيه .

باب

فى الاسماء والاحكام

فصل

فى معنى الايمان

قال الإمام أبوالمعالى : « اعلموا : أن غرضنا - أدام الله عزكم - فى هذا الفصل ، يستدعى ذكر حقيقة الايمان • وهذا مما اختلفت فيه مذاهب الاسلاميين » الى آخر قوله •

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : أما الخوارج فانهم جعلوا الايمان هو الطاعة والكفر هو المعصية • وتابعهم على ذلك كثير من المعتزلة • ثم اختلفوا بعد ذلك فى تسميه النوافل •

وصار أهل الحديث الى أن الايمان معرفة بالجنان واقرار باللسان وعمل بالأركان • وذهب بعض القدماء الى أن الايمان معرفة بالقلب واقرار بها • وذهبت الكرامية الى أن الايمان هو الاقرار باللسان فحسب ومضمر الكفر اذا أظهر الايمان مؤمن حقا عندهم ، مع أنه يستوجب الخلود فى النار ولو أضمر الايمان ولم يتفق اظهاره منه فليس بمؤمن وله الخلود فى الجنة •

والذى ارتضاه الأئمة : أن الايمان هو التصديق • والتصديق : على الحقيقة هو كلام النفس ، لكن هذا الكلام لا بد من أن يصحبه علم يكون المكلف مخبرا عن صحة تعلق العلم بالمعلوم • فذلك هو الايمان •

واعلم : أننا اذا قلنا : نحن نؤمن بالله ، فليس كقولنا : نحن نعلم

الله . لأن علمنا بالله متعلق به - جل وعز - وليس إيماننا متعلقا به ، لأن الإيمان معناه التصديق كما قلنا . والذي يصدق هو الخبر ، وذات الله جل وعز لا يتعلق بها التصديق ، إذ ليست خبرا . فلا بد من فرض خبرين في النفس : أحدهما : الخبر عن تعلق العلم بالمعلوم . والثاني : خبر مصدق لذلك الخبر عن تعلق العلم بالمعلوم ، لا بد من هذا ، ففعله . فانه مما لم تذكره الأئمة وترجح رأى الأئمة على سائر الآراء المتقدمة لأنهم أقرروا الإيمان في الشرع على ما هو عليه في اللغة . فكما هو في اللغة تصديق ، كذلك هو الشرع تصديق ، قال الله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا ، ولو كنا صادقين » [يوسف ١٧] أى بمصدق لأن النبي ﷺ خاطبنا بلغة العرب . ولم يغيرها عن موضعها ولا حرفها عن مكانها . قال الله تعالى : « أنا أنزلناه قرآنا عربيا » [يوسف ٢] والفاسق عند أهل الحق مؤمن ، لأنه مصدق بالشرع . ألا ترى أن أحكام الشريعة تلزمه ، فيؤمرون بالصلاة وتتخذ منهم الزكاة ويسهم لهم في المغنم ، ويدفنون في مقابر المسلمين ، ويصلون عليه . وذلك كله يؤذن بأنه واحد منهم . وكما نسميه عارفا بالله كذلك نسميه مؤمنا به . ومحال أن يقال : هذا عارف بالله غير مؤمن به ، وأما من جعل الطاعات إيمانا ، فإن الرد عليه أن المؤمنين أجمعوا على أن الطاعات شرطها تقدم الإيمان ، فلو كانت الطاعات إيمانا ، لأدى ذلك إلى أن يكون الشيء شرطا في نفسه . وأما قوله تعالى : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » [البقرة ١٤٣] وقولهم : أن المراد بها الصلوات المؤدات إلى « بيت المقدس » فنقول لهم : المراد بها : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما أخبركم به من الصلاة إلى القبلتين . وإن استدلووا بقوله عليه السلام : « الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أولها شهادة أن لا إله إلا الله ، وآخرها أمانة الأذى » فإن هذا الخبر خبر آحاد ولا يحتج به في القطعيات . ثم يقال لهم : هذه سميت إيمانا ، لأنها تدل على الإيمان .



قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : ما قولكم في زيادة
الايمان ونقصانه » ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الايمان هو
التصديق ، والتصديق أمر واحد . واذا كان واحدا لم يقبل النقص ،
ثم الزيادة أيضا لا تصح فيه ، لأن ايمانين بالله لا يجوز أن يجتمعا في
وقت واحد ، لأنهما مثلان ، والمثلان لا يجتمعان . وانما يصح فيه
تقدير الزيادة والنقصات ، اذ حمل على الطاعة سرا وعلنا . وقد مال
الى ذلك « القلانسي » (١) من أصحابنا ، ولكن الأئمة لا تؤثره .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : أصلكم يلزمكم أن تكون
منهمك في فسقه كإيمان النبي ﷺ قلنا : النبي ﷺ يفضل من عداه
باستمرار التصديق له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النبي ﷺ بما اصطفى
واختير وعصم ، يستمر له التصديق ولا تطرأ عليه الغفلات . والتصديق
عرض لا يبقى وقتين ، فاذا وجد في واحد منا ، وعدم في ثاني حال
لطرور غفلة أو اضطراب . والنبي عليه السلام حتى يستمر له ذلك ،
لا ينعدم الايمان في حقه ، الا الى مثله ، لا الى ضده . فيثبت له أعداد من
التصديقات ، لا تثبت لغيره ، وكذلك حق المطيع ، لأن طاعته تذكره
بايمانه ، فتكون أعداد ايمانه كثيرة ، اذ لا بد للمطيع من استصحاب
الايمان عند عقد طاعته ، فان ورد في الايمان الزيادة والنقصان ، فعلى
هذا الوجه .

(١) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي ، توفي .

في حدود سنة ٣٣٥ هـ

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : قد أثر عن سلفكم
ربط الايمان بالمشيئة . وكان اذا سئل الواحد منهم ، قال : انى مؤمن
ان شاء الله ، فما محصول ذلك ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الايمان مشاهدة باطنية
للانسان يحسها ويدركها ، كما يدرك صحته وسقمه وجوعه وعطشه .
فلا يجوز التشكك فيه . وانما يرجع التشكك الى ما يوافق عليه المكلف ،
وهو الايمان فى الخاتمة . فهى المقصود بالتشكك فيه ، اذ هو غيب .
ولا يعلم .

وقد يحتمل ألا يكون هذا على التشكك ، لكن على الذكر ، بذكر
مشيئة الله تعالى . كما قال جل وعز . « لتدخلن المسجد الحرام ان
شاء الله آمنين » [الفتح ٢٧] فهذا خبر صدق من الله تعالى
يقين ، ثم قيده بالمشيئة . وقد يحتمل أن يكون ذلك على طريق الخوف
والتقوى ، كأنهم حذروا وان كانوا مؤمنين ألا يبلغوا من تلك الغاية ،
خشية وتقوى .

بَابُ

فِي التَّوْبَةِ

قال الإمام أبو المعالي : « التوبة في حقيقة اللغة : الرجوع

يقال : تاب وتاب وتاب ، إذا رجع » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تاب وتاب إنما يطلقان في

التوبة من الذنب ، ألا ترى أن التائب اسم مدح وكذلك المنيب . قال

الله تعالى : « التائبون العابدون الحامدون » [التوبة ١١٢] « لكل عبد

منيب » [ق ٨]

وأما تاب فإنه الرجوع على الإطلاق ، ولا يختص برجوع عن

ذنب . يقال : تاب الرجل الى أهله إذا رجع اليهم .

قال الإمام أبو المعالي : « وإذا أضيفت التوبة الى العبد

أريد بها رجوعه من الزلات الى الندم عليها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من أسماء الله جل وعز

التواب . والمراد به : رجوعه بالائه ونعمه على عباده . ومن آلائه ونعمه

عليهم : خلق التوبة لهم . فإن نعمه - جل وعز - نعم الدنيا والآخرة ،

فكما يفضل عليهم في دنياهم بتسليمه لهم من الآفات والعاهات ، وأجرائه

الأرزاق عليهم ، فكذلك ينعم عليهم نعماً تؤديهم الى النعيم الخالد

والثواب المقيم ، بخلق الايمان لهم وما يتبعه من الطاعات ، ومن أجلها التوبة ، لأنها تنزل منزلة الايمان .
وذلك أن الايمان يجب ما قبله من الكفر والمعاصي ، وكذلك التوبة تمحو ما قبلها من المعاصي .

قال الإمام أبوالمعالی : « فان قيل : حرروا عبارة في حقيقة التوبة على اصطلاحكم قلنا : التوبة هي الندم على المعصية ، لأجل ما يجب الندم له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : الندم يتعلق بما مضى يتعلق الارادة بما يستقبل ، والندم يصحبه الأسف والحزن على ما فات . لا بد من ذلك . وفقدت التوبة بقولهم : لأجل ما يجب الندم عليه تخرجاً من تارك الذنب من أجل مضمونة في جسمه . فذلك لا يسمى توبة ، لأنه لم يقصد به الندم على ذلك الذنب الذي عصى به مولاه .

ولا بد للنادم أن يكون حزيناً على ما مضى من عصيانته ، ومحال أن يندم عليه وهو به فرح مسرور ، ثم ان التوبة قد يصحبها في بعض الأحوال العزم على ترك معاودة الذنب ، أو لا يصحبها في بعض المواضع . ألا ترى أن من زنى ، واعتزته آفة ، بآلة الزنا . وسعى في الأرض بالفساد ثم فقد الآلة التي يسعى بها . أو قذف المحصنات وفقد الآلة التي يتكلم بها ، فان هؤلاء لا يحتاجون الى العزم على ترك المعاودة ، اذ هم غير متمكنين منها ، وأما من كان متمكناً من معاودة الذنب ، فلا بد له من أن يقارن ندمه العزم على المعاودة ، اذ لو كان موطناً نفسه على المعاودة ، لم يكن تائباً بمجرد كونه تاركا للذنب ندماً .
قال رسول الله ﷺ : « الندم توبة » فالتوبة لا بد فيها من القصد

الى امتثال أمر الله جل وعز فلا يكون التائب تائباً بمجرد كونه تاركاً
للذنب ، لأن العاصي قد يترك الذنب سامة ومللاً ، فلا يسمى تائباً من
حيث لم يتركها لحق الله جل وعز .

فصل

في قبول التوبة

قال الإمام أبوالمعالى : « لا يجب على الله تعالى قبول التوبة
عقلاً . واطبقت المعتزلة على أن قبول التوبة جزم على الله » تعالى الله عن
قولهم « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا بطل ذلك الأصل العام ،
بطل هذا الخاص . ثم نقول لهم : إن سامحناكم في التحسين والتقبيح .
فالعقلاء يختلفون في الرجوع الى من أحسنوا اليه ، وأساء اليهم . فمنهم
من يقبل اعتذاره ويرجع اليه ، ومنهم من لا يقبل ذلك . وكلا الأمرين
مستحسن عندهم . وليس فيهم من يوجب قبول اعتذار المعتذر ، إلا أن
أختره المساء اليه .

قال الإمام أبوالمعالى : « والذي يشهد لذلك من السمع :
اجماع الأمة على الرغبة الى الله تعالى في قبول التوبة ، والخضوع
له والابتهال اليه بقبولها . ولو كان قبول التوبة حتماً ، لما كانت الرغبات
والالاحاح في الدعوات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معنى هذا صحيح لأن الواجب
التعین عقلاً ، لا يتطلب بالرغبة . ألا ترى أن عاقلاً لا يدعو الى الله جل

وعز في كون الجوهر متحيزا ، وقد وجب له التحيز ، ولا في كون العلم موجبا لكون العالم عالما ، لأن ذلك أمر واجب .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : وما قولكم في قبول التوبة سمعا ؟ هل ثبتت قطعا أم لا ؟ قلنا : لم يثبت ذلك قطعا ، بل هو مرجو مضمون » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من تمام خوف الخائف ووجل الواجل اذا تاب وأقلع عن الذنب ألا يكون واثقا يقبل توبته ، لكنه يرجو ذلك ويظنه . فيكون ذلك ادعى الى استقامة الأسيف على الذنب . وكل ما ورد من ذلك في القرآن ، فإنه محتمل كقوله تعالى : « وهو الذي يقبل التوبة عن عباده » [الشورى ٢٥] ولعل هؤلاء معينون عند الله تعالى ، لأن العموم لا صيغة له .

فصل

في وجوب التوبة

قال الإمام أبوالمعالى : « التوبة واجبة على العبد (١) لا يبدل على وجوبها عليه عقل » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الوجوب متوقف على الشرع . والدليل الشرعي القطعي في هذا اجماع الأمة على وجوب الندم على الزلات . ثم ظواهر القرآن دالة على الوجوب ، كقوله تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون »

(١) على العبد : ط

[النور ٣١] وكقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا • توبوا إلى الله توبة نصوحا » [التحريم ٨]

ثم إن المعاصي تنقسم إلى ما لاحق فيها إلا الله • وتلك تصح التوبة عنها بتركها والندم عليها • ومنها ما يتعلق بحق الأدميين • ثم ذلك ينقسم • فمنه مالا يصح الندم عليه دون الخروج عن حق الأدمي كالذي يغصب مالا لرجل ، فإنه لا تصح توبته عن الغصب حتى يسلم ذلك المغصوب إلى صاحبه ، وأما ما يصح توبته منه دون توفية حق الأدمي ، فهو كالقاتل تصح توبته ، وإن لم يسلم نفسه للقود ، لأن قتله معصية ، ومنع الولي من القصاص معصية أخرى ، فتصح التوبة عن أحدي المعصيتين ، فتبقى الثانية يؤخذ بها •

فصل

في التوبة عن بعض الذنوب

قال الإمام أبو المعالي : « من احتقب أوزارا أو قارف ذنوبا صحت توبته عن بعضها ، مع الإصرار على بعضها وذهب « أبو هاشم » ومتبعوه إلى أن التوبة لا تصح إلا مع الانكفاف عن جميع الذنوب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا (١) الذي قالوه حقا

خروج عن عادة العقل ، وترك لموجب الشرع ، فإن من بدرت منه بوادر فلا يلزمه أن يتنصل عنها كلها ، وإن تنصل عن بعضها حسن ذلك • إلا ترى أن من غصب أموالا لرجل ، لها غبطة ، ثم كسر له في أضعاف غصبه قلما ، لا بال له • ثم اعتذر له عن غصوبه ، ولم يعتذر له عن كسر القلم ، فإن العقلاء لا يقولون : إن اعتذاره عن ذلك كله غير مقبول •

(١) قال المفسر : سقط

ثم أن الكافر إن أسلم وصحت توبته عن كفره ، واستصحب معصية
واحدة من معاصية ، فلا محالة في أن إسلامه يحط ما كان من كفره
ودنوبه . . .

ورأى « أبو هاشم » أنه في حال إسلامه ملتزم بكفره . وهذا
خروج عن إجماع المسلمين ، فإن تعلق وقال : الذنب إنما تجب التوبة
منه لقبحه ، وذلك يعم كل ذنب فلا يصح الندم على ذنب قبيح مع الإصرار
على قبيح آخر ، وهذا يرد عليه بما سبق : أن الشيء لا يقبح لنفسه ،
وإنما يقبح بالشرع . وكما قالوا : إن الذنب قبيح ، كذلك قالوا : إن
الطاعة حسنة . فلا قالوا لا يصح طاعة حسنة ، مع ترك طاعة حسنة .

فصل

في تجديد الندم

قال الإمام أبو المعالي : « من ندم على سيئة ووقع الندم توبة
عنها ، على شرائطها . ثم ذكر السيئة . فقد قال « القاضي » يجب عليه
تجديد الندم عليها كلما ذكرها » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت التوبة واجبة

على العبد ، ثم أنه أدى ذلك الواجب ، ثم ذكر الذنب . فإن « القاضي »
يقول : يجب عليه تجديد الندم . « والامام » يقول : يجوز أن يصرف
عنه إذا ذكره ولا يكون باضرا به عنه مبتهجا به . وقول « القاضي » أولى .
ألا ترى أن الكافر إذا أسلم ثم تذكر كفره بعد إسلامه فإنه يجب أن يندم
عليه لامحالة . فكما يجب ذلك عند تذكر الكفر ، يجب أيضا عند تذكر
الذنب .



قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : لو أطاع العبد ثم

ندم على الطاعة ، فما قولكم فيه ؟ قلنا : لا يتصور من العارف بالله تعالى أن يندم على طاعته »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وطاعة العبد هي زاده الى

الدار الآخرة والمتقاصية له شرف المنازل ، فكيف يصح أن يندم عليها من حيث هي توبة ووسيلة الى علو الدرجات ؟ فإن وقع الندم فلم يقع من حيث هو طاعة وإنما وقع من أمر أضرب به .

وذكر عن « القاضي » أن التائب عن الذنب النادم عليه ، اذا ذكر الذنب وجب عليه تجديد الندم ، ولو لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة ، والتوبة الأولى قد حصلت صحيحة ، لأن العبادة الماضية لا يؤثر فيها شيء بعد انقضائها . وقال : إنما يجب تجديد الندم على تلك السيئة التي هي ترك للندم ، ورأى « الإمام أبو المعالي » أن هذا ليس من القطعيات ، ولكنها من مسائل الاجتهاد والاحتمال .

فصل

قال الإمام أبو المعالي : « الكافر اذا آمن بالله تعالى »

فليس ايمانه توبة فمن كفره ، وإنما توبته ندمه على كفره »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الايمان

هو التصديق ، وأنه مصاحب للعلم ، وتقدم أن الندم يتعلق بما مضى ، فلو كان الايمان هو التوبة ، لكان هذا انقلاب الاعيان . ولا فرق بين

انقلاب الايمان ندما ، وبين انقلاب القدرة علما . ولا بد مع الايمان من الندم على الكفر . ثم الكفر وما اقترن به من المعاصي ، ينحط بالايمن . وهذا متطوع به ، وأما انحطاط المعاصي بالتوبة فامر مطنون غير مقطوع به .

فصل

في توبة العائد للذنوب

قال الإمام أبوالمعالى : « من تاب وصحت توبته ثم عاوده الذنب (:) ، فالتوبة الماضية صحيحة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التوبة طاعة من الطاعات والطاعات لا يحبطها الا الكفر فاذا عصى الله بعد توبته لم تقدر هذه المعصية في التوبة التي استتمت شرائطها وعلى معاود الذنب بعد التوبة تجديد توبة أخرى .

والتوبة طاعة من الطاعات والطاعات لا يحبطها الا الكفر فاذا عصى الله بعد توبته لم تقدر هذه المعصية في التوبة التي استتمت شرائطها وعلى معاود الذنب بعد التوبة تجديد توبة أخرى .

والتوبة طاعة من الطاعات والطاعات لا يحبطها الا الكفر فاذا عصى الله بعد توبته لم تقدر هذه المعصية في التوبة التي استتمت شرائطها وعلى معاود الذنب بعد التوبة تجديد توبة أخرى .

التمسك

في توبة العائد للذنوب

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التوبة طاعة من الطاعات والطاعات لا يحبطها الا الكفر فاذا عصى الله بعد توبته لم تقدر هذه المعصية في التوبة التي استتمت شرائطها وعلى معاود الذنب بعد التوبة تجديد توبة أخرى .

(١) ثم عاوده الذنب : ط

ب

القول فى الامامة

قال الإمام أبو المعالى : « الكلام فى هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، والخطر على من يزل فيه ، يربى على الخطر على من يجهل أصله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى اضطر المتكلمين الى

رسم الامامة فى الاعتقاد : « الامامية » الذين زعموا : أن الخليفة بعد رسول الله ﷺ هو على رضى الله عنه وان من تولاهها دونه ، فانه ظالم له . وهذا قدح منهم فى اجماع المسلمين ، وطعن فى الصحابة رضى الله عنهم .

ثم ان المختلفين فيها يضر بهم : التعصب حتى يخرجهم عن درك الحق ، ويضر بهم أيضا : أنهم يعتقدون مسائل الاجتهاد التى لاتلحق بالقطعيات من القطعيات .

والكلام فى الامامة يستدعى بيانا فى الاخبار ومراتبها ، لان الامامة مستندة اليها .

فصل

فى تفاصيل الاخبار

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : اذكروا حقيقة الخبر

اولا ثم فصلوه . قلنا : الخبر ما يوصف بالصدق او الكذب » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من الأئمة من لا يرى مثل

هذه الحدود ، لأن حكم الحد أن يكون لفظا يخص أنواع المحدود ، كما نقول في جد العلم : أنه معرفة المعلوم على ما هو به . فهذا أيضا يخص جميع العلوم ، وأما مثل هذا فإنه تقسيم لأحد . ومن أبى أن يكون هذا حدا ، قال : الخير : هو الوصف . ثم إن ضروب الكلام من أمر ونهي وغير ذلك لا يتطرق إليه الصدق والكذب ، وإنما يتطرق الصدق والكذب الخير .

واعلم : أن كون الخبر صدقا وكونه كذبا ، راجعان إلى نفس الخبر لأن حقيقة الخير الصادق : موافق مخبره . وحقيقة الخبر الكاذب : مالم يوافق مخبره .

ثم من الأخبار ما يعلم صدقه قطعاً وذلك منقسم إلى ما يعلم بضرورة وإلى ما لا يعلم بدليل قاطع ، كخبر التواتر [فإن] هذا نعت صدقه قطعاً . وكأخبارنا عن حدوث العالم [فإن] هذا خبر صدق ، علمنا صدقه بالدليل . وكذلك نعلم بالضرورة كذب الخبر ووجود المحال ، ونعلم بالدليل كذب الخبر بقدوم العالم (١) .

(١) هذا بحث كتبت من سنين مضت ، وعثرت عليه مصادفة أثناء تحقيق هذا الباب ، فرأيت وضعه هنا للفائدة : جمهور الفلاسفة - إلا أفلاطون وجالينوس - ذهبوا إلى القول بقدوم العالم ، وأنه لم يزل موجودا مع الله ، مساوقا لوجوده ، ومعلولا له غير متأخر عنه بالزمان ، وأن تقدم الباري عليه هو تقدم بالذات لا بالزمان . وقال أفلاطون : « كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد بدأ من طرف أول ، لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث . وله صانع » ويرى أرسطو أن الله والعالم شيء واحد . قاله محرك ساكن والأفلاك تتجه إليه في حركته . كقطب الرحا ، والرحا . فإنها تدور . وما في الوسط ثابت وساكن . وما في وسط الرحا .

= والرحا موجودان معا . والفارابي وابن سينا ، قالا مع أرسطو بقدّم العالم ، ولكنهما مع ذلك يقرران أن العالم مخلوق لله بطريق الفيض . والخلاف يرجع الى انه هل العالم موجود بعد العدم ، أم ليس كذلك ؟ قال المتكلمون بالاول ، وقال الفلاسفة بالثاني . والامام أبو حامد الغزالي ٥٠٥ هـ قال : ان الفلاسفة يكفرون ، ويجب قتالهم ، وقتال من يعتقد بقولهم في قدّم العالم . وذلك لخروجهم على اجماع المسلمين . قال ذلك في كتابه التهافت . وقال في كتابه فيصل التفرقة : « ولو أنكر ما ثبت بالاجماع فهذا فيه نظر ، لأن معرفة كون الاجماع حجة قاطعة ، فيه غموض ، يعرفه المحصلون لعلم اصول الفقه » أي أنه لا يكفر الفلاسفة بدليل الخروج على اجماع المسلمين . ثم في كتبه ما يدل على حبه للفلاسفة وميله اليهم . فابن رشد يقول عنه في فصل المقال : « هو مع الأشاعرة أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف . حتى أنه كما قيل :

يوما يعانى ، اذا لاقيت ذا يمن وان لقيت معديا فعدنان »

والغزالي مضطرب في حكمه - كما ترى - ويرى نحن أن الذي يقول بقدّم العالم : كافر . سواء كان العالم بالفيض صادرا عن الله ، أو بالعلة الغائية للحركة . لأن القرآن بين أن الله كان ولم يكن شيء معه ، ثم خلق العالم . ومخالفة النص القرآني المحكم : هي كفر . قال تعالى : « ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، ثم استوى على العرش . يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا . والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره . ألا له الخلق والأمر . تبارك الله رب العالمين » [الاعراف ٥٤]

وفي التوراة : « في البدء خلق الله السموات والأرض » أي كان أولا ، ثم خلق « وكانت الأرض خربة وخالية وعلى الوجه الغمر ظلمة ، وريح الله يرف على وجه المياه . وقال الله : ليكن نور ، فكان نور . . . الخ . وبعدها عدد الكاتب ما خلق الله في الأيام الستة . قال : « هذه مبادئ السموات والأرض حين خلقت » [تك ١ : ١ الخ] وهذا يدل على أن المخلوقات من الله هي عن عدم . وليست عن فيض منه - والفيض يدل على قدّم العالم - ، ولا عن علة غائية .

مسألة نفى الفلاسفة علم الله بالجزئيات

والقائلون بقدوم العالم يلزم على مذهبهم أن الله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات . وهذا لا جدال فيه . فانه لازم عليهم . فان أرسطو لما قال : أن الله والعالم شيء واحد ، والعالم يدور حول الله والله والعالم وجدا معا في وقت واحد . وإن كان الله هو المحرك للعالم . يلزم على قوله هذا . أن الأفلاك لا تعلم عن الله شيئا ، لأنها مشغولة بحركتها ، والله لا يعلم عن الأفلاك شيئا . لأنه مماثل لها . ولذلك قال أرسطو : « ومعقوله - أي معقول الله - ذاته . لاشيء آخر ، فانه فعل محض لا يتأثر عن غيره . فاذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله . فان من الأشياء ، ما عدم رؤيته : خير من رؤيته . فالعقل فيه والمعقول والعقل واحد » ومعنى قوله هو : أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به فيدل هذا النص على أن أرسطو ينفي العلم مطلقا ، سواء بالكليات أو بالجزئيات .

وابن سينا والفارابي ، قالا مع أرسطو بقدوم العالم ، ولكنهما مع ذلك يقرران أن العالم مخلوق لله بطريق الفيض . ومن يفهم طريقة الفيض يفهم مذهبهما في علم الله . ويفهم أنه هو نفس ما يفهم من كلام أرسطو . لانهما قالا يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات .

ومجمل نظرية الفيض يحكيها الأستاذ عمر الدسوقي في كتابه أخوان انصفا : نقلا عن قصة الفلسفة اليونانية هكذا : « أن لهذا العالم ظواهر حكمة . وهو دائم التغير ، ولم يوجد بنفسه بل لابد له من علّة سابقة هي السبب في وجوده . وهذا الذي صدر عنه « واحد » غير متعدد وهو أزلي أبدي قائم بنفسه . ولما تعلم عن طبيعة هذا الخالق إلا أنه يخالف كل شيء ، ويسمو على كل شيء . ولما كان الله فوق العالم ، وهو غير محدود ، فلا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة والا اضطر إلى الاتصال به ، مع أنه بعيد عنه لا ينزل إلى مستواه . ولما كان واحدا ، فلا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد ، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم لأن الخلق عمل أو انشاء شيء لم يكن . وذلك يستدعي التغير في ذات الله والله لا يتغير . فتقرر هذه النظرية أمرين متناقضين : أحدهما : أن الله علّة -

= العالم وسبب وجوده . وثانيهما : ان الله فوق العالم ولا يستطيع ان يتصل به ويخلقه . فكيف فسرت هذا التناقض ووفقت بين الرأيين ؟ لم تلجا الى المنطق والفلسفة ، وانما لجأت الى الشعر والتمثيل والاستعارة . فقال افلوطين : « ان تفكير الله في نفسه وكما له ، نشأ عنه فيض . وهذا الفيض صار هو العالم . وكما يبعث اللهيب ضوءا ، والثلج بردا ، كذلك انبعث من الله شعاع ، كان هو العالم » .

وبهذا خرج « افلوطين » من المازق المنطقي بعبارات شعرية . وعلى ذلك يكون الكون قد انبثق من الله انبثاقا طبيعيا بحكم الضرورة . ولكن ليس في هذه الضرورة ، أى معنى من معانى الاضطرار والالزام ، وليس في الخلق معنى الحدوث ، وليس يقتضى تغيرا في ذات الله .

ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الاول - الله - فهو يميل بفطرته الى العودة الى اصله ومبعثه الذى كان صدر عنه ، ولا ينفك يحاول ان يصل اليه . اما ذلك المصدر الاول فمستقر في نفسه ، مكتف بها ، لا يتصل بما تفرع عنه من أشياء . وهذه الكائنات التى صدرت عن الله تكون سلما نازلا من درجات الكمال . فكل شئ أقل كما لا ممما فوقه ، ويستمر التناقض في الكمال حتى ينعدم الكمال في آخر السلم انعداما تاما ، حيث يتلاشى النور في الظلام .

واول شئ انبثق من « الواحد » هو العقل . وهذا العقل له وظيفتان : التفكير في الله ، والتفكير في نفسه . ومن العقل انبثقت نفس العالم ، ولها ميلان : فتميل علوا الى « الواحد » وتميل سفلا الى الطبيعة . وقد انبثقت منها النفوس البشرية التى تسكن هذا العالم . فنفس العالم - العقل - تنتمي الى العالم الروحاني الالهي . ومع أنها ليست جثمانية في ذاتها ، الا أنها تميل الى الأشياء الجثمانية ، فتتنظر اليها .

ومن هذه النفس الاولى ، خرجت نفس ثانية سماها افلوطين بالطبيعة . وهذه النفس الثانية هي التى تشترك وحدها مع العالم المادى ، كما تمتزج نفوسنا مع جسامنا . وهذه النفس الاخيرة - التى =

...
...
...
= هي عبارة عن النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات - هي أدنى مراتب العالم الروحاني ، يليها مباشرة المادة ، التي هي أبعد الكائنات عن الكمال .

ويقول أفلوطين : إن المادة هي مصدر التعدد ، وهي سبب الشرور ، لأنها عبارة عن العدم ، والعدم أشد درجات النقص ، والنقص هو شر . واذن فالمادة هي منشأ الشرور جميعا ، وغاية الحياة : التحرر من ربة المادة « ١ هـ »

واعلم ان « أفلوطين » غير « أفلاطون » و « أفلوطين » ولد بآسيوط في سنة مائتين وخمسة من الميلاد . ونظريته في الفيض تخدم نظرية القليل عند النصارى خدمة لانظير لها . فانهم يقولون : ان الله خلق الكلمة [العقل] وبواسطة الكلمة خلق كل شيء . ففي الأصحاح الأول من يوحنا : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله » [يو ١ : ١] يعنون بالكلمة عيسى بن مريم عليه السلام . ويجعله الكاثوليك والبروستانت : الها ثانيا . ويقولون : ان الله قد فوض اليه أمر العالم ، ودفع اليه كل سلطان في السماء وعلى الأرض [يو ٥ : ٢٨ مت ٢٨ : ١٨]

هذه هي نظرية الفيض . فهل هي تدل على أن الله يعلم الكلليات والجزئيات ؟ انها لاتدل على العالم بالكلليات والجزئيات . والدليل على انها لاتدل : أن المنبثق لايعلم شيئا . انهم يقولون : ان العقل قد انبثق عن الله . ونحن نعلم انهما اذا كانا شيئا واحدا . ثم حدث الانفصال بالانبثاق . فان مايعلمه الله يعلمه العقل . لأنهما شيء واحد - كما يزعمون - وحيث أن العقل لايعلم - وهو منبثق - كما يزعمون - فاذن الله - تعالى عما يقولون علوا كبيرا - لايعلم شيئا . واذا ثبت أن الله يعلم - وهذا صحيح - يثبت أن نظرية الفيض نظرية باطلة . ومما يؤكد أنها تنفي علم الله بالكلليات والجزئيات : انهم يدعون أن الله صدر عنه العقل الفعال . وصدر عن العقل النفس الكلية . وصدر عن النفس الهيولى الأولى . وصدر عن الهيولى الطبيعة الفاعلة . وصدر عن الطبيعة الجسم المطلق ، وصدر عن الجسم عالم الأفلاك ، وصدر عن عالم الأفلاك =

...
...
...
= العناصر السفلى كالنار والهواء والماء والارض ، وصدر عن العناصر ،
المعادن والنبات والحيوان .

ونحن نعلم أن الصادر عن شيء بالانبثاق منه والتولد والانفصال ،
تكون فيه نفس طبائع الشيء الذي انفصل عنه . فهل الأفلاك عاقلة وتعلم
ما في الغد ؟ وهل النار عاقلة وتعلم ما في الغد ؟ وعلى ذلك فالفلاسفة
الذين قالوا بقدوم العالم يلزمهم أن الله لا يعلم الكلليات والجزئيات . وهذا
ما فهمه الامام الغزالي عنهم بالسليقة ، ولم يستطع أن يعبر عن رأيهم
بما عبرنا به . ولم يخرج ابن سينا من نفى العلم - وهذا هو الحق -
فقد ألزمه مذهب اخوانه من الفلاسفة وهو انكار العلم بثنائ . لاعتقاده
أن المبدأ الأول عقل ومعقول وعقل ، والكل واحد .

لكن ابن سينا وهو يحاول اقناع المسلمين بفلسفة الاغريق ، كان
يخاف على نفسه من المسلمين أن يصفوه بالكفر . ولخوفه اتبع طريقة
القول في كتاب ، وضده في كتاب آخر ، كما فعل الغزالي فقد ذم
الفلسفة في كتاب ومدحها في كتاب آخر . واتبع طريقة لى العبارة
وعموضها ، حتى يئس العامة عن فهم مراده ، فيتركها . ويفر بذلك
من تهمة الكفر . ففي كتاب النجاة يصرح بأن الله يعلم الجزئيات علما
غير زماني بالاسباب التي تؤدي الى النتائج . ويصرح : بأن الاسباب
بمصادمتها وتأثير بعضها في بعض ، تؤدي الى أن توجد عنها الامور
الجزئية . هذا تصريحه . ولماذا لا يقول : يعلمها علما زمانيا ؟ فان من
لوازم العلم بالجزئي أن يقع في مكان محدد ، وزمان محدد فقد قال
تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما في البر
والبحر . وما تسقط من ورقة الا يعلمها . ولا حبة في ظلمات الارض ،
ولا رطب ولا يابس ، الا في كتاب مبين » [الانعام ٥٩] وما في البر
والبحر محدد بمكان وزمان . وسقوط الورقة له مكان وزمان . وهكذا .
وتصريحه بأن الاسباب بمصادمتها وتأثير بعضها في بعض ، تؤدي الى أن
توجد عنها الامور الجزئية : هذا هو الفيض بأسلوب ملتوي . وعلى ذلك فحكم
الغزالي على الفلاسفة بالكفر لانكارهم علم الله بالجزئيات : هو حكم
الله عز وجل على الملحدين في اسمائه وصفاته . ولماذا لا يكفر ابن سينا
وهو يقول بقول أرسطو : العاقل والمعقول والعقل واحد ؟

ثم من الأخبار ما يعقبه العلم الضروري وهو خبر التواتر وله شرائط منها : أن يكون خبرا عن محسوس . وأن يكون المخبرون عن ذلك المحسوس عددا كثيرا ، ليسوا عددا تقوم بهم الشهادة . فإذا أخبرونا وقع لنا العلم الضروري بخبرهم ، وإن كانوا قد أخبروا عن مخبرين ، فلا بد من أن يستوى أطراف ذلك الخبر ووسائله . وبذلك الخبر علمنا البلاد النائية عنا ، وعلمنا الوقائع والدول . وطريق حصول العلم بهذه الأخبار ليس بحكم العقل ، وإنما هي عادة أجراها الله تعالى ، ولو خرق الله العادة لجاز أن يخبر هؤلاء وقد استوفوا شرائط التواتر ثم لا يحصل العلم .

ولو رام قاذح أن يقدر في هذا بيان يقول : الواحد إذا أخبر لم يفد أخباره علما ، فانضمام خبر غيره إلى خبره ، لا يحيل حكم الخبر الأول ، فإنه لا يحصل العلم . وهذا باطل ، لأن حصول العلم بعد خبر التواتر ، إنما بحكم العادة . والعادات توجب أشياء كان يجوز وجود غيرها . ألا ترى أن قيام رجل واحد في وقت معين ، جائز . ولو حدثنا أهل بلد قاموا في وقت واحد حتى لا يوجد فيهم قاعد من غير داعية دعيتهم إلى ذلك ، كصلاة قاموا فيها ، أو أمير دعاهم إلى ذلك ، لعلمنا أن هذا الخبر كذب وإن كان كل واحد منهم كان يجوز أن يقوم منفردا ، فاجتماعهم كلهم على القيام

= وقد دافع ابن رشد في كتابه فصل المقال عن الفلاسفة بقوله : أنهم « يرون أنه - تعالى - يعلمها يعلم غير مجانس لعلمنا » وقد دافع بما ليس بدفاع . لأن المسلمين يقولون : إن الله ليس كمثله شيء - لا في الذات ولا في الصفات . فالله يعلم وليس لوسائل علمه مثل ولا نظير فعلمه ليس مجانسا لعلم البشر . : أن الإنسان يعلم عن طريق الاحساس والتخيل ، والله يعلم على وجه التعقل . فإن هذا القول ينقضه ويرده : أن ليس لله مثل في علمه ، حتى نقول بل احساس أو تخيل أو تعقل . أنه على المسلم أن يعترف بأن الله واحد وليس جسما ، ولا مثل له وصفاته أيضا لا مثل لها . ولا يبحث فيما وراء ذلك ، لأن الاعتقاد في تحديد ذات الله وصفاته على آيات الكتاب الكريم .

على الوجه الذي ذكرناه قد غير ذلك الحكم ، كذلك تعلم كذب من أخبرنا
عن خرق عادة ، مثل أن يقول لنا أن « دجلة » قد انقلبت لنا ، وانقلبت
الجبال ذهبا فقد تقدم أن شرائط المخبرين أن يكونوا عالمين بضرورة
وحسنا ، لما أخبروا عنه . ولو أخبرونا عن معلوم نظرا ، لما يحصل
لنا العلم بإخبارهم كما لاتوصل إخبار المخبرين لنا عن حدث العلم ،
وان كانوا عدد تواتر حين أخبروا عما علموه نظرا .

ومن شرطها أيضا : أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ
يتوقع منهم التواطؤ على الكذب . وكل عدد يشترط في الشهادة ، فانه
غير موصل الى العلم ، وكذلك الشهود لو كثروا عند الحاكم لم يوقع له
العلم ، لامكان التواطؤ وكل ذلك راجع الى العادة . والمصير في ذلك
حصول العلم ، ألا ترى أن المخبر يخبر بخبر عن محسوس ، فيشكك
في ذلك الخبر ، ثم يخبره ثان وثالث ورابع وهو متشكك ، حتى
يحصل له العلم ولاينكره أن يتشكك فيما أخبروه به ، فان انضبط
عددهم ، علم أن ذلك هو أول مراتب عدد التواتر ، وان حدثه مثلهم
في عددهم عن أمر احسوه ، فلم يقع له العلم بإخبارهم ، فتعلم أن
ذلك كان لأن المخبرين كاذبين . ولولا حصول الكاذبين فيهم ، لحصل
العلم . وكذلك ان ترددت الاعصار وكثر الناقلون عن الناقلين فان
الشرائط المشترطة في الناقلين الأولين مشترطة في هؤلاء حتى تستوى
الأطراف - كما قلناه - والوسائط .

ولايشترط في خبر التواتر من العدالة ، مايشترط في إخبار
الأحاديث ، بل لايشترط أن يكونوا مسلمين ، فان الكفار لو أخبرونا عن
أمر حدث في بلادهم ، وكانوا قد أحسنوا ذلك ، لحصل لنا العلم
بخبرهم ، وان كانوا أهل ملة واحدة ، وكذلك لايشترط ألا يكونوا تحت
ذلة وقهر كما تشترطه اليهود ، روماً منهم القديح في معجزات نبينا عليه
السلام . فاذا ثبت أن خبر التواتر محصل للعلم الضروري ، فما سواه

من الأخبار لا يحصله من حيث هو خبر ، ولا ينكر أن يكون المخبر
ضادقا في خبره ، وإن كان واحدا لأخباره عما علم ضرورة كقوله لنا :
الضدان لا يجتمعان . أو علم بدليل عقلى كقول القائل : الجوهر لا يصح
انقسامه ، أو يكون القائل قد أيدت قوله معجزة نبي . وكذلك إذا نقل
ناقل عن رسول الله ﷺ خبرا ، فتنتقته الأمة بالقبول وأجمعوا على
صدقه ، فإنا نعلم الصدق بالاجماع المنعقد ، وإذا كان الخبر لم يرد على
طريق التواتر ولا اقترن به . وإن كان خبرا حادثا نعلم به صدق المخبر ،
فإنه خبر لا يعقب علما لكن تتبعه غلبة الظن ، ويسمى خبر آحاد ،
سواء نقله واحد أو جماعة . وإذا قد مضت الإشارة إلى تقسيم الأخبار
لتوقف الإمامة عليها ، فينبغي أيضا أن يشار إلى معنى الاجماع ، لأن
الإمامة أيضا مفتقرة إليه فنقول إذا أجمع العلماء على حكم شرعى ، فلا يخو
أن يكون ذلك الحكم معلوما عندهم على القطع أو مظنونا . فإن كان
معلوما فهو المقصود ، وإن كان مظنونا كان ذلك باطلا بترده العادات .
لأن اجتماع كثيرين من العلماء على معتقدهم هو فى نفسه مظنون ،
وهو عندهم معلوم ، من غير أن يختلج لواحد منهم ريب ، أو يداخله
شك بعيد فى العادات .

ولهذا قوى رأى من يرى أن اللغات توقيف ، وأنها لم تصدر
عن اصطلاح لأن اصطلاح الأمة جميعا على أمر واحد يتفقون عليه
ولا يختلفون فيه بعيد فى العادات . فإما أن تكون موقوفة معلومة
ماخوذة عن الأنبياء ، وأما أن يكون ذلك الاصطلاح المتفق عليه فى زمن
تتخرق فيه العادات - وهى عصور الأنبياء صلوات الله عليهم .

واعلم : أن العلماء إذا اختلفوا فى نازلة فحلها بعضهم وحرمها
الآخرون ، فإن تلك المسألة ليست قطعية ، وإنما هى اجتهادية . فإن
قيل : اجعلوا اجماع العلماء على القول بحدث العالم دليلا على صدقهم .

فالجواب عن ذلك : انا مكلفون فى الشرع اسناد العقائد الى الأدلة العقلية التى شأنها الاطراد . والاجماع وان كان قاطعا فى الشرع ، فانه انما ثبت بحكم جرى العادة . العادات قد تنخرق ، والأدلة العقلية مدلولاتها ليست كالأدلة السمعية . لأن الدليل السمعى متوقف على أمر واحد لا يتجاوزه . وراى الامام أن اجماع سائر الأمم كاجماع هذه الامة . وفى هذا عندى بعد . لأن اليهود والنصارى قد أجمعت على أحكام لا تشهد لهم أنهم عالمون بها ، حين اخبر الله عنهم أنهم يحرقون الكلم عن مواضعه (١) .

فصل

فى ابطال النص واثبات الاختيار

قال الإمام أبوالمعالى : « ذهب الامامية الى أن النبى ﷺ نص على تولية على بن أبى طالب رضى الله عنه على الامامة من بعده ، وان من تولاهما ظالم له ، ومستأثر بحقه »

قال المغيرة أبو بكر بن ميثون : يقال لهؤلاء هذا موطن لاتجوز فيه الأدلة العقلية . وانما يتوقف على السمع . والسمع ههنا انما هو خبر رسول الله ﷺ فلا تحلوا من ان تقولوا : انكم علمتم ذلك بخبر تواتر ، أو بخبر آحاد . فان قلتم : انه خبر تواتر فقد أبعدتم ، اذ لو كان خبرا متواترا لعلمه اصحاب رسول الله ﷺ ولو علموه لبادروا الى العمل به ، وان كان خبرا آحاد فمن رأيهم ان اخبار الآحاد لاتوجب العمل ، ثم ان باهتوا واستمروا على قولهم انه كان ذلك الخبر متواترا ، قوبلوا بادعاء التواتر

(١) انظر كتابنا : نقد التوراة - أسفار موسى الخمسة - نشر الكليات الأزهرية بمصر .

فى تولية « أبى بكر » ولايجوز لمنصف أن ينكر إفضاء الخبر المتواتر الى العلم ، اذ لو قال بذلك قائل ، لوجب أن يتشكك فى وجود « بغداد » و « مكة » ونحو ذلك .

* * *

قال الإمام أبوالمعالج : « فان قيل : قد أبديتم قاطعاً

فى منع الامامية من ادعاء النص . فهل تعلمون عدم النص على « على »
- عليه السلام - (١) أم تسترييرون فيه ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النص المدعى لا يخلو من أحد

وجهين : اما أن يكون نصاً متواتراً وذلك مردود . لأن الأمور العظيمة والمحافل المشهودة لاتنكتم ، بل تنبعث الدواعى فى جبرى العادة الى نقلها . ألا ترى أن تولية « أبى بكر الصديق » - رضى الله عنه - لم تنكتم ، بل نقلت نقلاً متواتراً . ومن ادعى أن النص كان على « على » فى مجمع من الصحابة ، ثم كتم ، هو بمنزلة . من قال : ان القرآن عورض وكتمت معارضته .

وهذا طريق الى التشكك فى النبوة . وكل رأى فى الامامة يجر الى ابطال النبوة ، فهو الباطل . وان ادعوا خبراً لم ينقل تواتراً ، فإننا نعلم أنه باطل ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ ورضى الله عنهم أجمعوا على تقديم « أبى بكر » فعرفنا باجماعهم أن ادعاءهم ذلك الخبر باطل ، وان سامونا أن نعمل بخبرهم كما يعمل سائر الأحاد ، قلنا : اخبار الأحاد انما يخل بها اذا صحت ولم يعارضها أمر يبطلها . وخبركم المدعى ، قد انعقد اجماع الصحابة على خلافه [وهذا] دليل على بطلانه .

(١) عليه السلام : ط

ولما ظهرت الحجة على « الامامية » فى ادعاء النص ، لجؤوا الى اخبار فى الثناء على « على » - رضى الله عنه - واستقرعوا منها امامته .

منها : ماروى عن النبى ﷺ انه قال : « انا اولى بالمؤمنين من انفسهم ، فمن كنت مولاه فعلى مولاه » وهذا الحديث من اخبار الآحاد . والمولى متعدد المعانى ، فقد يراد به الناصر : كما قال تعالى : « نعم المولى ونعم النصير » [الأنفال ٤٠] والمعنى : من كنت ناصره فـ «على» ناصره ، ثم هذا ليست فيه تولية له ، لأن ذلك كان قولاً منه فى حياته ﷺ ، وعلى رضى الله عنه لم يكن والياً فى حياة رسول الله ﷺ حتى يستصحب له ذلك بعد وفاته .

وكذلك يستروحون الى ما روى عنه ﷺ انه قال لعلى : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » وهذا الحديث له سبب ، وهو ان النبى ﷺ لما خرج الى غزوة تبوك ، استخلف علياً رضى الله عنه على « المدينة » فشق على « على » تخلفه عن رسول الله ﷺ فكافئه عنه وأنزله منه منزلة هارون من موسى ، لوجهين :

أحدهما : لقابته منه .

والثانى : لأنه خلف رسول الله ﷺ فى « المدينة » عند الخروج الى هذه الغزوة كما خلف هارون من موسى - على نبينا وعليه السلام - حين خرج الى التيه .

ثم ان هارون مات فى حياة موسى ، فلم يل أمراً بعد موسى ، ثم هزم الأجديث يعارضون بمثلها فى « أبى بكر الصديق » - رضى الله عنه - . لأنه صلوات الله عليه استخلف أباً بكر على الصلاة . وكان ذلك منبه تنبيهها على تقديمه للخلافة وتنبيهه فى ذلك عمر رضى الله عنه ، حين

تشاورا ، وكان من قول « الحباب بن المنذر » في السقيفة « بما كان .
فقال عمر رضى الله عنه لمن حضر هنا لك : اتعلمون أن رسول الله ﷺ
قال : « لا يؤم ذو سلطان في سلطانه » ؟ قالوا : نعم ، قال : اتعلمون
أن رسول الله ﷺ قدم أبا بكر للصلاة ؟ قالوا : نعم . فقال : رأيتم أن
قدمتم غير أبى بكر اتعزلون أبا بكر عن الصلاة ، وقد قدمه لها رسول
الله ﷺ أو تتركوه يصلى دون أن يصلى مقدمكم ، فترتكبون نهى رسول
الله ﷺ لا يؤم ذو سلطان في سلطانه ؟ فعند ذلك أصغوا الى كلامه ،
 واجمعوا على تقديم أبى بكر رضى الله عنه .

وقد قال ﷺ « يا بى الله والمسلمون الا أبا بكر » وقال « اقتدوا
بالمؤمنين من بعدى : أبى بكر وعمر » .

ثم اجماع المسلمين على تقديم أبى بكر ، واختيار أبى بكر لعمر
رضى الله عنهما . ووضع عمر الخلافة في رجل من ستة . واجماع أصحاب
الرسول ﷺ عنى « على » كل ذلك معترف بصحة الاختيار ، لأن الاجماع
معصوم .

فصل

في الاختيار وصفته ، وذكر ما تنعقد الامامة به

قال الإمام أبوالمعالى : « اعلموا : انه لا يشترط في عقد
الامامة الاجماع ، بل تنعقد الامامة وان لم يجتمع اهل الحل والعقد على
عقدها (١) » الى آخر قوله قال

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « بين رضى الله عنه أنها
لا يشترط في عقدها اجماع كل من يحل ويعقد ، لأن أبا بكر لما انعقدت

(١) وان لم تجمع الأمة على عقدها : ط

خلافته في « سقيفة بني ساعدة » باتفاق من حضر ذلك من الصحابة ،
مضى في تنفيذ الأحكام لحينه ، وانتدب الى النظر في مصالح المسلمين
لوقته ، ولم يتريث حتى يخاطب من في الأقطار النائيه من أصحاب
رسول الله ﷺ .

ثم ان الامامة لو عقدها رجل واحد ، ثم توبع على ذلك ،
ووفق ، لانعقدت . ومن العلماء من يشترط في ذلك أن يكون هنالك
شهود لثلا يدعى أن الخلافة قد انعقدت له قبل هذا العقد الثاني
سرا ، فربما أدى ذلك الى فساد . واذا كان النكاح يحضره الشهود
والامامة اعلى رتبة منها ، فوجب الاعلان بها . والامام لم يرد ذلك امرا
لازما ، اذ لم يشهد له عقل ولا سمع ، ولكن الذي عندي : أن الامامة
مهمة اذ تنضبط بها المصالح وتأمين السبل ، ويجاهد العدو ، فالاعلان بها
أولى من الاسرار .

فصل

في عند الامامة لشخصين

قال الإمام أبوالمعالى : « ذهب أصحابنا الى منع عقد
لشخصين في طرف العالم ، ثم قالوا : لو اتفق عقد عاقدى الامامة
لشخصين ، لنزل ذلك منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين ، من غير
أن يشعر احدهما بعقد الآخر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كما لا يجوز أن يزوج امرأة
واحدة رجلان في وقت واحد ، كذلك لا يجوز عقد الخلافة لامامين في
وقت واحد ، لأن الفساد كان يلحق المسلمين في ذلك ، لأنهما قد يختلفان
في الارادة . والاختلاف في الارادة مفسده . وعليه اثبت مسألة

الوحدانية ، فلا يجوز ذلك في بلد متقارب الخطب ، لما يكون فيه من الفساد المذكور .

ورأى الامام أن البلاد اذا تباعدت ، جاز عقد الامامين ، لأن الفساد المخوف مع اقتراب البلاد يؤمن هناك .

فصل

في خلق الامام

قال الإمام أبوالمعالى : « من انعقدت له الامامة بعقد واحد ، فقد لزمته ، ولايجوز خلعه من غير تغير وحدث امر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح كما أن عاقد النكاح اذا عقده ، لم يجر حل ذلك العقد ، من غير أمر يوجب حله . وأما اذا فسق وخرج عن حكم الائمة فحكم أهل الحل والعقد أن يعطوه ، ويسددوه ، وإن خلق نفسه مضي ذلك ، وإن خلق وامكن ذلك فعل .

وأما الحسن رضى الله عنه فان انحلاعه كان تصديقا لقول رسول الله ﷺ له : « ابني هذا سيد عسى الله أن يجمع به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين » فبادر الى ذلك مع أنه استشعر من نفسه عجزا أجاز له انحلاعه وانحلاعه عنها .

فصل

في شرائط الامامة

قال الإمام أبوالمعالى : « من شرائط الامام ان يكون ممن أهل الاجتهاد ، بحيث لا يحتاج الى استفتاء غيره في الحوادث »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فدل على أن العلم شرط في

الملك ، لقوله تعالى : « ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا . قالوا : أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال ؟ قال : ان الله اصطفاه عليكم ، وزاده بسطة في العلم والجسم » [البقرة ٢٤٧] ألا ترى الى فقه أبى بكر - رضى الله عنه - فى قتاله أهل الردة ، واحتجاج أصحاب رسول الله ﷺ [فانه لما احتج المانعون لقتلهم ، بقوله عليه السلام] : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم ، الا بحقها وحسابهم على الله » قال - رضى الله عنه - : « ومن حقها الزكاة . والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » وهذا غاية المجتهد فى الاجتهاد ، لأن الله جل وعز لما فرق الصلاة والزكاة ، وكان تارك الصلاة يقتل ، فكذلك تارك الزكاة يقتل . وقال تعالى : « فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، فخلوا سبيلهم » [التوبة ٥] فلم يغمد السيف عنهم بمجرد التوبة عن الكفر ولا بالصلاة حتى يؤتوا الزكاة . وكذلك فقه عمر فى تقديم أبى بكر - على ما سبق بيانه - وكذلك عثمان .

وأما أمير المؤمنين على رضى الله عنه . فالعجب العجيب ، ألا ترى أنه لم يوجب على من كان امد حملها من النساء ستة أشهر حدا ، استقراء من قوله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » [الأحقاف ١٥] وقوله تعالى : « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين » [البقرة ٢٣٣] وإذا أسقطنا أربعة وعشرين شهرا من ثلاثين شهرا ، بقيت ستة أشهر . وروى رضى الله عنه أن رجلين جلسا لياكلا ، وكان عند أحدهما خمسة أرغفة وعند الثانى ثلاثة أرغفة ، فمر بهما رجل راكبا ، فاستنزلاء لياكل معهما ، فنزل وأكل معهما حتى نفذت الأرغفة ، ثم دفع إليهما ثمانية دنانير ، فأخذ صاحب الخمسة الأرغفة منها خمسة ، ودفع

الى صاحب الذى له ثلاثة أرغفة ، ثلاثة دناتير . فقال له صاحبه : إنما أعطاهما لنا عنى السواء . فاعطنى أربعة وخذ أربعة ، فأبى عليه . ثم جاء الى أمير المؤمنين على بن أبى طالب - رضى الله عنه - وذكر له ذلك . فقال لصاحب ثلاثة الأرغفة : خذ من صاحبك ما أعطاك . فقال له يا أمير المؤمنين : ما أريد إلا الحق . فقال لصاحب الخمسة الأرغفة خذ من تلك الدناتير سبعة ، وادفع اليه ديناراً واحداً . فقال له : يا أمير المؤمنين أنا لم أرض أن أخذ منه ثلاثة دناتير ، وتقضى لى أنت بدينار واحد ؟ . فقال : فعلت ذلك لأنك طلبت أن أقضى بالحق . وهذا للحق . فقال له : بين لى يا أمير المؤمنين . قال له : نعم الم يكن لك ثلاثة أرغفة اذا قسمت أثلاثاً كانت تسعة ، وكان لصاحبك خمسة أرغفة اذا قسمت أثلاثاً . كانت خمسة عشر ، واذا جمعنا خمسة عشر وتسعة كان ذلك أربعة وعشرون . فنعمل على أنكم تساويتم فى الأكل ، أكل كل واحد منكم ثمانية من تلك الأثلاث ، كان لهذا خمسة عشر ، أكل منها ثمانية ، وبقي سبعة ، أكلها الضيف ، فله بازائها سبعة دناتير . وكان لك تسعة أكلت منها ثمانية ، وبقي واحد أكله الضيف ، لك بازائه دينار . فقال : رضيت يا أمير المؤمنين .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومن شرائط الامامة أن يكون الامام متهدياً (١) الى مصالح الأمور وضبطها » الى آخر قوله .

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : لا شك فى أن الكفاية والاضطلاع شرط فى الامامة ، لأنه تحمل عظيمات وتجشم كبيراً ، فلا بد له

(١) متصدياً : ط

من القدرة على ضبط الأمور ، وعلى مكافحة العدو ، وعلى إقامة الحدود .
لا يخور عند ضرب الرقاب ، ولا يتهيب تنكيل العصاة ، لابد من ذلك .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومن شرط الامامة الورع
والعدالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانت العدالة شرطا فى
صحة الشهادة ، فلان تكون شرطا فى الامامة أولى .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومن شرائطها عند اصحابنا : ان
يكون الامام من قريش ، اذ قال رسول الله ﷺ : « الأئمة من قريش (١)
وقال : « قدموا قريشا ولا تتقدموها » (٢) وهذا مما يخالف فيه بعض
الناس وللاحتمال فيه عندى مجال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اتفاق اصحاب النبى ﷺ
على تقديم قرشى . وما كان من معارضتهم فى ذلك للانصار ، وقول قريش
لهم : « نحن الامراء وانتم الوزراء » دليل قوى على قصر الامامة على
قريش ، وان قدم غيرهم فلتعلق بدليل شرعى .

ذكر ان الفقهاء بـ « قرطبة » - حرسها الله - حين سام « عبد الرحمن
ابن ابي عامر » المؤيد بالله « هشام بن الحكم » أمير المؤمنين فى ان
يعهد له بالخلافة ، فشاوروا فى ذلك ، فسامحوا فيه اخذوا بقول النبى
ﷺ : « لاتقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان ، يسوق الناس
بعصاه » وكان « ابن ابي عامر » المؤيد بالله معافرا يا قحطانيا .

(١) رواه أحمد فى المسند

(٢) رواه الطبرانى وأبو نعيم ، مرفوعا

ولا بد للإمام أن يكون مسلماً . وإذا اشترطنا ورعه ، فأحرى وأولى
أن نشترط إسلامه .

والمرأة لا يجوز أن تكون اماماً ، لأنها لا أيد لها ، ولا قوة . وهي
أيضاً تفوتها أحكام من أحكام السلطان ، منها أنها لا تعقد نكاح امراه ،
وغير ذلك . مما يرجع الأمر فيه إلى الأئمة ، ومنها أنها لا تجوز شهادتها
في الحدود وما جرى مجراها . وقد اختلفت العلماء في جواز كونها قاضية
فيما تجوز شهادتها فيه .

فصل

في القول في امامة أبي بكر وعمر وعلي وعثمان

رضي الله عنهم أجمعين

قال الإمام أبوالمعالی : « اما امامة أبي بكر رضي الله عنه
فقد ثبتت باجماع الصحابة ، فانهم أطبقوا على بذل الطاعة له والانقياد
لحكمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا معلوم بالتواتر فما
أحد من أصحاب رسول الله ﷺ إلا وقد أطاعه واتبعه . وعلى رضي الله
عنه غزا بالجيش الذين توجهوا لقتال بني حنيفة وقتل « مسيلمة الكذاب »
وتسرى بالجارية التي عينها في تلك الغزوة . وهي أم محمد ابنه الذي
شهر بالنسب اليها .

وإدعاء الروافض على « أبي ذر » و « عمار » و « صهيب » أنهم
لم يبايعوه كذب بحت . ولو كان ذلك لنقل إلينا نقلاً متواتراً ، كما نقل
إلينا ارتداد من ارتد من العرب ومنع الزكاة وما كذب فيه الروافض على
« علي » من أنه أبدى شماساً وشراساً في عقد البيعة فكذب صريح ،

لكنه رضى الله عنه لم يشاهد سقيفة بني ساعدة ، لأن الحزن كان قد وقده وحبسه في بيته . وكان رضى الله عنه مدلهما قد شغله الثكل برسول الله ﷺ . ثم بايع أبا بكر مبايعة مشهودة بحضوره .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : دلوا على كونه مستجمعا لشرائط الامامة . قلنا : في ذلك مسلكان : احدهما الاجتزاء بالاجتماع (١) على امامته » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على تقديمه وتفويض النظر في أمور المسلمين اليه ، أقوى دليل على أنه استجمع لشرائط الامامة ، فان الاجتماع معصوم من الزلل . وأي ذلك أعظم من تقديم من لا يصلح للامامة .

ذاكرت مرة رجلا ظاهريا لا يقول بالقياس . وقلت له : أعلمت أن أبا بكر رضى الله عنه كان تقديمه بالقياس ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ قالوا حين قدمه رسول الله ﷺ للصلاة : رضينا لدنيانا من ارتضاه رسول الله ﷺ لديننا ، فقاموا الامامة الكبرى على الامامة الصغرى ، فكيف تطيب نفس مسلم بأن يقول : ان تقديم أبى بكر كان خطأ ، حيث كان بالقياس ؟ فلم يأت بجواب .

ثم ان أبا بكر رضى الله عنه استجمع شرائط الامامة ، فانه كان قرشى النسب تيميا . وكان عالما بالاجتهاد ، وتقدم ما كان من فقهه في حال أهل الردة . وكذلك ورعه رضى الله عنه نقل اليه وصح لدينا بالوجه الذي صح عندنا [به] جود حاتم وشجاعة على بن أبى طالب ، وكفى

(١) الاجتزاء : ط

بتقديم رسول الله ﷺ له للصلاة واختياره له من دون سائر الصحابة .
وكذلك نجدته . وشهامته ثبتت بقتاله أهل الردة ، ومضاؤه في ذلك على
علم وبصيرة .

وكذلك عمر رضي الله عنه كان مستحقا للإمامة مستجمعا لشرائطها ،
وكان قرشيا رضي الله عنه وبه مد الله أطناب الإسلام وعلى رجله ، ثل ملك
كسرى . وفي أيامه فتح معظم الشام ومصر .

كانت عائشه رضي الله عنها تقول : كل من رأس عمر ، علم أنه
خلق عناء للإسلام .

وكذلك عثمان رضي الله عنه كان مستجمعا لشرائط الإمامة وكان
قرشيا فقيها ، ورعا مكثفيا ، وفي أيامه فتحت القيروان وأفريقية وكان
تاليا للقرآن شهد له رسول الله ﷺ بالجنة .

وأما أمير المؤمنين علي رضي الله عنه فإنه المستجمع لشرائط الإمامة
بنسبه القريب من نسب رسول الله ﷺ وبعلمه البارع وورعه وزهده في
الدنيا وباقدامه وشجاعته .

وقد تبين أن تقديم أبي بكر رضي الله عنه كان بالاجماع وأن تقديم
عمر كان بعهد أبي بكر إليه ، وأن تقديم عثمان كان باجتماع الخمسة من
أصحاب رسول الله ﷺ الذين عثمان سادسهم ثم اجتماع الناس كافة على
إمامته .

وكذلك إمامه علي رضي الله عنه اتفق أصحاب رسول الله ﷺ عليه . ومن
قال : إن الإمامة له ، لم يجمع عليها . فقول باطل . لكن الفتن هاجت ،
ووقع اضطراب بعد صحة إمامته رضي الله عنه .

فصل

فى تفضيل بعض الصحابة على بعض

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : هل تفضلون بعض الصحابة على بعض ، أم تضربون عن التفضيل ؟ قلنا : الغرض من ذلك ، يبنى على منع امامة المفضول » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قلنا بمنع امامة المفضول ، فان الخلفاء يترتبون فى الفضل وترتيبهم فى الامامة . فأفضلهم أبو بكر ، لأنه أسبق الأئمة ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على .

وان قلنا بجواز امامة المفضول من حيث لم يبدل عليه دليل عقلى ، ولا ورد فيه قاطع سمعى ، لكن توصى اليه أخبار آحاد ، لقوله عليه السلام : « يؤمكم أقرؤكم » وكقوله . « أثمتكم شفاعؤكم » .

فكان المسألة انما هى مسألة اجتهادية وليست بقطعية . فالأغلب على الظن أن أبا بكر أفضل الخلأف بعد رسول الله ﷺ ثم عمر . وتعارض الظنون فى عثمان وعلى .

وقد توقف « مالك بن أنس » - رضى الله عنه - فى تفضيل أحدهما على الآخر ، وقد روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : « خير الناس بعد نبيهم أبو بكر ، ثم عمر ، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما »

فصل

فى قتل عثمان ظلما

قال الإمام أبو المعالى : « قتل عثمان - رضى الله عنه - ظلما . اذ كان اماما » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الامام اذا انعقدت امامته .

لم يجر خلعه فضلا عن قتله . وكان مكانه من صحبة رسول الله ﷺ ومصاهرته بحيث لا يخفى . لكن الرعاع والهمج تالبوا عليه ، ولم يكن لهؤلاء أن يقوموا عليه ، لأنهم ليسوا من أهل الحل والعقد ، لكن هؤلاء غلبوا على أهل الحل والعقد ، حتى قتل مهيدا مظلوما - رضوان الله عليه - ولم يكن أحد من ملا الصحابة من رضى ذلك ولا أراده . وقيل أقسم أمير المؤمنين على رضى رضى الله عنه وهو البر الصادق . فقال : « والله ما قتلت عثمان ، ولا مالات فى قتله »

فصل

فى الطعن على الصحابة

قال الإمام أبو المعالى : « قد كثرت المطاعن على أئمة

الصحابة ، وعظم افتراء الروافض وتخرصهم » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يجب على كل مسلم أن

يتذكر مكان أصحاب رسول الله ﷺ منه ، ويعلم أنهم هم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ، وفضلهم على جميع الأمة ، وزكاهم - صلوات الله عليه - وأثنى عليهم ، فقال : « خير القرون قرنى » فقد وجه الله الخطاب اليهم بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » [آل عمران ١١٠] وقال تعالى : « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار » [الفتح ٢٨] الى آخر السورة . فحق على كل مسلم أن يعرف لهم ذلك الفضل ويستصحب فيهم تلك العدالة . وإن نقلت هنات فليلتزم لها أحسن التأويل ، لأن عدالتهم نقلت نقلا متواترا ، فلا يقدر فيها ما نقل نقل آحاد . وكل واحد منهم اجتهد مريدا للخير ، قاصدا للمعاد . فمنهم من أصاب ذلك ومنهم من أخطأ .

ورحم الله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فان « قنيرا » حكى عنه أنه لما انقضى يوم الجمل ، أمرني أن أوقد مشعلة وأشير معه لاتصفح القتلى . فمر حتى وقف على « طلحة بن عبيد الله » رضي الله عنه فقال : اعزز علي أبا محمد أن أراك معفرا تحت نجوم السماء ، وفي بطون الأودية أحييت نفسي نفسي ، وقتلت معشري الى الله ، استوى عجري ويجري واني لأرجو أن يكون من الذين ، قال الله فيهم : « ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا على سرر متقابلين » [الحجر ٤٧] وان لم يكونوا هم فمن ذا يكونه ؟

فصل

في حكم قتال علي رضي الله عنه

قال الإمام أبوالمعالی : « علي بن أبي طالب كان اماما حقا في توليته ، ومقاتلوه بغاة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذين بايعوا أمير المؤمنين عليا ثم قاتلوه ، لم يكن لهم ذلك ، لأن من انعقدت بيعته لا ينبغي أن يخلع ، ولا أن يخرج عليه . لاسيما وعلى مستجمع لشروط الامامة . لكن أولئك فعلوا ما فعلوه قاصدين للخير والساد ، وان أخطأوه ولم يصيبوه .

والظن بعائشة رضي الله عنها ، لم يكن مشيها الى البصرة الا رغبة في اطفاء نار الفتنة ، وتسكين الثائرة والواقعة بين المسلمين . وكان من الأمر يوم الجمل ما كان . وكذلك معاوية لم يخالف عليا الا ظنا منه أنه على الحق في طلب عثمان .

والعصمة لا تشترط لواحد من الصحابة - رضي الله عنهم - فانهم بشر بصدد الخطأ والزلل . وأما من يشترط العصمة للأئمة من « الإمامية »

نقول : لا يقضى اليه العقل ، ولا يدل عليه الشرع . ولو كانت العصمة واجبة للإمام ، لا ينبغي أن تجب في جميع جبهاته وعضاله وقضاته . وبذلك كانت تصح العصمة للإمام ، لأنه إذا قدم من ربما أخطأ ، أو قصد إلى الظلم ، لارتفعت عصمة الإمام بتقديمه ظالما .



قال الإمام أبو المعالي : « فهذه - رحمكم الله وأصلح بالكم - قواعد في قواعد العقائد ، يستقل بها المبتدئ ، ويتشوف بها المنتهى إلى جملة المصنفات . وقد تصرمت [بعون الله وتأييده (١)] والحمد لله رب العالمين » (٢)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الإمام أبو المعالي - رضى الله عنه - قد استوفى في هذا الكتاب من الأدلة القطعية والحجج البرهانية ، ما لم يتضمنه كتاب ، ولا اشتمل عليه ديوان . ولا يوجد في حجمه وقدره ديوان ، هو أغزر منه فوائد وأكثر قوائم وفرائد . ورحم الله الفقيه المتكلم « أبا العباس الزنقي » فإنه أبدع فقال في هذا الكتاب وأحسن :

من كان معنيا بأمر معاده	ومعيده . فعليه بالارشاد
فليعتصم بسبيله ودليله	من خيره الاصدار والايرد
وليعتمد أنوار قطعياته	في ظلمة التمويه والانحداد
عول عليه تدينا . فكفى به	ذخرا ليوم تجمع الاشهاد

...

...

...

ووافق الفراغ من هذه النسخة المباركة يوم الأحد الثاني والعشرين من شهر جمادى الآخرة ، سنة اثنتين وثمانين وسبع مائة . أحسن الله

(١) بعون الله وتأييده : ط

(٢) والحمد لله المشكور على افضاله له : ط

عاقبتها ، وغفر الله لكتابها ، ولمن دعا له بالرحمة والرضوان ، ولجميع المسلمين بعمه وكرمه . والحمد لله رب العالمين . وصلواته على سيدنا محمد نبي الرحمة وشفيع الأمة ، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته وعشيرته الطيبين الطاهرين ، وسلم تسليما كثيرا . ورضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين ، وعن التابعين وتابعي التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

تم كتاب « شرح الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » للفقير المتكلم « أبي بكر بن ميمون . القرطبي » - رضي الله عنه - وكان الفراغ من تحقيقه بعون الله في « مصر » في يوم الجمعة الثاني من جمادى الأولى ، سنة ألف وأربعمائة وسبعة من الهجرة الموافق اليوم الثاني من يناير سنة ألف وتسعمائة وسبعة وثمانين .

ملاحظة :

شارح الكتاب ذكر في حديثه عن المعجزات الحسية للنبي محمد ﷺ ، أنه كان مقيما بـ « قرطبة » ودعا لها بأن يحرسها الله ، وذلك في زمن ذي الوزارتين ، الفقيه المحدث الكاتب « أبي عبد الله » محمد ابن أبي الخصال « رضي الله عنه » وذكر عن نفسه أنه لقي رجلا بـ « اشبيلية » وهي بلدة من بلاد « الأندلس » .

د / أحمد حجازي أحمد علي السقا

عنوان المراسلات :

(١) ميت طريف مركز دكرنس دقلية

(ب) ٣٩ شارع الزهور - عزبة مرسى - الزيتون - القاهرة .

المحتويات

الصفحة	
٥	مقدمة الكتاب
١٢	مقدمة الامام ابو بكر بن ميمون
١٤	باب في احكام النظر
٢٥	فصل في مضادة النظر للعلم والجهل والشك
٢٧	فصل في ان العلم يحصل بالنظر
٣٠	فصل في ان النظر الصحيح لا يتضمن جهلا
٣١	فصل في الادلة
٣٥	فصل في ان النظر واجب شرعا
٣٨	باب حقيقة العلم
٤٣	فصل في تقسيم العلم الى القديم والحادث
٤٧	فصل في اضداد العلوم
٤٩	فصل في ان علوم العقل ضرورية
٥٢	باب القول في حدث العالم
٨٥	باب القول في اثبات العلم بالصانع
٩٠	باب في القول فيما يجب لله تعالى من الصفات
٩٣	فصل في الدليل على قدم الباري تعالى
٩٧	فصل في قيام الله تعالى بنفسه
١٠٠	فصل في صفة الله مخالفة للحوادث
١٠٦	فصل في المثليين والخلافيين
١١٩	فصل في ان الله ليس جسما
١٢٤	فصل في عدم قبول الله للاعراض
١٤١	باب العلم بالوحدانية
١٥٩	باب اثبات العلم بالصفات المعنوية

الصفحة	
١٦٣	فصل في ان صانع العالم مريد
١٨١	فصل في ان البارى تعالى سميع بصير
١٨٩	فصل في انه لا يوصف البارى - تعالى - بانه ذائق وشام
١٩١	فصل في ان الرب باق مستمر الوجود
١٩٣	باب القول في اثبات العلم بالصفات
١٩٧	فصل في اثبات الأحوال
٢٢٥	فصل ارادة الله قديمة
٢٢٨	فصل ذهب جهنم الى اثبات علوم حادثة
٢٣٥	فصل الله متكلم آمرناه
٢٤٠	فصل حقيقة الكلام وحده ومعناه
٢٤٤	فصل في انكار المعتزلة لكلام النفس
٢٥٢	فصل المتكلم من قام به الكلام
٢٦٥	فصل في شبه المخالفين
٢٧٧	فصل كلام الله قديم عند الحشوية
٢٨٣	فصل القول في القراءة
٢٨٤	فصل القول من المقروء
٢٨٥	فصل كلام الله تعالى ليس حالاً في المتصحف
٢٨٦	فصل كلام الله مسموع
٢٨٧	فصل معنى انزال كلام الله تعالى
٢٨٨	فصل كلام الله تعالى واحد
٢٨٩	فصل عدم مغايرة الصفات للذات
٢٩٢	فصل الكلام في صفة البقاء
٢٩٧	باب القول في معانى اسماء الله تعالى
٢٩٩	فصل معانى اسماء الله تعالى
٣٤٨	فصل في اليدين والعينين والوجه

باب الكلام في جواز رؤية الله بالابصار ووجوب رؤيته في الآخرة

٣٦٦	للأبرار
٣٦٧	فصل في اثبات الادراك
٣٧٨	فصل في الادراكات
٣٨٠	فصل الموانع من الادراك
٣٨١	فصل رؤية الله تعالى
٣٨٦	فصل رؤية الله تعالى في الجنة
٣٩٥	باب القول في خلق الأعمال
٣٩٧	فصل ليس العبد مخترعا
٤١٨	فصل الفرق بين مطالبة العبد بالوائه وبين مطالبة بافعاله
٤٢٧	فصل تعلق القدرة الحادثة بمقدورها
٤٢٩	فصل في الهدى والضلال والطبع
٤٣٦	فصل القول في الاستطاعة وحكمها
٤٣٩	فصل القدرة الحادثة لاتبقى
٤٤٢	فصل في مفارقة القدرة الحادثة للمقدور بها
٤٤٣	فصل في الحادث في حال حدوثه مقدور الله تعالى
٤٤٩	فصل مقدور القدرة الحادثة واحد
٤٥٢	فصل التكليف بما لايطاق
٤٥٥	فصل القدرة على الالوان والطعوم ونحوها
٤٦١	فصل في القوى والعقول
٤٦٦	فصل في ارادة الكائنات
٤٨٢	فصل مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من كتاب
٤٨٢	الله لم يخطوا بفحواها ولم يدركوا معناها
٤٨٦	فصل التوفيق والخذلان
٤٨٨	فصل ذم القدريه
٤٩٠	باب في التعديل والتجوير

الصفحة	
٤٩٠	فصل التحسين والتقبيح
٤٩٩	فصل في انه لا واجب عقلا على العبد او الله
٥٠٤	فصل القول في الآلام واحكامها
٥١٩	فصل القول في الصلاح والأصلح
٥٣٢	فصل في القول في اللطف
٥٣٥	باب القول في اثبات النبوات
٥٣٩	فصل في اثبات جواز النبوات
٥٤٤	فصل القول في المعجزات وشرائطها
٥٥٤	باب في اثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات
٥٥٩	باب في اثبات السحر وتمييزه عن المعجزات
	باب في الوجه الذي منه تدل المعجزة على
٥٦٤	صدق الرسول
٥٧٢	فصل في اثبات نبوة نبينا محمد
٥٨٨	فصل في المعجزات الحسية
٥٩٥	باب في السمعيات
٥٩٦	فصل في عصمة الانبياء
٥٩٨	فصل القول في السمعيات
٥٩٩	فصل في الآجال
٦٠١	فصل في الرزق
٦٠٣	فصل في الاسعار
٦٠٥	باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٦٠٩	باب الاعادة
٦١٢	فصل في جمل من احكام الآخرة المتعلقة بالسمع
٦١٨	فصل في الجنة والنار
٦١٩	فصل في المضراة
٦٢٠	فصل في الثواب والعقاب

الصفحة

٦٢٧	فصل في احباط الاعمال والوعيد
٦٣٠	فصل احباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة
٦٣١	فصل في الفرق بين الصغيرة والكبيرة
٦٣٣	فصل في من مات مصرا على المعصية
٦٣٣	فصل في الشفاعة
٦٣٦	باب في الاسماء والاحكام
٦٣٦	فصل في معنى الايمان
٦٤٠	باب في التوبة
٦٤٢	فصل في قبول التوبة
٦٤٣	فصل في وجوب التوبة
٦٤٤	فصل في التوبة من بعض الذنوب
٦٤٥	فصل في تجديد الندم
٦٤٦	فصل هل ايمان الكافر توبة
٦٤٧	فصل في توبة العائد للذنوب
٦٤٨	باب القول في الامامة
٦٤٨	فصل في تفاصيل الاخبار
٦٥٨	فصل في ابطال النص واثبات الاختيار
٦٦١	فصل في الاختيار وصفته وكر ما تنعقد الامامة به
٦٦٣	فصل في خلق الامام
٦٦٣	فصل في شرائط الامامة
٦٦٧	فصل في القول في امامة ابي بكر وعمر وعلي وعثمان رضي الله عنهم اجمعين
٦٧٠	فصل في تفضيل بعض الصحابة على بعض
٦٧٠	فصل في قتل عثمان ظلما
٦٧١	فصل في الطعن على الصحابة
٦٧٢	فصل في حكم قتال علي رضي الله عنه
٦٧٤	خاتمة الكتاب

رقم الايداع ٤٥١٧ / ٨٧٠

التقييم الدولي ٥ - ٥٧٦ - ٠ - ٥ - ٩٧٧

مكتبة علم أصول الدين
١

الشامل في أصول الدين

لأمام الحرميين الجويني

(٤٧٨ هـ)

حققه وقدم له

على سامي النشر

فيصل بدير عيون سهر محمد مختار

الناشر **المكتبة** بالاسكندرية
جلال حزي وشركاه

مكتبة علم أصول الدين

الشامل في أصول الدين

لأمام الحرميين الجويني

(٤٧٨ هـ)

حققه وقدم له

دكتور

على سامي الأنصار

سهرير محمد مختار

فصيل بدر عيون

الناشر // منشأة المعارف بالاسكندرية

١٩٦٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

كان ظهور الأشعرية أعظم حادثة فكرية في تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى . لقد استطاع صاحبها أبو الحسن الأشعرى أن يضع المعالم الفكرية الكبرى التى صبغت تاريخ الإسلام الفكرى حتى أيامنا هذه . واندفع وراءه موكب كبير من فلاسفة الإسلام على الحقيقة بنوا الفكر الإسلامى فى صور متطورة ، ولكن فى نطاق جوهر تعاليم الشيخ الأول . وآمن الجمهور الأعظم — جمهور المسلمين — بعقائد الشيخ الأول وعقائد أتباعه سواء فى صورتها الفلسفية أو فى صورتها العقائدية ، فلم يعد فى الوجود الإسلامى سوى مذهب الأشاعرة — مع دوائر متناثرة قليلة تؤمن بالمذهب السلفى المتأخر ، وبالمذهب الشيعى الاثنى عشرى ، أو الاسماعيلى أو الزيدى ، أو بالمذهب الخارجى الإباضى .. وأصبحت عقائد الأشاعرة هى الطابع الرسمى لمسلمى العالم أجمعين . وأثبت المذهب الأشعرى — أنه — فلسفة متطورة .. ينظر إليها فلاسفة المذهب من خلال تطور الحياة وتطور الزمن .

وقد نفذت الأشعرية فى مسالك متعددة إلى الفكر الأوروبى المسيحى فى القرون الوسطى ، وأشعلت المواقف المتعددة فى فلسفته ، ثم قفزت الأشعرية إلى أعماق عصر النهضة ، ونحت جانباً بل قذفت بعيداً بالتومستية ، ونشأ عنها كل المواقف الحاسمة لدى الفلاسفة المحدثين .

وقد قامت تلميذتى وزميلتى الدكتورة فوقية حسين الأستاذة المساعدة بكلية بنات

عين شمس بأبحاث عارمة عن إمام الحرمين (الجويني) وعرضتها عرضاً ممتازاً .

وتقوم تلميذتي السيدة /سعاد عبد الرازق بتوضيح هذه المواقف مستندة على وثائق جديدة تثبت الأثر العظيم النافذ للأشعرية في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث .

كما قدم تلميذتي فيصل بدير عون بنماذج رائعة الموقف الأشعري في بحثه عن « فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية » ، واتخذ — وهو في نضج شبابه — الموقف الأشعري موقفاً له .

كما قام تلميذتي الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف بعرض لموقف المذهب الأشعري للبشائية اليونانية ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين في بحثه « الصلة بين الله والعالم » . وعرض تلميذتي جلال موسى في بحث ممتاز « لنشأة الأشعرية وتطورها » .

وعرض تلميذتي محمد سليمان داود لفلسفة أبي بكر الباقلاني في بحث رائع ، بين فيه الجوانب الأصيلة في هذا الفيلسوف الكبير .

وقدم تلميذتي الدكتور عبد الرازق مكي صورة متكاملة لابن خلدون كفيلسوف مبدع من فلاسفة الأشاعرة .

كما عرض تلميذتي مصطفى حلمي « نظرية الإمامة » عند الأشعرية عرضاً ممتازاً .

وتقوم تلميذتي السيدة /آمنة نصير بتبيين الجوانب الأشعرية لدى المفكر السلاني ابن الجوزي في رسالتها عنه ، وتقوم بأبحاثها في كلية بنات عين شمس .

ويتوج هذه الأعمال جميعاً — تلميذتي — وعلامة الجزائر ومصر والشاب الأستاذ /عمار الطالبي ، الذي يقوم بأبحاث عارمة عن « ابن تومرت » مهدي

المغرب ، وأثر الأشعرية فيه . ثم عن أبي بكر بن العربي ، وأثر الأشاعرة في المغرب .

لقد أردنا خلال كل هذه الدراسات وتبعتها الكثير بتعيين حيوية المذهب العظيم والنظرية الإسلامية الحقيقية ، والمذهب الكوني الذي ملا فكر المسلمين وقلوبهم وأفئدتهم ، وصبح حياتهم العملية ، المذهب الذي واجهوا به الوجود كله و، واطمأنوا إليه .

ولقد رأيت لكي أحقق غاية عظمى ، وهي كتابة فلسفة الأشعرية في صورتها الحديثة ، ولأنه لحق على الأشعرية في عنقى وعلى كاهلى ، أن أعرضها في صورة متطورة معاصرة ، وأن أقوم بنشر كتوزها التي لم تنشر لكي يتمكن القارىء — خلال هذه الكتوز — أن يتعرف على فلسفة أسلافه وأجداده . . وأن يعرف مواقفهم الفلسفية في مجال الألوهية أو مجال الطبيعة ومجال الانسان .

وجدت في لإثنين من شباب الباحثين : هما فيصل عون المعيد بكلية آداب عين شمس ، وسهير محمد مختار المعيدة بكلية البنات الإسلامية ، والقي تقوم بأبحاثها عن « مذهب الكرامية » بجامعة عين شمس ، صدى لما أجده في نفسى ، وهو الإلحاح بنشر هذه الكتوز ، على ما في هذا من صعوبات علمية ومنهجية .

ورأينا أن نقترح هذا الوعر بكتاب « الشامل » في أصول الدين ، لهذا السيد الأشعرى الكبير ، إمام الحرمين الجوينى .

وقد كان حتماً كبيراً أن يرى الباحثون في الفلسفة الإسلامية هذا الكتاب منشوراً في هذه الصورة ، وهانحن ذا قد حققنا لهم الحلم .

أما بعد : فإننا نجد لزاماً علينا أن نقدم شكرنا لمنشأة المعارف بالاسكندرية ،

ولصاحبها الفاضل السيد/ جلال حزى — فقد رأى أن يساهم في هذا العمل العلمى
الجليل ، وأن يقوم بطبع هذا الكتاب ونشره على نفقة الدار .
كما نقدم شكرنا لجميع العاملين بمطبعة شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ،
الذين سهروا على إخراج هذا المخطوط العظيم إلى الوجود .

والله ولى التوفيق .

الاسكندرية فى ٢٢ رجب ١٣٨٩ هـ .
٤ أكتوبر ١٩٦٩ م .
دكتور على سامى النشار
أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصدير	٥
مقدمة الكتاب — للمحققين	
البواكير الاولى الحركة العقلية الإسلامية	١٧
الفقهاء وعقائدهم الكلامية	
الكلاية : ابن كلاب ومدرسته	٥٤
الاشعري	٥٩
الجويني	٦٩
المخطوط	٨٣
فصل : هل يتمتع اجتماع فكرين في حالة واحدة ؟	٩٧
» : في النظر الفاسد	٩٩
فصل : بين جلي النظر ودقيقه	١٠١
فصل : في حدث العالم والعلم به	١٠٥
فصل : في الكلام عن الأحوال	١٠٨
فصل : هل النظر شرط في العلم ؟	١١٠
فصل : في الكلام عن العلم المكتسب والضروري	١١١
فصل : هل يقتضي النظر العلم ؟	١١٤
فصل : في معرفة الله تعالى : هل هي واجبة بالنظر والاستدلال أم لا ؟	١١٥
فصل : في أن النظر موجب بالشرع	١١٩
فصل : في أول واجب على المكلف	١٢٠
فصل : في القول فيمن لإخترته المنية أثمان النظر	١٢٢

الصفحة	الموضوع
١٢٣	القول في حدث العالم
١٢٤	القول في الشيء وحقيقته
١٣١	شبهة للمعتزلة
١٣٤	فصل : في الرد على القائلين بشيئية المعدوم
١٣٧	فصل : في أن المعدوم معلوم
١٣٩	فصل : القول في ذكر أقسام الموجودات
٢٤٢	فصل : في حقيقة الجوهر
١٤٨	مسألة : في أن الجوهر ليس أعراضا مجتمعة
١٥٣	شبهة الخصم
١٥٣	مسألة : في تمايز الجواهر
١٥٦	فصل : في التحيز ومعناه
١٥٧	فصل : في شكل الجوهر الفرد
١٥٩	فصل : في أن الجوهر لا يفتقر إلى مكان
١٦٠	فصل : في بقاء الجوهر الفرد
١٦٠	فصل : في نفى تداخل الجواهر
١٦٣	فصل : هل ينقسم كل خط نصفين
١٦٣	فصل : في محيط الدائرة
١٦٥	فصل : في الصفات الواجبة والجائزة للجوهر
١٦٦	القول في إثبات العرض
١٦٧	العرض عند المتكلمين
١٨٦	القول في إثبات حدث الأعراض
١٩٠	سؤال : في استحالة قيام الحركة والسكون بمحل واحد
١٩١	سؤال متعلق بانتقال الأكوان

الصفحة	الموضوع
١٩٢	فصل : الأعراض عند الأشاعرة
١٩٤	فصل : في إثبات استحالة عدم القديم
١٩٧	فصل : في إثبات استحالة قيام العرض بالعرض
٢٠٣	فصل : في استحالة قيام العرض بنفسه
٢٠٤	القول في الأصل الثالث ، ويشتمل على استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض
٢٠٥	الرد على الدهرية
٢٠٩	فصل : في استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض
٢١٣	فصل : مشتمل على ذكر شبه المخالفين
٢١٥	القول في الأصل الرابع وهو يشتمل على إثبات استحالة حوادث لا أول لها
٢٢٠	فصل : في أن للجواهر أولا
٢٢٣	فصل : يشتمل على ذكر شبه الملحدة
٢٢٦	فصل : في الرد على بعض القائلين بقدم العالم
٢٢٩	الرد على الفلاسفة القائلين بقدم المادة
٢٣٧	فصل : في الرد على بعض الطبائعين
٢٤٣	فصل : في الرد على الثنوية القائلين بقدم النور والظلمة
٢٤٥	فصل : مشتمل على مطاعن أهل الزيغ على شيخنا في اللمع والانفصال عنها
٢٥١	فصل : مشتمل على ذكر القديم ومعناه والحوادث ومعناه
٢٥٨	القول في معنى الحادث
٢٦٢	القول في إثبات العلم بالصانع
٢٦٨	سؤال : هل يفتقر عدم إلى معدوم ؟
٢٧٢	فصل : في بيان مذهب الأشعرى في حدث العالم
٢٧٤	فصل : في الرد على مطان أهل الزيغ

الصفحة	الموضوع
٢٨٧	القول في نفي التشبيه
٢٩٠	معنى التشبيه
٢٩٢	باب في حقيقة المثلين والخلافين
٣٠٧	فصل : القول في صفة النفس
٣٠٨	رأى المعتزلة في صفة النفس
٣١٢	فصل : في أن ما ثبت تماثلها لا يصح لاختلافهما
٣١٨	فصل : مشتمل على الرد على من قال : المثلان كل مشتركين في صفة الإثبات
٣٢٣	فصل : في مشاركة شيء شيئا
٣٢٨	فصل : في حقيقة المختلفين
٣٣٢	القول في حقيقة الغيرين
٣٣٧	فصل : في مخالفة الله لخالقه
٣٣٨	فصل : في شبه أهل الزيغ

كتاب التوحيد

٣٤٥	القول في حقيقة الواحد ومعناه
٣٤٩	فصل : هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟
٣٥٠	فصل : هل تتعدد صفات البارئ تعالى ؟
٣٥١	فصل : في معنى التوحيد
٣٥٢	القول في الدلالة على الوحدانية
٣٦٨	الفصل الأول : في المطاعن
٤٠١	القول في الجسم ومعناه
٤٠٧	فصل : مشتمل على ذكر أقل الأجسام
٤٠٩	القول في إقامة الدليل على استحالة كون القديم جسما
٤١٤	فصل : مشتمل على ذكر عجز المعتزلة

الصفحة	الموضوع
٤١٩	فصل : مشتمل على ذكر شبه المجسمة والانفصال عنها
٤٢٥	• : مشتمل على الرد على من قال إن الله تعالى جسم وليس بمتألف
٤٢٧	• : مشتمل على فصول من الأكوان
٤٢٩	• : هل يغاير الكون الحركة والاجتماع وغيرهما من الأعراض أم لا ؟
٤٣١	شبهة المعتزلة
٤٣٤	فصل : في ذكر بعض تمويهات النظام
٤٤١	• : في تمويهات النظام في غير الاشكال
٤٤٤	• : في أن الحركة عن مكان عين السكون في آخر
٤٤	• : في مناقضة المعتزلة أصولها في الأعراض
٤٤٨	• : في استحالة اجتماع جوهرين في حين واحد
٤٥٠	• : في بيان رأى الأشاعرة في استحالة اجتماع الضدين
٤٥١	• : في الفصل بين الكونين المختلفين والمتماثلين
	• : مشتمل على اختلافات في أحكام الحركات راجعة إلى الألقاب
٤٥٣	والعبارات
٤٤٥	• : مشتمل على أحكام الاجتماع والافتراق والمماسات والمباينات
٤٦٦	• : في إثبات المعتزلة المماس
٤٧١	• : مشتمل على اضطرابات الجبائي وإبته في أحكام التأليف
٤٧٩	• : مشتمل على اختلاف المعتزلة في أحكام الأكوان
٤٨٦	• : من بقية أحكام الأكوان

باب

٤٩٠	في الاعتمادات وجقائرها وذكر وجوه الاختلاف فيها
٤٩١	فصل : في الاعتماد ومعناه
٥٠٣	• : في اختلاف الجبائي وإبته في توليد الاعتماد

الموضوع	الصفحة
فصل . في اختلاف المعتزلة في سبب هوى الثقليل	٥٠٦
مسألة : في الكلام على الوسائط	٥٠٨
مسألة : في الخلاء والملاء	٥٠٨

باب

القول في إيضاح الدليل على تقدس الرب سبحانه وتعالى عن الجهات والمجاهذيات	٥١٠
شبه الخالفين	٥٢٤
شبه أخرى	٥٢٥
فصل : في نفي الجهة ومناقضات المعتزلة	٥٢٨
مسألة : في تمييز الكرامة قيام الحوادث بذات الله	٥٢٩
فصل : في إبطال كونه تعالى خالقا في أزله بالخالفين	٥٣٧
فصل : في إبطال كون القديم قائلا بالقول القائم به	٥٣٩
فصل : في استحالة اتصاف القديم بجنس من أجناس المعاني	٥٤٠
فصل : في استحالة كونه تعالى عرضا	٥٤٢

باب

في ذكر تأويل جمل من ظواهر الكتاب والسنة	٥٤٣
القول في الرد على النصارى	٥٧٠
القول في ذكر مذاهبهم في تسمية الله جوهرأ	٥٧١
القول في الآفانيم وذكر مذاهبهم فيها مع استقصاء وجوه الرد فيها	٥٧٥
القول في ذكر مذاهبهم في الاتحاد وتدرج اللاهوت بالناسوت ، ووجوه الرد عليهم فيها	٥٨١
شبهة النصارى في الاتحاد	٥٩١
القول في ذكر مذاهبهم في الجوهر ومغايرته الآفانيم	٥٩٥
فصل : في الرد على الملوكية	٦٠٠
فصل : في الرد على النصارى في اتحاد الكلمة	٦٠٢

الصفحة	الموضوع
٦٠٥	القول في إثباتهم الآلهة والرد عليهم
٦٠٦	باب يجمع أسئلة مقتضبة من الأبواب السابقة
٦٠٦	فصل : في صلب المسيح
٦٠٧	فصل : متعلق بشبهة أخرى
٦٠٧	فصل : مشتمل على ذكر ألفاظ تشبث بها من الإنجيل وافقونا عليها

باب في الصفات

٦٠٩	القول في الدليل على وجود القديم سبحانه وتعالى
٦١٧	باب : القول في أن الصانع لا أول له
٦١٨	أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها
٦٢١	القول في ذكر الدلالة على أن الله قادر على كل شيء
٦٢٥	القول في الدليل على إثبات العلم والقدرة والحياة

كتاب العلل

٦٢٩	القول في الأحوال
٦٣٥	دلالة أخرى في إثبات الأحوال
٦٤٣	فصل : في اختلاف أبي هاشم والفاضل في الأحوال
٦٤٦	باب في حقيقة العلة
٦٥٠	فصل : في حقيقة المعلول
٦٥١	باب في أحكام العلل وشرائطها ووجوه الاختلاف فيها
٦٥٣	سؤال والجواب عنه
٦٥٤	فصل . هل يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها
٦٥٧	فصل : هل يثبت الحكم بوجود العلة ويتحقق بنفيها ؟
٦٦٠	فصل : في أن اطراد العلة وانعكاسها لا يدل على صحتها
٦٦٥	فصل : في الاستدلال على اختصاص حكم العلة بمحلها
٦٦٩	فصل : في أن العلة لا توجب معلولها بشرط

الصفحة	الموضوع
٦٧٣	فصل : في صحة إيجاب العلة أكثر من حكم
٦٧٨	فصل : في أن العلة معنى
٦٧٩	فصل : لماذا كانت العلة أولى بكونها علة من المعلول ؟
٦٨٠	فصل : في أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين
٦٨١	فصل : هل يثبت حكم مرتين بعلتين مختلفتين ؟
٦٨٥	القول فيما يعطل وما لا يعطل
٦٨٦	فصل : فيما لا يعطل
٦٩٣	فصل : في أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلّة
٦٩٥	فصل : في أن أوصاف الأجناس لا تعطل
٧٠٠	فصل : في الأحكام التي تعطل
٧٠٤	فصل : في أن الوجوب لا يمتنع تعليله
٧٠٨	فصل : القول في الشرط والمصحح وما يتعلق بهما
٧١١	فصل : هل العرض شرط في وجود الجوهر
٧١٣	فصل : في أن الشرط علة في تصحيح الحكم وشرط في تحقّقه
٧١٥	فصل : هل يصح تعليل قبول الجوهر للأعراض
٧١٧	فهرس الأعلام

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية الفقهاء وعقائدهم الكلامية

انتشر المسلمون في الأرض ، فتوغلوا شمالا وجنوبا وشرقا وغربا من بيتهم الحرام ، وعلت أعلامهم في كل مكان في أمد قليل . وكانت ألسنتهم تدندن بالقرآن وآذانهم تصيخ السمع له . ولكن أقبلت الدنيا عليهم ، فشغل الكثيرون بها ، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها ، وأراد كل أن يشرع لنفسه ولمنهجه في الحياة . وكانوا يواجهون العالم كله ، العالم الذي فتحوه وغلّبوه ، بالقرآن وبسنة محمد عليه الصلاة والسلام .. وهذا ما كانوا يملكون ، فأتجهوا إلى القرآن وإلى السنة يتأملون فيها ويستخرجون الحقيقة ، وبالقرآن أيضا يخاطبون الأمم ، أما عريقة في الحضارة ، راسخة في الفكر .

اتجهوا إلى القرآن الكريم يقرأونه ويتدبرونه . ومن هذا التدبر وهذا التفكير في أعماق النص الألهي ، بدأ الفكر الإسلامي . اختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد ، هو القرآن .

والحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني : فن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه . ومن النظر فيه ككتاب يضع المبتاعين يقا نشأ الكلام . ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق . ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة . ومن النظر فيه كلفة إلهية نشأت علوم اللغة .. الخ . وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق .

كان عهد عثمان مدخلا لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين ، ولم يكن لعثمان دخل في كل ما حدث .. كانت الحوادث تتلاحق والحياة الإسلامية تضخم ، وأهم شتى تدخل الإسلام . كان الممترك الجديد .. خلافة عثمان ، وكانت هذه الخلافة هي الثالثة ، وقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر قد انتزع من على رضى الله عنه - للمرة الثالثة لكي يعطى لشيخ اتهم زورا بأنه متهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم

العدل ، وأتهم بأنه ترك الأمر لبقايا قريش الضالة ، وحقاً إننا لا نجد في ذلك الزمان — السنوات الأولى من خلافة عثمان — تنازعا واضحا ، ولكن نجد تهيؤا كبيرا لحركة عقلية مقبلة ، يشتد فيها النقاش .

وبما لا شك فيه أن هؤلاء الجماعة من خلص الصحابة وزهادهم كانوا يتأملون الأحداث في السنوات الماضية بعد وفاة الرسول صلوات الله عليه وسلامه وينظرون: هل بدت شقة خلاف بين عهدهم وعهد الشيخين ، أو بين عهدهم وعهد الرسول ؟ لم يكن ثمة خلاف كبير ، فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبي العظيم ، ولقد ذهب رسول الله وهو راض عن عثمان ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل هذا رباني الأمة وعالمها ، بل السيد الذي طلب الحق لنفسه هو أيضا راض عن الشيخ الثالث ، فعلام إذن الخلاف .

ولكن جمهور الناس لا يرضى ولو رضى المسلمون المقدسون من صحابة النبي . وحتى إذا قام الخلاف على ، الكنوز ، بين عثمان وأبي ذر ، وبين أبي ذر ومعاوية — حاكم الخليفة على الشام — أطاع الصحابي الجليل وذهب إلى الردة منفيًا ، معلنا أنه يطيع صاحب الأمر ولو كان عبدًا حبشيًا ، وإنه يذهب إلى هناك لكي يموت معلنا أن بشارة الرسول الأعظم بسبيل التحقق :

ولكن جمهور الناس لا يرضى ، وشتات من اليهود — وقد آمنوا نفاقا — لا يرضون . ومواء أكان عبد الله بن سبا حقيقة تاريخية أو لم يكن ، فقد كان لليهود الذين دخلوا الاسلام ، دخل في الفتن .. وكانت الفتنة .

وحين تولى د رباني الأمة ، الأمر اختلف عليه المسلمون ، هذا من شيعته ، وهذا ليس من شيعته ؛ ومضوا يتضاربون بالسيف ويتضاربون باللسان . وتعقدت المسائل وتشابكت . فأما شيعة على فقد كان منهم من أحبوه عن يقين وإيمان ، وساروا في ركب الإمام الكبير وهم على إيمان مطلق بأنه الأثر الباقي لحقيقة الاسلام الكبرى ، وكان منهم من أحبوه فتنة ؛ افتنوا بالسيد الإيثاري ، بطفل مكى ظهر في مطلع النبوة يؤمن بحقيقتها ويقف بجانب رسول الله أمام مشيخة

قريش جميعا .. ثم ينام في فراشه — فراش النبي صلوات الله عليه — حين تركه مهاجرا ، ثم أسطورة القتال في جميع مواقع القتال ، ثم نفحات العلم يلقيها إليه . محمد صلى الله عليه وسلم .. وينادى الرسول فيهم : «أنا مدينة العلم وعلى بابها» ثم يستمعون إلى حديث غدير خم، وإلى حديث الكساء . وإلى هؤلاء القى اليهود المستسلبة ، وموايد الفرس الضاغنون على الدين الجديد ، بأفكار القداسة والعصمة والجلالة محاطة بابن عم النبي صلى الله عليه وسلم ، وقبلها الجمهور الكبير . وبجانب هذا : «العثمانية» و «الأموية» الذين كرهوا الاسلام أشد الكراهية . وامتلات صدورهم بالحقد الدفين نحو رسول الله وآله وأصحابه .. كرهوا أبا بكر وعمر كما كرهوا عليا سواء بسواء ، ولكن واتتهم الفرصة فقط حين قتل عثمان . وباسم الشيخ الشهيد ، وأمام جمهور الشام ، قاموا يعلنون أنهم إنما يغيضون لدم صاحب من أعصاب رسول الله مضي رسول الله وهو عنه راض ، ومضى الشيخان وهما عنه راضيان ، قد أهدردمه ودم أولياؤه . وخدع أهل الشام حقا ، وتبعوا الكذب والخداع ، ولم يعلموا حيثئذ أن من يتمسحون بالشيخين كانوا أشد أعداء الشيخين وأنهم خضعوا — لهما خلال حكمهما خوفا من سطوة المسلمين ، وتمكينا فقط لاقدامهم في المجتمع الجديد ، وقد كانوا بالأمس فقط «الطلقاء» و «المؤلفة قلوبهم»

وظهر الخوارج ، يعلنون أن الحكم لله لا للرجل ، وضاع الحق ، وقتل «على» وتولى الحسن أمر خلافة المسلمين بعد أبيه ولكن معاوية كان له بالمرصاد . وآخر الأمر بايع الحسن معاوية . رأى جماعة من أصحاب الحسن بن علي — عليه السلام — أن معاوية ابن قريش العساق يتحكم في أعناق المسلمين ، فأعتزلوا الجماعة كلها وانقطعوا للعلم والعبادة ، يقرأون القرآن ويتدبرونه ، وينظرون للنخطب الجسيم السياسي ينزل ببلاد الاسلام فلا يهتمون به ولا يأبهون .. ومن هنا نشأ اسم «المعتزلة» الذي سيطلق فيما بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة .

وفي وسط هؤلاء المعتزلة عن الناس ، ظهر عالمان من أهل البيت : هما الامامان أبو هاشم عبد الله بن محمد بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ٩٨ هـ) ، والحسن بن محمد

ابن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) . وينسب إلى الأول واصل بن عطاء بحيث يقول ابن المرتضى : أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهو الذى أخذ عنه واصل . وكان معه فى المكتب فأخذ عنه وعن أبيه (١) . وأما الحسن بن محمد ابن الحنفية ، فكان له شأن آخر فى تاريخ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .

لقد ظهر الخوارج فى عهد الامام على بن أبى طالب ، وأعلنوا أن «الحكم لله لا للرجال» ، وقد أداموا إلى هذا الأصل «التحكيم» ، فقد أنكروا أن يحكم على فى الحق رجلا أو رجلين : إذا كان على هو صاحب الحق ، فلم تراجع وقبل التحكيم؟ الحق حق الله ، فليمضوا محاربين فيه مجاهدين حتى يرزقوا لإحدى الحسينين ، وما كان لنبى اذا وضع لأمته أن ينكص على عقبيه . ولما ناقشهم الإمام وجادلهم : بأنهم هم الذين أرغموه على التحكيم ، وأنه كرهه أول الامر لأنه يعلم أن الحق حق الله وأنه لن ينكص على عقبيه فيه ، ولكنهم سأموا القتال فدفعوه أن يضع الامر فى يد رجلين من الرجال ، فلما قبله نكصوا هم على أعقابهم وطلبوا منه المضى فى الحرب ، وأعلنوا توبتهم عن التحكيم .. هنا بدأ الخوارج الحرب المدبرة وقاموا بها مجادلين الامام عليا بكل ما لديهم من وسائل . ومات على ، فقام الخوارج يقاومون أيضا بنى أمية ، وسرعان ما تكون مذهبهم فأعلنوا أن الايمان ليس هو ما وقر فى القلب ونطق به اللسان ، بل إنه ما صدقته الجوارح ، أى أن الايمان لا ينفصل عن العمل . ومن هنا توصلوا إلى أخطر النتائج وهى أن الفاسق غير مؤمن ، وكل مخالف للخوارج فى فكرتهم هو فاسق ، وبالتالي هو غير مؤمن ، فيحل قتله وقتل أطفاله واستحلال نسائه .

ولقد ضج المجتمع الاسلامى بالخوارج وبآرائهم ، ومن ذلك فقد كانت تلقى صدى فى عقول الكثيرين . فاستجابوا لها . ولم يعرف الخوارج «التقية» كما عرفها الشيعة ، فانقضوا على مخالفيهم يفشون فيهم القتل الذريع . ووجدت دعوتهم فى عدم إيمان المخالف أكبر صدى . ووجد الامام الحسن بن الحنفية أن الذين قاتلوا جده العظيم ، مستندين إلى أصل ظاهره الصدق وباطنة الإفك ، وهو «الحكم

(١) انظر المنية والامل ص ١١ .

لله لا لعلى . — ينشرون أصلا آخر خطيرا لقتل المسلمين، وهو أن لا عقد بدون عمل، فنمر لمجادلتهم، وأعلن أنه لا تضر مع الايمان معصية . وبينما كان الخوارج يعلنون أن مرتكب الكبيرة فاسق كافر ويجب قتله، كان الحسن يعلن أن الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الايمان حتى يزول الايمان بزوالها . وهنا ظهرت أول فرقة من أهل السنة . ويمثلها — بعد الحسن بن محمد — مجموعة من العلماء على رأسهم أبو حنيفة النعمان المتوفى ١٥٠ هـ، لم يكفروا أصحاب الكبائر، ولم يحكموا بتخليدكم في النار . وكان تكفير أهل الكبائر وعدم تكفيرهم للشغل للمشاعل للمسلمين في ذلك الوقت .

ولكن لم يكن هذا وحده ما يميز أبا حنيفة ومدروسته . إن هذا الامام الفارسي الذي يعتبر أول من أرسى قواعد للفقه، كان الفيلسوف الأول للاسلام، والمنبثق عن روح الاسلام وحقائقه، فلم يكن يستطيع أن يترك المسلمين وهم في معتك الفرق والفلسفات نهبا للقلق العقائدى يخططهم ويمزق عقولهم وقلوبهم، فعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية . وقد تذب البغدادى إلى هذا فذكر أنه أول متكلم من الفقهاء، وأن له رسالة في فصرة قول السنة: إن الاستطاعة مع الفعل . ولعل هذه الرسالة هي كتاب «الفقه الأكبر» وقد نسب لابي حنيفة كتاب الفقه الأكبر في العقائد، وهو متن صغير حدد فيه للمسلمين عقائد أهل السنة تحديدا منهجيا . وقد كثر الشك في نسبة هذا الكتاب إليه، فإن هذا المتن يحوى بعض المشكلات التي أثبتت البحث العلمى أنها لم تنشر في عهده . وإنه من الثابت كذلك أن له كتاب «العالم والمتعلم» وفيه أيضا عرض لبعض آرائه الكلامية والسياسية، ثم كذلك رسالة في الإرجاء . وقد نشر الفقه الأكبر وشروحه المتعددة نشرات كثيرة في الهند ومصر، كما قام عالم السنة السيد محمد زاهد الكوثرى بنشر رسالة العالم والمتعلم ورسالة الإرجاء في طبعة حديثة . كما نشر أيضا الفقه الأيسر، وهو من أهم كتب أبي حنيفة .

وقد خاض أبو حنيفة في السياسة وآمن بأحقية أبناء على، وتتلذذ على محمد الباقر

وفريد بن هلي، وكان هواه دائما مع الزيد، ولكنه لم يقبل أبدا عقيدة الإمامية ومنطقها، وكان أبو حنيفة من التابعين. ولحق عددا كبيرا من الصحابة. وكان أبو حنيفة آراءه بعد تمحيص كبير. فذهب أهل السنة والجماعة إلى أن تكون من قديم، ولم يكن حادما، على يد أبي الحسن الأشعري. أو رأي منصور الملقب بـ «وينبغي أن نقرر أن هذه هي المدرسة الكلامية السنية الأولى التي وقعت في العراق، موطن الفرق المختلفة، وحاربها أشد حرب، وينبغي أن نلاحظ أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح «الفيقه الأكبر» للاعتقادات مقابلا للفيقه الأصغر للعبادات، كما استخدم مصطلح «أصل التوحيد»، وهما كمؤجزي آرائه الكلامية: «

١- تؤمّن الذات والصفات:

شغلت مشكلة وحدة الذات والصفات عصر أبي حنيفة. وقد عاصر أبو حنيفة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كما عاصر الجهم بن صفوان، فوضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى في هذا الموضوع الشائك: «إن الله تعالى واحدا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له: قل هو الله أحد الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد». ولقد تفنن الشراح فيما بعد - في شرع هذا الأصل وما يقصده الإمام به - ومع أن غايتنا أن نضع آراء الرجل في صورتها الأولى، وألا نخوض في آراء الشراح المتأخرين، إلا أننا قد نجد في شروحهم أحيانا كثيرة ما يفسر آراء الرجل في بساطتها الأولى، فالله واحد لا من طريق العدد، لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين، وهو ما يفتح به العدد. وهذا تعريف الواحد من طريق العدد، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله. أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد، ويراد به ألا شريك له ولا نظير له ولا مثل له، بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معا.. ولا يتوهم أن يكون معه أحد. ثم يقوم الشراح بشرح الصمدية «لم يلد ولم يولد» أي أنه ليس بمحل للحوادث ولا حادث. «وصمد» بأنه غنى عن كل شيء ويفتقر إليه كل شيء. ثم يشرحون «ولم يكن له كفوا أحد» بأنه لم يكن شيء من الموجودات يماثله. أما قول

الشراح بأن الإمام يقصد بأنه ليس جسما فيقدر ويتصور وينقسم ، وليس هو
جوهرًا من الجواهر تحلها الأعراض ، ولا بعرض أو أعراض تحل في الجواهر ،
فكل هذا متأخر لم يعرفه عصر أبي حنيفة ، وإن كنا سنرى فيما بعد أن لفظي
الجوهر والعرض يردان في المتن ، وهذا عجيب .

ومن العجيب أيضا أن يتهم أبو حنيفة بأنه قال : إن الله مائة أى ماهية .
ويقول الشهرستاني عن ضرار بن عمر وحفص الفرد : أنها أثبتا لله تعالى ماهية
لا يعلها إلا هو ، وقال إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة رحمه الله وجماعة من
أصحابه ، وأراد بذلك أنه — تعالى — يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر
ونحن نعلمه بدليل وخبر .

وكان التشبيه والتجسيم قد انتشر ورأى أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ينشره
في خراسان ، فأعلن : « لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه ، ولا يشبهه شيء من
خلقه ، وهو شيء لا كالأشياء » .

فيكون أبو حنيفة إذن أول من أطلق على الله الشيئية . وهو يستند في هذا إلى
الآية « قل أى شيء أكبر شهادة » ، قل الله ، (١) ، ولكنه ينزهه فيقول : وهو
لا كالأشياء مستندا إلى قوله تعالى « ليس كمثل شيء » (٢) . وهو يقصد بشيء أنه
موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتا وصفة . أو بمعنى آخر :
لأنه « شيء » لا تدركه الأفهام أو العقول . أما ما يرد في متن الفقه الأكبر من أن
معنى الشيء إثباته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حده ولا ضد ، ولا ند له
ولا مثل ، فمن المحتمل أنه زيادة في النص ، فلم تكن اصطلاحات الجوهر والعرض
والحد قد ظهرت إلا بان ذلك الوقت .

أما عن صفات الله فيقول أبو حنيفة « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته

(٢) الشورى : ١١ .

(١) الأنعام : ١٩ .

الذاتية والفعلية . ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته . والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها هي صفة ذاتية كالعلم والحياة والكلام ، وكل هذه الصفات قديمة ، وصفة الفعل هي الصفة التي يوصف الله تعالى بضدها كالخلق والرزق فكان أبو حنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله . كما أن هذا النص من الفقه الأكبر يقول إنه — أى أبو حنيفة — اعتبر صفات الذات وصفات الفعل كلها قديمة ، وتابعه الماتريدي على رأيه ، بينما خالفه الإمام أبو الحسن الأشعري إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة . ولكن إذا رجعنا إلى فقه أبي حنيفة في العبادات نراء وهو يبحث مسألة اليقين : هل القسم بصفة من صفات الفعل يعتبر يمينا كالقسم بصفة من صفات الذات ؟ إن أحناف العراق يرون أنه إذا كانت الصفة صفة ذات كالقدرة والعظمة والعزة والجلال فالخلف بها يمين ، وإذا كانت الصفة صفة فعل — كالرحمة والسخط والفضب — فالخلف بها غير يمين . والاحناف هم أول من ميزوا بين الخلف بصفة الذات والخلف بصفة الفعل ... ومذهبهم أن صفات الفعل غير الله . وكذلك ذهب الزيدون ، ففي كتاب « المجموع » المنسوب إلى زيد بن علي أن الكنارة فيه إنما تلزم إذا كان الخنث في القسم بصفة من صفات الذات لا صفات الفعل . ونحن نعلم أن هناك تشابها كبيرا بين أبي حنيفة وزيد بن علي في العقائد . على أية حال يميز أبو حنيفة بين صفات الذات وصفات الفعل ، ويبدو أن الأخيرة عنده حادثة على خلاف ما ذهب إليه الفقه الأكبر . وهذا يدعونا إلى الشك في نسبة كثير من فقرات الفقه الأكبر إليه ، وفي أنها أضيفت إليه تحت تأثير ما تريدي .

ويحدد أبو حنيفة الصفات الذاتية أو المعنوية بسبع فيقول : هي « الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة » . وسيصبح هذا هو العدد الرسمي عند أهل السنة جميعا أشعرية وما تريدي . أما الصفات الفعلية فعددها لاحصر له . ثم يخوض أبو حنيفة في مشكلة قدم الصفات أو وحدوها فيؤكد ثمانية أنها قديمة « لم يحدث له اسم ولا صفة » أى أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها ، أزل

لا مبدأ له ، وأبدى لا نهاية له ، لأنه لو حدث له صفة من صفات أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهذا محال ، « لم يزل عالماً بعلمه الذى هو صفته الأزلية » لا يعلم لاحق يلزم منه جهل سابق ، « والعلم صفة فى الأزل » وما ثبت قدمه استحاله عدمه . فعلمه أزلى أبدى منزّه عن قبول الزيادة والنقصان ، قادراً بقدرته والقدرة صفة فى الأزل ، متكلاً بكلامه الذاتى ، والكلام صفة فى الأزل ، وخالقاً بتخليقه ، والتخليق صفة فى الأزل ، وفاعلاً بفعله ، والفعل صفة فى الأزل . والمتعمول مخلوق أى أنه حدث عند ما تعلق فعل الله به . وفعل الله غير مخلوق ، لأنه ليس بحدث ، بل هو قديم كفاعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقاً ، كون الفعل مخلوقاً .

« وصفاته فى الأزل » أى صفاته الذاتية والفعلية — عند أبى حنيفة — ثابتة فى الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة . ويرى أبو حنيفة أن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محدثة ، أو وقف أو شك فيها : فهو كافر عند السلف .

وهنا تأتى مشكلة القرآن . وقد أعلن الجعد بن درهم فى أواخر عهد الأمويين ، ثم الجهم بن صفوان أيضاً « خلق القرآن » . وقد اتهم أبو حنيفة بأنه كان من القائلين بخلق القرآن . ولكن الإمام أحمد بن حنبل يقرر أن من اتبع جهما على قوله بخلق القرآن « رجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية » ومن الواضح أن كلمة أبى حنيفة هنا لا تستقيم فى سياق النص ، فلو كان المقصود بها أصحاب أبى حنيفة النعمان لسكان من المحتم أن يضع ابن حنبل اسم مدينة الإمام وهى الكوفة ، كما وضع اسم مدينة عمرو بن عبيد وهى البصرة . ولكن سياق النص يدل على أن هؤلاء الرجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد كانوا من البصرة ، فأبو حنيفة إذن تصحيف لناسخ غير متبصر ، وأصلها « أبوحذيفة » وهى كنية وأصل بن عطاء . على أن أبا هلال العسكرى فى كتابه « الأوائل » يذكر أن « أول ما اختلف الناس فى خلق القرآن أيام أبى حنيفة ، فسئل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول إنه مخلوق ، وسئل عنه أبو حنيفة فقال :

إنه مخلوق ، لأن من قال « القرآن لا أفعل كذا » فقد حلف بغير الله ، وكل ما هو غير الله فهو مخلوق ، فأخرجها من طريقته في الفقه ، وأجاب عنها على مذهبه . فأبو حنيفة إذن يستخرج مسألة خلق القرآن — على رأى أبي هلال العسكري — من بحث فقهي في مسألة اليمين : إذا كان اليمين باسم غير الله فهو ليس يميناً ، والقرآن ليس من أسماء الله فالخلف به ليس بيمين . وكل ما خلا الله فهو مخلوق ، والقرآن غير الله فهو مخلوق .

وهنا نقابلنا مشكلة الفقه الأكبر . يصرح الفقه الأكبر بأن القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء ، وعلى النبي عليه السلام منزل ، ولفظنا بالقرآن مخلوق ، وقراءتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وما ذكر الله تعالى حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام وعن فرعون وإبليس ، فإن ذلك كله إخبار عنهم . وكلام الله تعالى غير مخلوق ، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق . والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم ككلامه . هذا كلام صريح في قدم القرآن ، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين الرأى الآخر الذى يصرح بأن أبا حنيفة يقول بخلق القرآن .

هناك طرقاً ثلاثة : أولاً أن نرفض الفقه الأكبر ككتاب لأبي حنيفة ونعتبره من المنسوبات إليه . ثانياً أن نقول إن ثمة تطوراً حدث في فكره ، فأمن أولاً بخلق القرآن ، ثم تخلى عن الفكرة وتأثر بتلاميذه ، واعتنق فكرة قدمه . ثالثاً أن أبا حنيفة يميز بين نوعين من الكلام : الكلام النفسى القديم وهو صفة من صفات الله الأزلية القديمة ، والكلام اللفظى الحادث المؤلف في السور والآيات . أى أن القرآن المكتوب في المصاحف بأيدينا أى بواسطة نقوش الحروف المقروءة ، والمحفوظ في قلوبنا نستحضره عند تصور المغنيات بألفاظه المتخيلات ، والمقروء على ألسنتنا أى بحروفه المحفوظة المسموعة كما هو ظاهر في المشاهدات ، هذا القرآن مخلوق . وهذا القرآن هو الذى لا يعتبر القسم به يميناً . وأخيراً لا ضير أن يتهم أبو حنيفة بخلق القرآن وهى مشكلة الإشكالات في تاريخ المسلمين العقلى والسياسى .

واقف انهم الخياري صاحب الصحيح ، كما اتهم داود بن علي مؤسس المذهب الظاهري بتفهم هذه التهمة .

ونجد نفس الأمر أيضا في رأى أبي حنيفة في المتشابهات ، فإنه يرى أن وجه الله ، وحق الله ، يعينان الذات من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن وجهه الله قد يراد به ثوابه ، وحق الله قد يراد به طاعته ، والثواب والطاعة غير الله ، وعلى هذا لا يجوز المطلق بوجه الله وبحق الله . وبيننا يذهب الفقه الأكبر إلى أن الله بدأ ووجهها ونفسا كما ذكر الله في القرآن وهي صفات له بلا كيف ، ولا يقال إن يده قدرته الآن فيه لإبطال لصفة من صفات الله ، وهو قول أهل القدر والاعتزال . فبده صفته بلا كيف ، ونعصبه صفته بلا كيف ، وراضاه صفته بلا كيف . ولا حظ أن التفسير الأول للمتشابهات . تفسير عقلي يقترب فيه أبو حنيفة من المعتزلة ، والتفسير الثاني سلفي .

٢ — الخلق والعلم .

خلق الله تعالى الأشياء لا من شيء . عند أبي حنيفة ، أي لا من مادة . لأن القول بخلق الشيء من مادة معناه قدم المادة . وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حربا عنيفا ، ولكن حدث هذا فيما بعد ، فهل أثبتت المسألة في عصر أبي حنيفة ؟ يبدو أن أبا حنيفة لم يقصد إثارة المسألة بالذات وإنما هو كان بصدد ربط مسألة الخلق بمسألة العلم ، لأنه سرعان ما يستطرد ويقول : وكان الله عالما في الأزل وبالأشياء قبل كونها وهو الذي قدر الأشياء وقضاها ، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ ، وقد فسر الشراح : قدر الأشياء ، أي أرادها ، والقدرة هي الإرادة قبل الحدوث ، تم قضاها : أي فعلها . فالله أراد الأشياء في الأزل أي أنه كتب في الأزل أنها ستوجد بقدرته ، أي أنه أراد في الأزل أن ذلك الشيء يوجد في زمن ، وكتب أن هذا الشيء يوجد بقدرته في وقت ما ، فالله عالم في الأزل بأشياء ، ومريد في الأزل

لأشياء ثم قضاهما أى أنه أتم الشيء . . فقضاهن سبع سموات ، ولا يكون فى الدنيا
شيء إلا بقضائه وعلمه وكتبه فى اللوح المحفوظ . هذا تفسير . وننتقل الآن إلى
رأيه فى الإرادة الإنسانية .

٣. — الإرادة الإنسانية

كان الجبر والاختيار يشغلان المسلمين فى عصره ، فكتب فى الفقه الأكبر وكتب
الله كل شيء بالوصف لا بالحكم ، كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقبح
والطول والعرض والصغر والكبر . كتب كل هذا بصيغ الوصف ، أى أنه سيكون
كذا وكذا ، لا بصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا ، كتب كل هذا فى
القدم . والقضاء والقدر والمشبته صفاته فى الأزل بلا كيف ، يعلم الله تعالى المعلوم
فى حال عدمه معدوما ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده . ويعلم الله تعالى الموجود
فى حال وجوده موجوداً ويعلم كيف يكون فناؤه . ويعلم الله تعالى القائم فى حال
قيامه قائماً ، وإذا قعد علمه قاعداً فى حال قعوده ، من غير أن يتغير علمه أو يحدث
له علم ، فالتغير أو الاختلاف إنما يحدث فى المخلوقين . فلم الله تعالى أزلى ، لم يزل
موصوفاً به فى الأزل ، لا بعلم متجدد — كما يذهب الجهم — ولا يتغير علمه
بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها . وعلمه واحد ، علم قديم محيط بالأشياء ،
والمعلومات متعددة .

وخلق الله الخلق خلواً من شائبة الكفر والإيمان ، ثم أتى الخطاب: الأمر والنهى ،
فآمن من آمن وكفر من كفر . فعل الأول الإيمان « بفعله » أى إقراره وتصديقه .
بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته ، وفعل الثانى الكفر « بفعله » وإنكاره وجحوده .
الحق بخذلان الله تعالى إياه . فالإيمان والكفر صفتان نكتسبهما فى هذه الدنيا .
وهنا يدخل أبو حنيفة فكرة الميثاق فى عالم النذر ، فقبل خلقنا على هذه الصورة .
أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صورة النذر ، وأخذ عليهم الميثاق . قالوا بلى :

شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنما كنا عن هذا غافلين ، أى أنه في العالم الذرى الأول قابل الله الأرواح ، وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر ، فأقروا بالربوبية ، فكان منهم ذلك إيماناً ، فهم يولدن على الفطرة ، ولكن نسوا هذا الميثاق في عالمنا هذا ، ففهم من صحت فطرته وتذكر ذلك الابتداء ، ومنهم من فسدت فطرته وكفر مبداً منيراً غير في إيمانه الفطرى باختياره واكتسابه .

ثم يعلن أبو حنيفة المذهب الكسبي الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعاً « ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً في حال إيمانه ، وأجبه من غير أن يتغير علمه وصفته . وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون ، كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى عالها ، وهى كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وتقديره ، والمعاضى كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشئته لا بحبته ولا برضائه ولا بأمره . هذا هو مذهب الكسب أى أن الأعمال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد . ويورد على القارىء شارح الفقه الأكبر مناقشات أبي حنيفة مع عمرو بن عبيد في أن الله صانع كل صانع وصنعتة ، والناس يكتسبون أعمالهم من هذا الصنع . ثم يورد نصوصاً متعددة عن الإمام نفسه من كتاب « الوصية » تثبت إيمان الإمام الأعظم بنظرية الكسب وأنه أول من وضعها .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة . ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها فقال : « هذه مسألة قد استعصت على الناس فأنى يطبقونها . هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخير من الله يأتى بما عنده ، ويأتى ببينة وبرهان » . ويحدث للقدرين حين أتوا إليه يناقشونه : وأما عالم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة . ولكنهم يلحون عليه في الجدل ، ويضيقون عليه السؤال ، ويطلبون منه تفسيراً أو توفيقاً بين القضاء والعدل : كيف يقدر الأمور ، ثم يقضيها ، ثم يحاسب الناس على ما بدر منهم ؟ ! ويضعونه في قياس مخرج لا مسيل للخروج منه في

رأيهم إما القضاء والقدر وإما العدل . . فيتساءلون : هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجرى في ملك الله ما لم يقض ؟ ويتفطن أبو حنيفة للأمر فيقول : لا : إلا أن القضاء على وجهين : منه أمر والآخر قدرة . فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ، ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به بل نهى عنه ، والأمر أمران ، أمر السكينونة إذا أمر شيئاً كان ، وهو على غير أمر الوحي . ويفسر الشيخ أبو زهرة هذا التقسيم المحكم من أبي حنيفة فيقول « هو يفصل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله بما جاء به الوحي الإلهي ، والقدر ما تجرى به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور في الأزل . ويقسم الأمر إلى قسمين : أمر تكوين وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب ، والاول تسيير الأعمال في الكون على مقتضاه ، والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه^(١) ولكن تبقى المشكلة : أيقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ ويجب أبو حنيفة ، بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق ، « ولأن أقول قولاً متوسطاً ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط . والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يعلمون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ، ولا رضى بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه . وهذه هي نظرية الكسب تماماً .

لم يرد أبو حنيفة أن يخوض في المسألة ، ولكن القدرين أرغموه على الخوض فيها ، ولكن كما يقول شيخنا أبو زهرة « بقدر محدود لا يتجاوزه ، وهو في هذا يؤمن بالقدر خيره وشره ، وشمول علم الله وإرادته وقدرته الأكوان وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل ويحاسب ، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر ، وهي عقيدة قرآنية تستمد من حكم الكتاب .

فلم يكن أبو حنيفة جهمياً يؤمن بالجبر إذن كما حاولت المصادر الشيعة المختلفة أن تثبته ، ولقد وقع الخطيب البغدادي في هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبي حنيفة تحاول وصمه بالجهمية ، فقد ذكر أن أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة قد

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ص ١٧٧ - ١٧٩ .

سئل : أكان أبو حنيفة مرجئا ؟ قال : نعم ، قيل : أكان جهميا . ؟ قال : نعم . قيل : أين أنت منه ؟ قال : إنما كان أبو حنيفة مدرسا ، فما كان من قوله حسنا قبلناه ، وما كان قبيحا تركناه عليه . أما أن أبا حنيفة كان مرجئا ، فهذا حق ، ولكنه كان مرجئا ، كما منى بعد ، إرجاء سنة ، ولم يخرج بإرجائه عن الجماعة الإسلامية على الإطلاق . أما أنه كان جهميا فهذا كذب واقراء على الرجل . بل إن أبا يوسف نفسه ذكر عن أبي حنيفة أنه كان يقول : « صنفان من شر الناس مخراسان : الجهمية والمشبهة » .

وقد تعود مؤرخو الفرق أن يطلقوا على مجموعة علماء الاحناف الاوائل : مرجئة السنة . وكان السبب في هذا موقفهم من الخوارج كما ذكرنا ، في دعواهم قتل مرتكب الكبيرة مستنديين على أصلهم بأن الايمان عقد وعمل ، وقد عني الخوارج بالهجوم على الاحناف ومحاربتهم . وقد ذكرنا أيضا صاحب الفهرست أن اليمان ابن الرباب « من جملة الخوارج ورؤسائهم » كتب في الرد على المرجئة ، وفي الرد على حماد بن أبي حنيفة ، وكان حماد متكلا عظيما كأييه . حارب أيضا الخوارج وحاربوه . فمن الممكن إذن أن نقول إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية من الايمان « إن الايمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله ورسله في الجملة دون التفصيل ، وإن الايمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتناضل الناس فيه » . وقد شرح محمد بن زاهد الكوثري مذهب أبي حنيفة في الإرجاء فقال : « إن العقد الجازم لا يحتمل التقيض ، وعد العمل ركنا يجر إلى معتقد الخوارج أو المعتزلة ، وبحقو علماء أصول الدين مع أبي حنيفة في ذلك ، وإن سبق أن رماه بعض من لم يحط خبرا بالمسألة بالإرجاء ، لإرجائه العمل من الركنية فقط ، كما نص عليه حديث مسلم . ولكن هذا إرجاء سنة لا يعدوه الحق ، وزعم خلاف ذلك موقع في معتقد الخوارج أو المعتزلة . وأول من سمي أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجي كما رواه بسنده

عن عطاء. ورسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البقي في الارزاء بما يجلو حقيقة الأمر (١).

وقد نادى أبو حنيفة بهذا المذهب لكي يحمى المجتمع الإسلامى من عقيدة الخوارج ، التى كانت تنادى بأن الإيمان عقد وعمل ، فمن لم يعمل ، لم يكن مؤمناً ، والعمل عمل الخوارج أو السير بمقتضى سنتهم وفهمهم ، وهن لم يعمل بها ، اعتبر غير مؤمن حتى عليه القتل ؛ فقسام الحسن بن الحنفية بدعوته وتابعه عليها أبو حنيفة .

وقد أخطأ جولد تسيهر فى كتابه « العقيدة والشرية » خطأ بالناحين قرر أن المرجئة إنما قامت بمذهب متسامح يحمى الامويين ، فالامويون — كما يرى جولد تسيهر وكذلك فى الحقيقة — مغتصبون ، ولكنهم كانوا حكام المسلمين ، فكان من الضرورى أن يقوم مذهب فكرى يقرر أن إيمان المسلمين أمره مرجأ إلى الله ، يصدر حكمه عليهم ويقرر شأنه فيهم ، وأنه فى علاقاتهم فى هذا العالم الارضى يكفى أن يعتبروا من طائفة المؤمنين فلا بد إذن أن نترك الأمر لله. ويقول جولد تسيهر « وكان إدراك المرجئة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين كانوا يؤيدون مطالب العلويين (٢) . وكلام جولد تسيهر لا يستند هنا على أساس ، إن مرجئة أهل السنة قد نشأوا على يد رجل من آل البيت ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية وكان الحسن يرمى إلى حماية المسلمين - شيعة كانوا أو جماعة - من بطش الخوارج ، وكانت حركة الأزارقة فى أوجها ابان ذلك الوقت ، ثم نادى بالفكرة نفسها أبو حنيفة ، وأبو حنيفة كان أبعد الناس عن الضلع مع الامويين أو العباسيين فيما بعد . ومن المسلم به أن الشيعة فى عصور تالية ، وخاصة حين اختلطت عقائدهم بمقائيد المعتزلة ، قد هاجموا

(١) أنظر الاسفرائين ، التبصير فى الدين ٦٠ ، ٦١ .

(٢) أنظر جولد تسيهر : العقيدة والشرية . ص ٧٧ ، ٧٨ .

المرجئة باعتبارهم الجماعة والسنة ، ووجهوا هجماتهم العنيفة إلى أبي حنيفة .

ولكن لم يحدث هذا إطلاقاً أول الأمر ، ولم تنشأ المرجئة — مرجئة أهل السنة — لكي تنافض الشيعة في عقائدها . ويلبغى أن تلاحظ أن مرجئة أهل السنة يختلفون تمام المخالفة عن بقية المرجئة ، وهؤلاء الآخرون يقولون : إن من شهد شهادة الحق ، دخل الجنة وإن عمل أى عمل . وكما لا ينفع مع الشرك حسنة ، كذلك لا يضر مع التوحيد معصية . وقالوا إنه لا يدخل النار أبداً ، وإن ركب العظام وترك الفرائض وعمل الكبائر للكبائر . هذا مذهب يختلف تمام عن مذهب أبي حنيفة ، كانت غايته التسهيل أول الأمر في أداء العبادات ، ثم انتهى إلى أفكار ضالة أفست لإفساداً كبيراً في كثير من أرجاء العالم الإسلامى . وقاوم عليها أهل السنة هذا المذهب الأخير مقاومة عنيفة .

وكان لأبي حنيفة — بجانب هـ — الفضل الكبير في وضع أسس القياس الأصولى ، أكبر معبر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الإسلام ، ومهد بهذا السبيل لمن أتوا بعده من أصوليين .

أما عن أثره الكلامى ، فقد أثر أكبر التأثير في إمام الهدى أبي منصور الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣ هـ ٩٤٤ م) كما أثر في الإمام أبي جعفر الطحاوى صاحب عقيدة الطحاوى المشهورة . وإذا انتقلنا إلى الإمام الثانى من أئمة الفقه وهو مالك بن أنس (المتوفى عام ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) نرى أيضاً مذهباً كلامياً ينبثق عنه . حقاً إنه حارب التكلم في الصفات عامة ، ومنع رواية أحاديث الصفات . وكانت المشبهة تغلوف تشبيه الله بالمخلوقات ، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل ، ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ، ينكرون الاستواء المسمى . بدأ الأولون — المشبهة — بتأثير يهودى ، وتابعهم أول الأمر الشيعة وظهر المعتزلة كما ظهر المتكلمون من

السلف ، ووقف مالك بن أنس يقرر : « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة . والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة (١) » . فمالك بن أنس ينأى عن النقاش في الاستواء ، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للشبهة أو للجسمة الذين أثبتوا الاستواء لإثباتا تاماً مادياً ، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء ، كان مالك يضع أساس العقيدة العملية ويعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل ، ولكنه كان يهمد أيضاً لظهور أبي الحسن الأشعري . وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري ودافعوا عنه أشد دفاع . ورغم ذلك فقد انبثقت فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية السالمية ، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك - وما أبعدا عنه .

وأنت بعد الإمام مالك عقيدة أهل السنة : فكان هناك بعده بقليل الإمام العظيم محمد بن أدريس الشافعي (٢٠٤ هـ - ٨٢٠ م) . ومن الخطأ القول لأنه لم يمثل مذهب أهل السنة والجماعة في ناحيته العقائدية . حقا إن الشافعي كره الكلام والمتكلمين ولكن عالم الاسلام الكبير كان لا بد له ، وهو في معترك الفرق ، أن يقف أمام الخارجين منها على عقيدته السامية . بل ذكر البغدادى أنه المتكلم الثاني بعد أبي حنيفة وأن له كتابين أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني في الرد على أهل الأهواء ، (٢) :

كانت مسألة القدر قد ظهرت على يد معبد بن خالد الجهني يعيش في عصر متقدم تماما ، وكان معبد بن خالد الجهني يعيش في البصرة ، وكان يلحظ بعينه تطور المجتمع الإسلامي . وفي البصرة ملتقى الناس جميعاً بدأت المحاصي ترتكب علانية وخفية ، ورأى ثمة انهياراً في إقامة التكاليف ، والناس يتعللون في المعصية بالقدر ، فقام يناهض هذا فأعلن : « لا قدر والأمر أنف » . إنه كان يريد أن

(١) البغدادى : المرقى بين الفرق ص ٣٢١ . (٢) نفس المصدر ص ٣٢١ .

ينكر أن القدر سالب للاختيار وأن يدافع عن شرعية التكاليف وأن يقيمها ثمانية. وسرعان ما انتشر مذهبه أشد انتشاراً. ورأى جماعة من أخص المؤمنين صحة قوله ، وآمن به بعض أهل المدينة حين أتى إليها ولكن الصحابة قاوموه أشد المقاومة . وقد خرج معبد بن خالد الجهني مع ابن الأشعث وقتله الحجاج بعد سنة ثمانين ، وبالرغم من الهجوم العنيف الذي تعرض له فقد أخرج له ابن ماجه^(١) وقد أثر أيضاً في عالين من علماء المسلمين هما غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء^(٢) فقد نشأت القدرية إذن واعتنقها كثيرون من المسلمين ، خارجة عن مذهب أهل السنة والجماعة منذ القدم ؛ وقاومها أهل السنة والجماعة .

ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى علي بن أبي طالب ويعتبرونه أول متكلميهم ، ويذكرون أنه ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة ، ثم ناظر عبد الله بن عمر — وقد ورد عنه أنه تبرأ من معبد الجهني في نفيه القدر . ثم يذكرون أن أول متكلميهم من التابعين عمر ابن عبد العزيز وأن له رسالة في الرد على القدرية ثم زيد بن علي زين العابدين وله كتاب في الرد على القدرية ، ثم الشعبي ، ثم الزهري ، وقد أفق عبد الملك بن مروان بدماء القدرية .

وبلى هذه الطبقة الإمام جعفر بن محمد الصادق وله كتاب الرد على القدرية وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة الرد على الغلاة من الروافض .

ويقول البغدادى : ثم الشافعى وتلامذته من بعده الذين جمعوا بين علم الفقه والكلام ، ويذكر بالذات أبا العباس بن سريج أبرع الجماعة في هذه العلوم وأن له نقض كتاب الجاروف على الثمائلين بتكافؤ الأدلة . ثم ظهر الإمام أبو الحسن الأشعري الذي صار شجعاً في حلق القدرية .

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٠ .

إذن كان للذهب السني دولته الرسمية منذ نشأة الفرق، بدأها على بن أبي طالب في مناقشاته مع الخوارج من ناحية ومع القدرين من ناحية أخرى . وقد رأى على قدرياً مشهوراً في عصر عمر يناقش في القدر، وهو عبد الله بن صبيح، ورأى كيف منعه عمر بن الخطاب بطريقته الرادعة الشديدة من الخوض في رأيه ، ولم يكن لعل هذه الطريقة العمرية في الردع ، بل لجأ — وهو باب مدينه العلم — إلى الجدل بالتي هي أحسن ، وتابعه علماء السنة والجماعة من الصحابة والتابعين ، ومن أمثال أبي حنيفة نفسه ومدرسته ، ثم الشافعي ومدرسته .

وهاكم صورة من أجمل الصور لمناقشة على بن أبي طالب للقدرية ومتابعة الشافعي له في شعر رقيق . فقد أتى سائل عن القدر إلى على بن أبي طالب وقال له :

يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر، فقال : طريق دقيق لا تمش فيه ، فلم يقتنع السائل بل ردد : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ؟

فقال . بحر عميق لا تخوض فيه ، فلم يقتنع الرجل أيضاً وسأل مرة أخرى : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ؟ فقال : سر خفي لله لا تنمسه . فعاد الرجل يقول : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر . فقال ، على : يا سائل إن الله خلقك كما شاء ، أو كما شئت ؟ فقال كما شاء . قال : إن الله يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء ؟ فقال : كما يشاء . فقال : يا سائل لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ، فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشراكة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته . وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبية على مشيئته ، ثم قال : ألسنت تسأل الله العافية ؟ فقال : نعم . فقال : فبماذا تسأل العافية ؟ أمن بلاء ابتلاك به ، أو بلاء غيرك ابتلاك به ؟ قال من بلاء ابتلاني به . فقال : ألسنت تقول : لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ؟ قال : بلى ، قال : تعرف تفسيرها ؟ فقال : لا يا أمير المؤمنين علمني بما عليك الله . فقال : تفسيره إن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله

عز وجل ، يا سائل : إن الله يستقم ويدأوى ، منه الداء ومنه الدواء ، أعقل
عن الله . فقال عقلت ، فقال له : ألأصرت مسلماً ، قوموا إلى أخيك المسلم وخذوا
بيده . ثم قال على : لو وجدت رجلاً من أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه
حق أكسر عنقه ، فإنهم يهود هذه الأمة (١) .

وهذا النص الرائع غير محتمل للشك ، فمن ناحية الدراية هو من على ، ومن
ناحية الرواية أورده القاسم بن حبيب في تفسيره بإسناده — والقاسم بن حبيب
هو الحسن بن محمد النيسابورى أشهر مفسرى خراسان ومن شيوخ البهيقي .

وقد تابع الشافعى على بن أبى طالب فيردد شعراً

ما شئت كان وإن لم أشأ وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن
خلقت البلاء على ما علمت ففى العلم يجرى الفقى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت وهذا أعنت وذا لم تعن
فهذا سعيد وهذا شقى وهذا قبيح وهذا حسن

ووقف الشافعى بالمرصاد لبشر المريسي الفقيه المشهور (المتوفى سنة ٣٢٠ هـ)
وناظره مناظرة عنيفة حين أعلن بشر أنه قدرى ؛ فالشافعى عالم كلام كما هو
عالم فقه وأصول .

وقد قرر ، وفخر الدين الرازى — وهو أهم من كتب عن الشافعى فى كتابه
المناقب — أن الشافعى كان يرى فى الصفات أنها ليست مغايرة للذات . ويستنتج
هذا من فتوى الشافعى فى اليمين ... فقد روى أن الشافعى يقول : إن من حلف
بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه أو بقدره الله مقدوره ، وبحق الله

ما وجب على العباد ، فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة ويستنتج الرازي من هذا ، أن صفات الله — عند الشافعي — ليست أغياراً لذاته لأنه ، لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة ، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة ، كان هذا دليلاً على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً لذاته .

كما أن الشافعي يؤمن بأن القرآن غير مخلوق ، كما يؤمن بالقضاء خيره وشره ؛ وأن الإيمان تصديق وعمل ، وأن الإيمان يزيد وينقص . وقد نسب للشافعي كتاب على نمط كتاب أبي حنيفة ويحمل نفس الاسم « الفقه الأكبر » أيضاً . وأسلوب الكتاب لا يمت إلى الشافعي كما نعرف في الرسالة وفي الأم بل يتضح فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازي ، وإن كانت آرائه تمت إلى كثير من آراء الشافعي في أصوله . ويحتاج الفقه الأكبر المنسوب للشافعي إلى دراسة مستفيضة . كما يحتاج الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة إلى نفس الأمر .

وكان الشافعي فيلسوف الاسلام الأكبر في الأصول ، وقد وضع القياس الأصولي في صورته الكاملة وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاء .

كان الشافعي أصدق معبر عن روح الاسلام حتى عصرنا هذا ، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع . وكان نتاجه سيد الأئمة جميعاً بعده إمامنا أبا الحسن الأشعري (المتوفى عام ٣٢٤ هـ — ٩٣٥ م) وقد ساد المذهب الشافعي الفقهي كما سادت العقيدة الأشعرية العالم الإسلامي حتى يومنا هذا .

ثم نرى الإمام الرابع أحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١ هـ — ٨٥٥ م) وقد حاول كثيرون من مؤرخي الفرق أن يثبتوا أنه لم يكن للرجل مذهب كلامي ، وأنه كره كل من خاض في الكلام — حتى وإن كان خوضه لنصرة السنة والجماعة . وقد وجدت حقيقة أخبار تثبت هذا ، ولكن إن من العسف أن ننكر لشهيد محنة خلق القرآن مذهبه الكلامي . لقد ثبت أحمد بن حنبل على موقفه ثباتاً لم يعرفه التاريخ من قبل وهو يعلن أن القرآن غير مخلوق . ولو غير ابن حنبل لغيرت الأمة

جمعاء . ولكنه ثبت ثبات الأطوار واحتمل العذاب الأليم . وقد امتلأت كتب التاريخ بأخبار محنته وهو يناقش المعتصم وأحمد بن داود في خلق القرآن وينكر خلقه (١) .

وقد وضح لنا الإمام أحمد بن حنبل عقيدته الكلامية في رسالته الرد على الرنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله (٢) .

وتعتبر هذه الرسالة من أقدم ما وصل إلينا من كتب عقائد السلف المتقدمين .

يبدأ أحمد بن حنبل عقيدته بقوله : الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الاذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويصرون بنور الله أهل العمى . فكم من قتيل لأبليس قد أحيوه ، وكم من تمثال تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، وأفبح أثر الناس عليهم . ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين وإبطال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة وأطلقوا عقال الفتنة ، لهمم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، يجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس ، بما يشبهون عليهم (٣) .

إن ابن حنبل يشير فى صدر هذه الفقرة إلى محنته التى امتحن بها ، ثم يحاول أن يتبين منهجه ، وهو تأويل الكتاب بالكتاب ، والعلم هو علم الكتاب والسنة ،

(١) أنظر السبكي — طبقات الشافعية ج ٥ ص ٢١٧ .

(٢) نشرت هذه الرسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (الطبعة الأولى

، ١٣٢٣)

(٣) ابن حنبل : الرد ص ٣ .

وطريقه السمع، لأن يتأول الكتاب بالهوى وبالعقل غير المقيّد .

ثم ينساقش في أول أبواب الكتاب الزنادقة فيما ذهبوا إليه من أن القرآن متناقض . ويبين تهاافت هذا الزعم خلال تحليل بارع لآيات من مثالبه القرآن ، وفي نفس المواضع التي تناوّلها الزنادقة ، ويتبعها موضعاً موضعاً ، مستخدماً فكرة الخاص والعام ، ووجوه كثيرة وخواطير يعلمها العلماء (١) ، فرد الزنادقة في عذاب أهل النار وإبدال جلودهم ، وأورد الآيات المتشابهة في هذا الموضوع ، وبين في وضوح تام عدم تناقضها . ثم تكلم عن خلق الإنسان ، ويقدم لنا تحليلاً رائعاً للآيات : « وخلقكم من تراب » ثم قوله تعالى « من طين لاذب » ثم قوله : « من سلاله » ثم قوله : « من حمأ مسنون » ثم قوله « من صلصال كالفخار » .

يقول أحمد بن حنبل « شكوا — أي الزنادقة — وقالوا هذا ملايسة ينقض بعينه بعضها ... نقول: هذا بدء خلق آدم: خلقه الله أول بدء من تراب ، ثم من طينة حمراء وسوداء وبياض من طينة طيبة وسبخة ، فكذلك ذريته طيب وخبيث ، أسود وأحمر وأبيض . ثم بل ذلك التراب فصار طيناً فذلك قوله « من طين » ، فلما لصق الطين ببعضه ببعض صار طيناً لازباً يعني لاصقاً ، ثم « من سلاله من طين » يقول : مثل الطين إذا عصر النسل من بين الأصابع ثم نتن فصار حمأ مسنوناً ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صلصالاً كالفخار . يقول : أي صار له صلصلة كصلصلة الفخار ، له دوى كدوى الفخار .

فهذا بيان خلق آدم . وأما قوله « من سلاله من ماء مهين » فهكذا بدء خلق ذريته من سلاله يعني النطفة إذا انسلت من الرجل . فذلك قوله « من ماء » يعني النطفة . « مهين » يعني ضعيف فهذا ما شككت فيه الزنادقة .

أخذ أحمد بن حنبل يتتبع اعتراضات الزنادقة ، وينقضها بأسلوب بارع مستخدماً

كما قلت فكرة العموم والخصوص . ثم ينتقل إلى مناقشة الجهم والجهمية فيرى أنهم دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث ، ويعرض لآرائهم ، ثم يضع آراءه . هو الفلسفية : فالله شيء . ولا كما يدعى الجهمية أنه شيء لا كالأشياء ، لأن العقل نفسه يقرر أن شيئاً لا كالأشياء هو لأشياء على الإطلاق ، فهم نفاة لا يثبتون شيئاً . ثم كيف يكون مدبر هذا الخلق « مجهول لا يعرف بصفة » والله يتكلم ، لا كما يذهب الجهمية « لم يتكلم ولم يكلم » لأن الكلام لا يكون إلا بمجاجة ، والجوارح عن الله منفية . ويرى الإمام أحمد « إذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله ، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر » .

و القرآن غير مخلوق ، ومن الخطأ تأويل الآية (إنا جعلناه قرآناً عربياً) بأن المجهول هو المخلوق . يرى ابن حنبل أن الجهمي « ادعى كلمة من الكلام المتشابه يحتاج بها من أراد أن يلحد في تنزيلها ، ويتبعى الفتنة في تأويلها » . والآيات « الذين جعلوا القرآن عضين ، وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » : هنا « جعل » على معنى فعل ، فشواهدا الآية « يجمعون أصابعهم في آذانهم » فعنى جعل هنسا : فعل . أما « جعل » بالنسبة لله فتد على معنيين — معنى خلق ومعنى غير خلق . أما شواهد المعنى الأول من الآيات فالآية : الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، يعنى وخلق الظلمات والنور . وقال الله « وجعل لكم السمع والأبصار » أى وخلق لكم السمع والأبصار... الخ . وأما معنى غير خلق - كقول الله « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة » . لا يعنى ما خلق من بحيرة وسائبة . وقوله لإبراهيم « إني جاعلك للناس إماماً » لا يعنى إني خالقك للناس إماماً ، لأن خلق إبراهيم تقدم قبل ذلك . وقال إبراهيم « رب اجعل هذا البلد آمناً » . وقال إبراهيم « رب اجعلنى مقيم الصلاة » ولا يعنى إطلاقاً اخلقنى مقيم الصلاة . والآية : « يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة » . ومثل هذا كثير في القرآن . وقد أورد ابن حنبل الآيات الكثيرة التي تثبت أن القرآن ليس مخلوقاً في عبسقرية نادرة ، واحاطة لا بظاهر القرآن فقط بل وبمعانيه العميقة ، وما وراء المعاني من مفهومات ودلالات .

وينتهي ابن حنبل إلى القول بأن الله إذا قال « جعل » فإنها تأتي على معنيين :
معنى خلق ، ومعنى غير خلق بل فعل « فالقرآن إذن فعل » .

يقول ابن حنبل في نص من أدق النصوص : فلما قال الله « إنا جعلناه قرآنا
عربيا » يقول جعله عربيا ؛ جعله جعلاً ، على معنى فعله فعلاً من أفعال الله غير معنى
خلق . وقال في سورة الزخرف « إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون » . وقال
« لتسكون من المنذرين بلسان عربي مبين » ، وقال « فإنا يسرناه بلسانك » فلما
جعل الله القرآن عربيا ويسره بلسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك فعلاً من
أفعال الله تبارك وتعالى جعل القرآن به عربيا مبينا ، وليس كما زعموا معناه :
أنزلناه بلسان العرب . وقول بيناه يعني : هذا بيان لمن أراد الله هداه (١) .

القرآن كلام الله

وهذا مبدأ من مفكر يرى ألا تتجاوز النطاق القرآني ، فلا نذهب مع المنهج
الجدلي للجهمية وهو يقصد بلا شك منهج المعتزلة الذي يضع المسألة ، هل القرآن هو
الله أو غير الله ؟ إن الجهمي يذهب مع منطقته في التنزيه المخالي ويقرر أن
القرآن غير الله .

ولكن أحمد بن حنبل يرى أن الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن : إن القرآن
أنا ، ولم يقل غيري وقال هو كلامي ؛ فلذا سميناه باسم سماه الله به ، فقلنا ،
كلام الله .

ولم يسم الله كلامه خلقاً ، ولم يسو بين القول والخلق ، بل قال : « ألا له الخلق
والأمر » فوضع تحت « له الخلق » كل شيء مخلوق . ثم ذكر الله « والأمر » وهو
القول ، فأمره هو قوله ، يقول الله : « إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين ،

فيها يفرق كل أمر حكيم ، ثم قال عن القرآن « هو أمر من عندنا ، وقال « الله الأمر من قبل ومن بعد ، . يقول : الله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق ، فانه إذن يخلق ويأمر ، وقوله غير خلقه . وقال « ذلك أمر الله أنزله إليكم ، وقال « حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور ، (١) .

« والقرآن وحى الله » :

ثم يحاول ابن حنبل أن يحدد في القرآن تفسير وإسماً آخر للقرآن ، فيذكر الآية « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى ، ويرى أن قریشاً قالت : إن القرآن شعر ، وإنه أساطير الأولين ، وإنه أضغاث أحلام ، وإن محمداً تقوله من تلقاء نفسه وتعلمه من غيره ؛ فأقسم الله بالنجم إذا هوى — يعنى القرآن إذا نزل ، فقال « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم — أى محمد — وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، . يقول إن محمداً لم يقل هذا القرآن من تلقاء نفسه فقال « إن هو » يعنى القرآن (إلا وحى يوحى) فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحي لقوله « إن هو إلا وحى يوحى » ثم يقول « علمه » يعنى علم جبريل محمداً صلى الله عليه وسلم — وهو شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ، إلى قوله (فأوحى إلى عبده ما أوحى) ، فسمى القرآن وحياً ولم يسمه خلقاً (٢) .

« القرآن شيء »

ويدعى الجهم أمراً آخر — فقال : أخبرونا عن القرآن هو شيء — فقلنا : نعم هو شيء . فقال : إن الله خالق كل شيء فلم لا يكون القرآن من الأشياء المخلوقة ، وقد أقررت أنه شيء « ويحيى ابن حنبل لإجابة بارعة ، إن الله لم يسم كلامه في القرآن شيئاً ، إنما سمى شيء الذى له كان يقوله ، ويورد الآية « إنما قولنا

(١) نفس المصدر ص ٢٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢ ، ٢٣ .

لشيء ، فالشيء ليس هو قوله ، إنما الشيء الذى كان يقوله ، وفى آية أخرى « إنما أمره » ثم قال « إذا أراد شيئاً » فالشيء ليس أمره إنما الشيء الذى كان يأمره . يقول أحمد بن حنبل « ومن الآء سلام والدلالات أنه لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة » قال الله الرّيح التى أرسلها على عاد « تدمر كل شيء بأمر ربها » وقد أتت تلك الرّيح على أشياء لم تدمرها ، وقد قال « تدمر كل شيء » فكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا عليه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال للملك سبأ « وأوتيت من كل شيء » وقد كان ملك سليمان شيئاً ولم تؤته . وكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال الله لموسى « واصطنعتك لنفسى » و « يحذركم الله نفسه » وقال « كتب ربكم على نفسه الرحمة » وقال : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » ثم قال « كل نفس ذائقة الموت » فقد عرف من عقل عن الله أنه لا يعنى نفسه مع الأنفس التى تدوق الموت ، وقد ذكر الله عز وجل نفسه . فكذلك إن قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا عليه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة (١) . ثم أخذ الإمام ابن حنبل يستعرض الآيات ليجد تفسيراً لكلام الله بأنه مخلوق ، فلم يجد .

ثم أورد الآية التى يستند عليها المعتزلة فى أن القرآن مخلوق وهى الآية « ما يأتينهم من ذكر من ربهم محدث » ويقول المعتزلة أو الجهمية « إن القرآن محدث وكل محدث مخلوق » وهنا يفسر « الذكر المحدث » بأنه ذكر الرسول ، وذكر الرسول يجرى عليه الحدث ، أما ذكر الله إذا ورد فلا يجرى عليه الحدث « ولذكر الله أكبر » وهذا ذكر مبارك ، بينما ذكر الرسول فى الآية « ما يأتينهم من ذكر من ربهم محدث » أو « ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين » أو « فذكر إن نفعت الذكرى » « فذكر إنما أنت مذكر » . فلما اجتمعوا فى اسم الذكر ، جرى عليهم اسم الحدث . وذكر النبي صلى الله عليه وسلم إذا انفرد وقع عليه اسم الخلق أو كان أولى بالحدث

من ذكر الله إذا انفرد ولم يقع عليه اسم خلق ولا حدث . فوجدنا دلالة من قول الله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعلم فعله الله ، فلما علمه الله كان ذلك محدثاً للنبي صلى الله عليه وسلم .

ويناقش أحمد ابن حنبل الجهمية في قولها لأنهم وجدوا آية في كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق وهي قول الله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته » وعيسى مخلوق .

ويرد ابن حنبل : إن عيسى تجرى عليه أنساظ لا تجرى على القرآن . إن القرآن يسميه مولوداً وطناً وصديقاً وغلماً وكهلاً ، يأكل ويشرب ، وهو مخاطب بالأمر والنهي ، ويجرى عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ، وهو من ذرية نوح ومن ذرية إبراهيم . « ولا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى » فلم يقل الله في القرآن ما قال في عيسى . ولكن المعنى في قوله جل ثناؤه « إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها على مريم » فالكلمة هي التي ألقاها إلى مريم حين قال له « كن » فكان عيسى بكن ؛ وليس عيسى هو « كن » . ولكن بكن كان . فالكن من الله قول ، وليس الـكن مخلوقاً . يقول ابن حنبل « وكذب النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى ، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته إلا أن الكلمة مخلوقة وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله من ذات الله ، كما يقال : إن الخرفة من هذا الثوب . وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة . وأما قول الله تعالى : « وروح منه » يقول - من أمره كان الروح فيه ، كقوله « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » . يقول من أمره . وينسب روح الله — إنما معناه أنها روح بكلمة الله ، خلقها الله ، كما يقال : عبد الله وسماء الله وأرض الله (١) .

القرآن وخلق السموات والأرض :

خلق الله الأرض والسموات ، و القرآن لا يخلو أن يكون في السماء ، أو في الأرض فهو مخلوق ، ويرى ابن حنبل أن الكون بأجمعه لا يقتصر على السموات والأرض ، فإن فوق السموات السبع الموجودات السكونية الأخرى : الكرسي والعرش واللوح المحفوظ والحجب وأشياء كثيرة لم يسمها الله ولم يجعلها مع الأشياء المخلوقة . وإنما الآية تحدد فقط السموات والأرض وما بينهما .

وبالإضافة إلى الحجة السابقة يقول الله : « وما خلقنا السموات وما بينهما إلا بالحق » . فالحق هو الذى خلق به السموات والأرض ، والحق قوله ، وليس قوله مخلوقاً (١) .

وتستند المعتزلة على أحاديث لم تستطع إدراك غورها في إثبات خلق القرآن ، فيذكرون الحديث « إن القرآن يهوى في صورة الشاب الشاحب ، فيأتى صاحبه ، فيقول : هل تعرفنى ، فيقول : من أنت ، فيقول : أنا القرآن الذى أظلمات نهارك وأسهرت ليلك . قال : فيأتى به الله ، فيقول : « يارب » . ويرى أحمد بن حنبل أنهم لم يدركوا حقيقة الحديث : القرآن لا يهوى إلا بمعنى أى من قرأ قل هو الله أحد ، فله كذا وكذا ؛ فمن قرأ قل هو الله أحد ، لا تبيته الآية ، بل يهوى ثوابها لأننا نقرأ القرآن فنقول : يارب ، ويهوى ثواب القرآن وكلام الله لا يهوى ولا يتغير من حال إلى حال . وإنما معنى أن القرآن يهوى ، أن يهوى ثواب القرآن ، فيقول يارب (٢) ،

الرؤية :

ينكر أحمد بن حنبل على المعتزلة أو الجهمية إنكار الرؤية ، وتستند المعتزلة

(١) نفس المصدر ص ٣١/٢٠٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٤

— في رأى أحمد بن حنبل — إلى « أن ، المنظور إليه ممدود موصوف ، إنما ترى الأشياء بفعله » وأنهم يفسرون ، إلى ربها ناظرة ، بالنظر إلى ثواب الله وإلى فعله وقدرته . ويمجدون تأولا من القرآن في الآية « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، فقالوا إنه حين قال (ألم تر إلى ربك) « فإنهم لم يروا بهم . ولكن المعنى : ألم تر إلى فعل ربك .

ويرد أحمد بن حنبل : إن فعل الله لم يزل العباد يروونه ، ولكن الآية صريحة في أنها رؤية الله . أما استناد المعتزلة على الآية « لا تدركه الأبصار » فلا بد أن لها معنى آخر . ولم يصرح أحمد بن حنبل بهذا المعنى وإنما لجأ إلى السمع فقال : « وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرف معنى قول الله (لا تدركه الأبصار) فقال « إنكم سترون ربكم » . وقال الله لموسى « لن تراني ، ولم يقل « لن أرى » ، فأيهما أولى أن يتبع : النبي صلى الله عليه وسلم حين قال إنكم سترون ربكم . أم قول الجهمي حين قال لا ترون ربكم ؟ ثم يورد تفسير الرسول الآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بالحديث أنه النظر إلى وجه الله .

وقد أثر حديث الزيارة في الصوفية فيما بعد تأثيراً بالغاً . ثم يورد أحمد ابن حنبل حديث « إذا استقر أهل الجنة في الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن الله قد أذن لكم في الزيارة قال : فيكشف الحجاب فيتجلى لهم . ثم يذكر آية الحجاب « كلا إنهم عند ربهم يومئذ لمحجوبون » وحجاب البعض يستلزم كشف الحجاب للبعض ، وكشف الحجاب هو الرؤية . وقد أخذ الصوفية أيضاً بفكرة الحجب .

كلام الله :

وهنا يناقش ابن حنبل المعتزلة في إنكار الكلام . فقد ذهب المعتزلة إلى أن الله لم يكلم ولم يتكلم ، إنما كون شيئاً فعبّر عن الله ، وخلق صوتاً فأسمعه . ذلك لأن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين . وهنا يضع ابن حنبل حجة داحضة « هل يجوز أن يكون المكون غير الله . إذ يقول : يا موسى إني أنا ربك . ويقول :

لأننى أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدنى . وأقم الصلاة لذكرى . وإنى أنا ربك ، فمن زعم غير ذلك فقد ادعى الربوبية ١١ . ويقرر ابن حنبل إنه لو كان الأمر كما ذكر المعتزلة ، فإن ذلك المكون كان ينبغى أن يقول : يا موسى إن الله رب العالمين — ولا يجوز أن يقول : إنى أنا الله رب العالمين ، والآيات واضحة فى أنه ليس ثمة مكون وإنما الله هو نفسه المتكلم « وكلم الله موسى تكليماً » ، « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » ، و « إنى اصطفتك على الناس برسالاتى وبكلامى » ثم حديث رسول الله « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » .

أما أنه لا بد أن يكون الكلام بجوارح فهذا خطأ ؛ فإن الله قال للسماوات والأرض « إئتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » فهل للسماوات والأرض جوف ولسان وشفقتان وأدوات ؟ وقال الله « وسخرنا مع داود الجبال يسبحن » أراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفقتين ؟ إن الله أنطقها كيف شاء وكذلك تكلم كيف شاء بدون جوارح وآلات .

وأخيراً ، يرى ابن حنبل أنهم يشبهون الله بالأصنام التى تعبد من دون الله ، فالأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان الى مكان . وإذا قالت المعتزلة « إنه يتكلم وكلامه مخلوق » فقد شبهوه بالبشر فإن كلامهم مخلوق « ففى مذهبكم قد كان فى وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم . وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً . وقد جمعت بين كفر وتشبيه » ، فالمعتزلة إذن ليسوا أهل التنزيه ، بل أهل التشبيه المطلق . ويضع ابن حنبل حينئذ عقيدته ١ « نقول إن الله لم يزل متكليماً إذا ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً ، ولا نقول إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً ، ولا نقول إنه كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً ، ولا نقول إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة . والجهمية عند ابن حنبل تعترض بأن القول بأن الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته (أى إثبات الصفات الأزلية) والقول بأن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، يضاهي قول النصارى بالإفانيم . ويرد

ابن حنبل بأن أهل السنة والجماعة لا تقول أبدا إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، ولكن تقول لم يزل بقدرته ونوره ، لا مقى قدر ولا كيف قدر ، ويتفق مع المعتزلة في أن الله قد كان ولا شيء . ولكن « إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف واحدا بجميع صفاته ؟ » ويعطى ابن حنبل مثال النخلة : لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص واسمها شيء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله . وله المثل الأعلى بجميع صفاته ، إله واحد « لانقول إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق قدرة . . والذي ليس له قدرة هو عاجز ، ولانقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق العلم فعلم . . والذي لا يعلم هو جاهل ، ولكن نقول لم يزل عالما قادرا مالكا لامتى ولا كيف (١) وأنكر المعتزلة العرشية ، أى استواء الله على العرش ، وأولوا الآيات « الرحمن على العرش استوى » و « خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » ، ثم استوى على العرش فاسأل به خبيرا ، وقالوا - فيما يرى ابن حنبل - : هر تحت الأرض السابعة كما هو على العرش وفي السموات وفي الأرض وفي كل مكان ، لا يخلو منه مكان ، ولا يسكون في مكان دون مكان ، وتلو آية من القرآن : « وهو الله في السموات والأرض » .

ويرد أحمد ابن حنبل بأن المسلمين عرفوا أما كن كثيرة ليس فيها من عظم الله شيء : كأجساد البشر واجوافهم ، وأجواف الخنازير والحشوش والاماكن القذرة ، وقد أخبرنا الله أنه في السماء « أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض أم أأمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا » وقال « إله يصعد الكلم الطيب ، وقال « إني متوفيك ورافعك إلی » ، « بل رفعه الله إله » وقال « وله من في السموات والأرض ومن عنده » وقال « يخافون ربهم من فوقهم » ، وقال « ذى المعارج » و « وهو القاهر فوق عباده » و « وهو العلى العظيم » . أما معنى قوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » يقول : هو إله من في السموات وإله من في الأرض وهو

على العرش ، وقد أحاط بجميع مادون العرش، ولا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ؛ فذلك قوله « لتعلموا أن الله على كل شيء قدير » وقد أحاط بجميع ما خلق ، وعلم كيف يكون هو من غير أن يكون في شيء بما خلق . (١) فهل أحس ابن حنبل أن نظرية الجهمية في وجود الله في كل مكان ، مستنتهى إلى آخر العقائد - وهي عقيدة وحدة الوجود ؟ وسينادى بعض الصوفية من بعد أن الله حال في كل شيء ، حيوانا كان أو نباتا أو جمادا . ويتضح خوف ابن حنبل من تطور النظرية المعتزلية إلى وحدة وجود - في تتبعه لتفسيرات المعتزلة لآيات كثيرة منها « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم » فيقول إن المعتزلة تقرر أن الله عز وجل . معنا وفينا ، مستندة على هذه الآية السابقة .

ويرى ابن حنبل أنهم قطعوا الخبر من أوله .. فالخبر هو قول الله « ألم تر أن الله يعلم ما في السموات والأرض » ، فأخبر أنه يعلم ما في السموات وما في الأرض » ثم قال « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » ، يعني بعلمه ، وكذلك « ولا خمسة إلا هو سادسهم » ، أى بعلمه وقوله « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » ، يعني بعلمه فيهم أينما كانوا . وتنتهى الآية بقوله « ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة » لأن الله بكل شيء عليم ، فينفتح الخبر بعلمه . وينتظم الخبر بعلمه . ثم ينكر ابن حنبل فكرة المعتزلة أن الله في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان ، فيذكر « أن الله كان ولا شيء » ، فحين خلق الشيء ، هل خلقه في نفسه أو خارجا من نفسه ؟ والإجابة على هذا السؤال محصورة في : (١) : أن الله خلق الخلق في نفسه ، فالجن والإنس والشياطين في نفسه ، وهذا كفر . (ب) أن الله خلق كل هؤلاء خارجا من نفسه ، ثم دخل فيهم . وهذا كفر . (ج) أن الله خلقهم خارجا من نفسه ولم يدخل فيهم . وهذا قول أهل السنة وهو الصحيح (٢) .

(١) نفس المصدر ص ٣٧ - ٣٨ :

(٢) نفس المصدر ص ٤٠ .

وأخيرا يذكر أحمد ابن حنبل قصة التجلي : « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، لم تجلى الله للجبل إن كان فيه كما يزعم الجهمية ١٩ فلو كان فيه لم يكن يتجلى لشيء هو فيه . لقد رأى الجبل شيئا لم يكن رآه قبل ذلك . ويقول الجهم : إن الله نور كله . . فيقول ابن حنبل : قال الله « وأشرقَت الأرض بنور ربها » فقد أخبر الله أن له نورا ، فقلنا : أخبرونا حين زعتم أن الله في كل مكان وهو نور ، فلم لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه ، إذ زعتم أن الله في كل مكان . وما بال الصراج إذا دخل البيت يضيء (١) ١٩ .

وينكر أيضا أحمد ابن حنبل فكرة المعتزلة أن الله في كل شيء ، غير مماس لشيء ولا مبين ، وقولهم بلا كيف . وينكر أيضا زعم المعتزلة بأن « الله في القرآن اسم مخلوق وانكارهم إن كان الله اسم قبل أن يخلق هذا الاسم . كما ينكر أيضا ما ذهب إليه المعتزلة من أن كلمة التكوين قديمة ، وأنها كلام ، بل وذهبوا إلى أنها قدرة خلق الله بها الخلق ؛ وأن قدرته « شيء » ، خلق بها الأشياء المخلوقة . يرى ابن حنبل أن هذا « سفيه » . وكيف يخلق الله خلقا بخلق وشيئا بشيء ١١

فناء الخلدتين :

يعرف أحمد ابن حنبل فكرة المقزلة في فناء الخلدتين — أو بمعنى أدق فكرة الجهمية والهلالية . إن يرى أن الجهمية تأولت قول الله « هو الأول والآخر ، فزعمت أن الله هو الأول قبل الخلق ، وهذا حق . قالوا : يكون الآخر بعد الخلق فلا يبقى شيء . ولا أرض ولا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسي . وزعموا أن شيئا مع الله لا يكون وهو الآخر كما كان الأول . ويرد أحمد ابن حنبل بأن الله أخبر عن الجنة ودوام أهلها فيها فقال « لهم فيها نعيم مقيم ، وقال « خالدين فيها أبدا » وقال « أكلها دائم » ، ودائم لا ينقطع أبدا وقال « وما هم منها بمخرجين » وقال « إن الآخرة هي دار القرار » وقال « إن الآخرة هي الحيوان لو كانوا يعلمون » وقال « ما كثرين فيها أبدا » .

ويرى ابن حنبل : أما « السماء والأرض فقد زالتا » لأن أهلها صاروا إلى الجنة ، وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة . والله عليه ، فلا يهلك أبدا . وأما قوله « كل شيء هالك إلا وجهه » فذلك عند ابن حنبل أن الله لما أنزل « كل من عليها فان » قالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطمعوا (الملائكة) في البقاء ، فأنزل الله أنه يخبر عن أهل السموات والأرض أنهم تموتون . فقال : كل شيء من الحيوان هالك — يعنى ميت — إلا وجهه ، إنه حي لا يموت ، فأيقنوا عند ذلك بالموت .

لأننا نرى من هذا أن أحمد ابن حنبل يمثل المذهب السنن في أوجهه ، ولا عبرة بأقوال الحشوية من الحنابلة ؛ إنه لأصله بينه وبينهم . ولقد كان أحمد ابن حنبل أيضا مبدأ لظهور أبي الحسن الأشعري ، بل لقد أعلن أبو الحسن الأشعري أنه يتابع الإمام العظيم أحمد ابن حنبل في كل ما اعتقده ، وأنه إنما يصوغ مذهبه صياغة فكرية منظمة . ومع ذلك فإن الحنابلة المتأخرين لم يؤرخوا لأبي الحسن الأشعري في طبقاتهم ، وما جوه هجومه عنيفا . إن النتيجة التي يمكن أن نصل إليها : أن مذهب أهل السنة والجماعة ، نشأ وعاش منذ نشأة الاسلام ، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى ، يحالدها ويحاربها : كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأشعري وقبل الماتريدي . ولم يكن فقهاء المذاهب فقط في الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة ، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب إتفاقا كاملا ، وهذه الطائفة هي طائفة الصفاتية ، وكانت على صلة وثيقة مذهبيه برجال الفقه ، ويتبين هذا من النصوص الآتية : إن البغدادى حين يؤرخ لأصناف أهل السنة والجماعة يذكر الصنف الأول منهم ويقول : صنف أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنسبة والامامة والزعامة وسلوكوا في هذا النوع من العلم طريق الصفاتية من المتكلمين ، الذين تبرأوا من التسييه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة (١) .

يذكر البغدادى هنا المتكلمين من الصفاتية ، وأن الفقهاء من أهل السنة كانوا يوافقونهم في مذهبهم . ويعود ثانية يقول : أئمة الفقه من فريقى الرأى والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل ، وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال في القبر ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب دون الشرك . (١) وللمرة الثانية يذكر البغدادى الصفاتية وأنهم أهل السنة على الحقيقة ، ثم يشرح المسألة فيقول : منهم قالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة ، وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وأحسنوا الثناء على السلف الصالح ... ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعى والأوزاعى (توفى عام ١٥٧) والثورى (١٦١) وأبى حنيفة وابن أبى ليل (١٤٨ هـ) وأصحاب أبى ثور (المتوفى عام ٢٤٠ هـ) وأصحاب أحمد ابن حنبل وأهل الظاهر وماتر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية ، ولم يخلطوا فقههم بشئ من بدع أهل الأهواء الضالة . (٢) ويكرر البغدادى هنا أيضا لفظ الصفاتية ، وأنهم يمثلون عقائد أهل السنة . ويقرر الشهرستانى أنه أعقب مالكا وابن حنبل عبد الله بن سعيد السكlabى (٢٤٠ هـ) وأبو العباس القلانسى (توفى أيضا في القرن الثالث) والحارث بن أسد المحاسبى ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحيح كلامية وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ، ودرس البعض ، حتى جرت بين أبى الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة فأيد مقالاتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية . فالصفاتية إذن هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لاهى ذاته ولاهى غير ذاته ، وأهم تمثيلهم في العالم الاسلامى ابن كلاب والقلانسى والمحاسبى .

(١) نفس المصدر ص ١٨٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٩ .

الكلائية

ابن كلاب ومدرسته

إذا أردنا الحديث عن ابن كلاب ومدرسته ، فإن هذا الحديث يجرنا إلى الحديث عن أهل السنة الأوائل الذين أخذوا على عاتقهم الرد على المعتزلة في نفيها الصفات . وليس معنى هذا أن أهل السنة الأوائل وجدوا بعد ظهور المعتزلة للرد عليهم ، ولكن وجودهم كان قبل ذلك بكثير ، لأنهم يعتسبون سلف أهل السنة والجماعة . يقول عنهم الشهرستاني :

و أعلم أن جماعة من السلف كانوا يشبّون لله تعالى صفات أزلية من العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والخلود والانعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك يشبّون صفات خيرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات خيرية . ولما كانت المعتزلة ينقون الصفات والسلف يشبّون ، سمي السلف الصفاتية والمعتزلة المعطلة (١) .

ومن يدخل تحت السلف ، وأخذ على عاتقه الرد على المعتزلة أبو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ ، والذي كان إمام أهل السنة في عصره ، والفلاسي والمحاسبي من أتباعه ، ومن بعدهم أبو الحسن الأشعري الذي انحاز إليهم وكان أقرب لهم منه إلى المعتزلة خاصة بعد انسلاخه من مذهب الاعتزال .

ولم يكن ابن كلاب من أصحاب الآراء الفردية ، بل كان صاحب مدرسة ، وصاحب فرقة ، وصاحب مذهب ، وكان له أتباع عاشوا بعده ، ويبدو أنهم

(١) أنظر الملل والنحل ١ : ١٢٤ ،

اندجوا بعد ذلك في طائفة الأشعرية ، وكل من أحاط علماً بالقواعد التي بنى عليها ابن كلاب مذهبه . فإنه لا يحتاج إلى جهد لمعرفة أن هذه الآراء وتلك العقائد ما هي إلا عقائد أصحاب الحديث وأهل السنة ، وأن ابن كلاب آمن بها ووضعها في صورة منهجية .

هذه العقائد - التي تكون مذهب الكلاية - هي الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله وما وراء الثقة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يردون من ذلك شيئاً . وقد صاغها عبد الله بن سعيد صياغة فلسفية فقال :

الله لم يزل ، ولا مكان ولا زمان قبل الخلق ، فالله قبل الزمانية والمكانية ، وهو مستو على العرش ، وهو فوق كل شيء .

وقد أثبت ابن كلاب الصفات فقال : إن الله تعالى لم يزل حياً ، عالماً ، قادراً ، سمياً ، بصيراً ، عزيزاً ، عظيماً ، جليلاً ، كبيراً ، كريماً ، مريداً ، متكلماً ، جواداً ، وبهذا يثبت لله صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة . ويقرر أن صفات الله لا يقال أنها هي أو أنها غيره ، ولا يقال إن علمه غيره ، فالصفات عنده قائمة بالله لا هي هو ولا هي غيره .

ويذهب إلى أن الله تعالى لم يزل راضياً عما يعلم أنه يموت مؤمناً ، سخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً . وكذلك يرى نفس الأمر في الولاية والعداوة والمحبة .

وبالنسبة لرأيه في كلام الله ، فهو عنده غير مخلوق ، وقوله في القدر هو قول أهل السنة . فهو يؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، ويؤمن أيضاً برؤية الله يوم القيامة لا من جهة ، لا أمام الرائي ولا خلفه ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ، ولا فوقه ولا تحته ، وهو مع كونه فوق العرش فليس بجسم . وقد وافق الأشاعرة ابن كلاب في القول بأن الله تعالى يرى يوم القيامة بلا مقابلة .

وكما أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وافق أهل الحديث في يحمل عقائدهم ، فإن

الاشاعرة من بعد سيوافقونه في بجل عقائده وتفصيلها ، وسيذهبون إلى أن الله شيء ، وأنه وجود ، وأن وجوده من ذاته ، وحقيقته من ذاته . ويذهب الاشاعرة أيضا إلى أن الصفة ليست هي الله ولا غير الله . إن الصفة — عند الاشاعرة — لا تقوم بذاتها ، بل إن وجودها متعلق بوجود الله . وهي تقوم بالله ولكنها ليست عين الله ولا هي غير الله ، وسيتضح ذلك من شرحنا المختصر — فيما بعد — لمذهب الأشعري .

والخلاف الوحيد بين ابن كلاب وأتباعه ، والأشعري وأتباعه هو أن الأول يذهب إلى أن كلام الله لا يتصف بالامر والنهي والخبر في الأزل لحدوث الامر وقدم الكلام النفس . وقد أورد إمام الحرمين هذا الخلاف فقال : « ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب — رحمه الله — من أصحابنا إلى أن الكلام الأزل لا يتصف بكونه أمرا ، نهيا ، خبرا ، إلا عند وجود المخاطبين واستجاعتهم شرائط المأمورين المهنيين ، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خبر ، اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهي من صفات الأفعال عنده بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بكونه خالقا ، رازقا ، محسنا ، متفضلا » (١).

وسياتى تفصيل ذلك أثناء عرض « الشامل »

ويرى إمام الحرمين أن طريقة ابن كلاب حسنة في ذاتها ، وهي تقطع كثيرا من أقوال الخصوم الذين أنكروا الكلام القديم كله ، ولكنه يراها غير سليمة من الناحية المذهبية ، وإنما السليم ما ارتضاه شيخه ، ويقصد أبا الحسن الأشعري (٢).

مدرسة ابن كلاب

سبق القول أن ابن كلاب كان صاحب مدرسة ومذهب متكامل ، عرفت هذه

(١) الارشاد ص ١٣٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤ .

المدرسة باسم الكلائية ، وقد بقيت هذه المدرسة الفكرية في العالم الاسلامي زمنا طويلا تدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة ، وتدافع عن آرائه ومعتقداته أنه ، إلى أن ظهر في الوجود أبو الحسن الأشعري المتوفى ٣٢٤ هـ ، واندجت المدرستان ، وكان أبرز رجالها أبو العباس القلانسي والحارث المحاسبي .

أما أبو العباسي أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي ، فهو من متكلمي أهل السنة في القرن الثالث . وقد ذكر عنه البغدادى فقال : « وفي زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا » .

أما عن آرائه فهي آراء أهل السنة والجماعة ، ولكنه يتفق مع عبدالله بن سعيد ابن كلاب في أن « كلام الله تعالى لا يتصف بالامر والنهي في الازل لحدوث هذه الامور ، وقدم الكلام النفسى ، أى أنه كان ينكر — مع ابن كلاب — صفات الفعل لتعلقها بالحداثات ، فلا ينبغي أن تكون قائمة بالله ، ولما قامت الحوادث بالله (١) » .

ويوضح ابن تيمية في كتابه « موافقة صريح المعقول » مدى تأثير ابن كلاب فيمن بعده ، ومدى تأثير القلانسي به ، فيقول :

« وكان الناس قبل أبى محمد بن كلاب صنفين : فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها ، وغيرهم ينكر هذا وهذا . فأثبت ابن كلاب الصفات اللازمة به ، ونفى أن ما يقوم به ما يلقى بمشيتته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافق على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري (٢) » . وأبو الحسن الأشعري وأبو العباس القلانسي تلامذة ابن كلاب الأولون » .

(١) أنظر السبكي . الطبقات ٢ : ٥١ ، ابن تيمية . موافقة صريح المعقول ٢ : ٤

(٢) أنظر الجزء ٤ : ٤

وابن تيميه يقرر أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الاثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر الباقلاني وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقه ابن كلاب .

ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجوبته أحيانا : محمد بن الطيب الحنبلي ، كما كان يقول : الأشعري ؛ إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، وليس هذا بالغريب ، لأن الفقه إنما انبثق من علم الكلام كما سبق ليضاح ذلك .

وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المنتسبين إلى ابن حنبل الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كأبي عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم .

لقد تشعبت الكلائية ولم تبق على حاطها مدرسة واحدة ، وانقسمت إلى فرقتين : إحداهما عراقية على رأسها أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهما ، والثانية خراسانية .

كانت المدرسة الأولى تميل إلى مذهب أحمد بن حنبل ، في حين اختلفت معها الفرقة الثانية في بعض المواضع .

هذا ما صارت إليه مدرسة الكلائية ، ولكن قبل أن ننتقل إلى الحديث عن الأشعرية التي هي امتداد الكلائية ، يجب علينا أن نتحدث أولا عن الشخصية الثالثة التي تعود المؤرخون الأقدمون وضعها مع ابن كلاب وأبي العباس القلانسي ، وهي شخصية الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى ٣٤٣ هـ) . ولقد قرر أكثر مؤرخي الفلسفة الإسلامية الأقدمين أن المحاسبي شارك ابن كلاب والقلانسي آراءهما .

وقد كان المحاسبي أحد صوفية الإسلام ، وتلمذ عليه الجنيد شيخ صوفية بغداد ،

وأحد أعلام التصوف على الإطلاق . ولكن أحمد بن حنبل — فيما تجمع معظم المصادر — قد هجره وأوصى بعدم مجالسته . وتعود المؤرخون أن يذكروا أن السبب في هجران ابن حنبل له هو أولاً تصوفه — تكلمه في خطرات القلب ووساوس النفس — وهذا ما كرهه ابن حنبل واعتبره أمراً دخيلاً على الإسلام .

وثانياً ، وهو السبب الهام : « انتسابه إلى قول ابن كلاب » (١) .

وقد عرض المحاسبي لآرائه الكلائية في كتابه « فهم القرآن » ودافع عنها . ومن حسن الحظ أن كتب المحاسبي قد حفظ معظمها وهي مصدر هام للباحثين في المدرسة الكلائية .

هذه نبذة بسيطة عن المحاسبي الذي تبرأ منه ابن حنبل لانتسابه إلى الكلائية .

ومن المؤكد أن المدرسة الكلائية في حاجة إلى دراسة أوفى وأعمق ، وفي حاجة إلى تتبع أصولها ومقارنته بمذاهب أهل السنة الأخرى ، ومدى تأثيرها في المجتمع الإسلامي الذي دان بمذاهبهم فترة من الزمان . وكانت مدرسة الأشعرى امتداداً له . هذه المدرسة التي مازالت تعيش إلى يومنا هذا ، وبعد يومنا أيضاً . وإن كان الناس لا يدركون أنهم في الحقيقة أشاعرة ، فذلك لأن المذهب الأشعرى إنما هو صورة واضحة مجاورة لمذهب أهل السنة والجماعة .

الأشعرى

ولد إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى عام ٢٦٠ هـ على ما يذكر معظم المؤرخين . ولم يشذ عن هذه الرواية سوى ابن خلكان . فقد ذكر أنه ولد عام ٢٧٠ هـ (٢) . وتكاد تجمع المصادر على أنه ينتسب إلى الصحابي المشهور أبي موسى الأشعرى . حاول بعض المؤرخين من الشيعة أن يشككوا في صحة انتسابه إلى أبي موسى

(١) أنظر الأهرى المقالات ٣ : ٦٤٦ ، السبكي . طبقات الشافعية ٢ : ٣٧

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٤٦

الأشعري . غير أن رواياتهم إنما صدرت عن حقد دفين ، وبخاصة أن هؤلاء الشيعة المتأخرين تحولوا إلى الاعتزال ، وتبنوه في أعماق المذهب الشيعي — سواء كان لإسماعيليا أو اثني عشريا أو زيديا . وكان الأشعري — والأشاعرة من بعده — الفضل الأكبر في القضاء على الاعتزال كفرقة مستقلة . وسرعان ما هربت إلى المذاهب الغنوصية الشيعية .

وقد أكرت كتب المناقب في ذكر البشسارات التي ذكرت عن مولد أبي الحسن الأشعري ، والرؤى التي راودت صالحى المسلمين قبل أبي الحسن الأشعري ، عن ظهوره . وكل هذا دلالة على نزوات القلق العنيف التي راودت العالم الإسلامى ، قبل ظهور أبي الحسن الأشعري . كانت المعتزلة تنشر مذهبها المتحجر حقا . كانت المعتزلة « حاجة ملحة » للمجتمعة الإسلامى ، حين كان العالم الإسلامى فى حاجة إليها ، وقامت « بدورها » العقلى ، وكان لابد أن ينتهى هذا الدور . وقام أهل الحديث بدورهم أيضا ، ولكن موقفهم الثابت خلف النصوص جعل النص أيضا يتحجر وكأنه لاهياة فيه . وأدى أهل النصوص ماكان لهم أن يؤدوه وهو المحافظة على النص ، وتبيين الصحيح منه من الفاسد .

كان بصيص الأمل فى حياة تجمع بين الاثنين إنما تتضح فى العقليين من أهل السنة وفى مقدمتهم ، كما رأينا ، ابن كلاب وأصحابه . ولكن هؤلاء كانوا يحجمون أمام هجمات المعتزلة العنيفة ، وبراعتهم فى الاستدلال ، وتمسكهم بالحجة ، وخوضهم فى دقيق الكلام وجليله . وسرعان ما ظهر أبو الحسن الأشعري ،

وكانت نشأة أبي الحسن الأشعري فى رحاب المعتزلة العقائدية من ناحية . والشافعية الفقهية من ناحية أخرى . وليس بين أيدينا من المصادر ما يشرح لنا كيفية تحوله إلى الاعتزال . فقد كان أبوه أبو بشر لإسماعيل بن اسحق — منيا

محدثاً (١) . ولا شك أيضاً أنه كان شافعيًا . [بل سيردد بعض المؤرخين أنه كان شافعيًا .] بل سيردد بعض المؤرخين أنه كان لأسرته السفسية أثر في تحوله عن الاعتزال .

كانت شيوخ المعتزلة في مجموعهم الكبير — من الموالى — من مروا على الجدل، وعرفوا أصوله ونفذوا إلى أعماقه . فهل أصبح الاعتزال ، المذهب العقلي ، سمة أبناء الأسر الإسلامية العربية ، وهل رأوا فيه نوعاً من الترف العقلي ، فتحول إليه أخلاف الصحابة الكبار في أعماق البصرة ؟

لم يتكلم المؤرخون كثيراً عن أسرة أبي الحسن الأشعري ، وعن بيئة المعتزلية ، اللهم إلا أنه عاش معتزلياً فترة طويلة من حياته ، وأنه أخذ الاعتزال عن أبي علي الجبائي وأنه كان من بين تلامذته ، وكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعري : نب عني ، (٢) . وكانت البصرة مبيئة الاعتزال الحقيقي ، وفيها نشأ ، ومنها صدر إلى أرجاء العالم الإسلامي . والسؤال الذي لا يجيب عنه المؤرخون هو : من كان مناظري الأشعري في هذا الوقت ، وهل علق به من مناظرة أعداء المعتزلة شيء ، وهل من السهولة أن نقول : إن الأشعري في هذا الوقت الطويل كان يناظر أعداء المعتزلة . نيابة عن شيخه ، وكان يقطعهم ويخرج ظافراً ، ثم يتحول بعد ذلك تحولا مفاجئاً للمذهب أهل السنة ، بل يقيم هذا المذهب ، أم أن أخذ أسباب تحوله — إن لم يكن أهمها — هو معاناته مناظرة « أهل السنة » وانقطاعه أمامهم . ثم تأمله في أركان المذهب المعتزلي ، وتبينه تهافت أركانه أمام هجمات الكلالية وأتباعهم ... أو أن نذهب ونقول : إن الرجل غرق في وجهة نظره « أهل الحديث » وهي وجهة نظر بعيدة كل البعد عن وجهة نظره — كمعتزلي أولاً — ثم عن موقفه الجديد ، كمفكر عقلي من أهل السنة ، بل شيخ مفكر أهل السنة العقلين ؟ . إن

(١) ابن عساكر — تبين كذب المفتري ص ٣٤ .

(٢) ابن عساكر : تبين كذب المفتري ص ٩ .

الاجابة على هذه الاسئلة من الصعوبة بمكان وتحتاج إلى نظر أو نقد داخلي في كتب الإمام أبي الحسن الأشعري الأولى .

ونكاد نرجح أن حياته المعتزلية ، كانت متأرجحة وقلقة ، وكان الأشعري يتأمل المذهب المعتزلي ، ويرى إلى أي حد يصطدم بالنص القرآني والنص الحديثي . كما لاشك أنه قد أهمله ما فيه من تحجر عقلي ينتهي إلى مدى ليس في طاقة الانسان المحدود . بل إن ابن عساكر يذكر أن الشيخ أبا الحسن ، رحمه الله ، لما تبهر في كلام الاعتزال ، وبلغ غاية ، كان يورد الأسئلة على أستاذه ولا يجد فيها جوابا شافيا فتحير في ذلك . ولا شك أن تراخيا عقليا قد أصاب الرجل ، ويبدو أنه اعتكف إلى حين . ولم يحدثنا التاريخ عن مدة هذا الاعتكاف . ولا إلى حقيقة ما دار فيه . وقد أعلن البعض أن تحوله عن الاعتزال كان مفاجئا كما أشرنا ، وأورد هذا الفريق قصة الرؤى التي راودته؛ وحاولوا أن يجعلوا من هذه الرؤى — الحد الفاصل بين اعتزاله وبين مذهبه الجديد .

وأما عن الرؤى، فقد ذكرت في كتب الطبقات بأشكال مختلفة، وصيغ متعددة . غير أن أهمها ما رواه مؤرخ الأشعري ابن عساكر ؛ وكذلك السبكي من أن الأشعري رأى النبي صلوات الله عليه ثلاث مرات في نومه وأنه أمره بنصرة مذهب أهل الحق ، وأن يهجر الاعتزال . وفي المرة الأخيرة وعده بنصرة الله له . يقول الأشعري :

رأيت النبي ، فقال لي : ما صنعت فيما أمرتك . فقلت : قد تركت الكلام ، ولزمت كتاب الله وسنتك . فقال لي : أنا ما أمرتك بترك الكلام ، إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني ، فإنها الحق . فقلت : يا رسول الله ؛ كيف أدع مذهبها تصدرت مسائله . وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا . فقال لي : لولا أنني أعلم أن الله يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك ، حتى أبين لك وجوها ، وكأنك تعد لتياني إليك رؤيا . أو رؤياي جبريل ، كانت رؤيا . لأنك لا ترائي في هذا المعنى بعدها : فجد فيه ، فإن الله سيمدك بمدد من عنده . قال : فاستيقظت وقلت :

ما بعد الحق الاضلال . وأخذت في نصره الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك . فكان يأتي شئ والله ما سمعته من خصم قط ، ولا رأيت في كتاب ، فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشر به نبي له رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١) .

هذه هي الرؤى التي رآها إمام المسلمين الأ كبر ، حتى يومنا هذا ، وعجبا أنها لم تثر إهتمام الباحثين ، كما أثارت رؤى فيلسوف مثل ديكارت . وعجبا أن ينكرها بعض الباحثين ، ويرون أنها ارهاصات وضعها المؤرخون فيما بعد ، تبريرا لتحول الإمام العظيم من الاعتزال إلى مذهب يستند فيه على الكتاب والسنة مستخدما العقل في النطاق الذي وجد العقل له . لاشك أن الأدلة تكافأت عند الأشعرى — كما يقول — فتأمل الأمر ، وراه مجرد جدل عقيم وسفسطة عقلية . وقد اتهم المعتزلة ، من وجهة نظر ، أنهم أخلاف السفسطائيين ، وبدأت الشكوك تحو حول الرجل وتهزه هذا . . . فاعتكف ، كما ذكر المؤرخون . وإذا بالرؤيا الصادقة تراوده فلم يكن الأمر تبريرا وادعاء ، وإنما هو التطور الروحي للرجل ، لا يصل إلى مداه ولا كنهه الآمن عانى التجربة الروحية بأكملها .

ولم يؤخذ على أبي الحسن الأشعرى أ كذوبة ، لافي حياته الخاصة ولا في كتاباته . كان في حياته الخاصة زاهدا ، عفيف اللسان ، أميناً في كتبه . فقد نقل إلينا آراء خصومة في أمانة ونزاهة . وكانت كتبه التي أرخت ، لنا مقالات الاسلامين وغير الاسلامين ، المثل الأعلى في الأمانة . نقل إلينا فيها آراء الفرق بإخلاص وحياد تامين . بل إستند عليها أشد خصومه — وهو ابن تيمية ، كما إستند عليها الكثيرون من المعتزلة أنفسهم . فلا شك أن حدوث الرؤية له حق .

ويرى البعض أن رجوعه عن الاعتزال كان لمناظرة حدثت بينه وبين أستاذه الجبائي . فقد روى عن الأشعرى أنه سأل أستاذه في أمر ثلاثة أخوة . أحدهم آمن وعمل

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .

صالحا ومات على ذلك . والثاني كفر وعصى ومات على ذلك . والثالث مات وهو صبي حدث . فأجاب الأستاذ — تمشياً مع أصل العدل عند المعتزلة — بأن المؤمن من أهل الدرجات في الجنة ، وأن الكافر من أهل العذاب في جهنم ، وأن الصبي الحدث من أهل النجاة .

فسأل الأشعري : هل يمكن أن يرقى الصبي إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فأجاب الجبائي ، تمشياً مع أصل العدل ، بالنفي ، لأن المؤمن من أهل الدرجات . وقد نال ذلك بالعمل . فأثار الأشعري اعتراضاً على لسان الصبي ، إذ يقول (الصبي) : الله عز وجل : التقصير ليس مني ، لأنني لو بقيت حياً لأطعت . فأجاب الجبائي بأن الله سيقول للصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك ، وأمتك قبل سن التكليف .

عند ذلك أثار الأشعري اعتراضاً على لسان الكافر ، إذ يقول الله عز وجل : إنك علمت حالي بأنى سأكفر وسأعصى ، ولكنك لم تراع مصلحتي . عند ذلك أفهم الجبائي ولم يجد جواباً بقوله .

ويتبين من هذه المناظرة أن هناك تناقضاً في داخل آراء المعتزلة بين أهل العدل وبين قولهم بالأصلح لفعل الله . وهناك مناظرات أخرى دارت بين التلبيذ والاستاذ تدل على أن السير المنطوق مع مذاهب المعتزلة يؤدي إما إلى التناقض . وإما إلى النيل من حقوق الله تعالى .

هذه هي الأسباب الروحية التي حولت الإمام العظيم إلى مذهب أهل الحديث ، إلى مذهب السنة .. ولكن هناك فيما نعتقد سبباً أهم وأدق من هذا كله .. ونعرضه فيما يأتي : كان للفقه المكان الأكبر لدى المسلمين . كان لديهم أكثر أهمية من الكلام والجدل . كانت حياة المسلمين تستند عليه في عباداتهم وأمور دنياهم ، كانت الدنيا لديهم مراً الآخرة وامتحانها . ولقد نشأ الأشعري في أجاب المذهب الشافعي يتعبد عليه ، يصلي عليه ويصوم ، ويحج به ويذكرى كان المذهب الشافعي الفقهي يمالأ عليه كل جزئيات حياته وتفصيلاتها .. فبهل في فقه المذهب الشافعي ، وأمة مسند

بالفقه هنا ، النظريات العامة سواء أكانت في العبادات أو في الاعتقادات ، ما يؤيد النظرية المعتزلية كاملة في الذات وفي الصفات . . وفي خلق القرآن ، وفي الجبر والاختيار . لقد رأى الأشعري التعارض الكبير بين فقه المذهب الشافعي الكلامي ، وفقه المذهب المعتزلي الكلامي ، فعاد إلى مذهبه الفقهي فاعتنقه كاملاً ، فلم يكن الأشعري سوى عودة إلى قلب المذهب الشافعي . ولم يكن الإمام الأشعري سوى الإمام الشافعي في صورة كلامية . إنشأ كلاهما عن منبع واحد ، وكتب كلاهما من نظرة واحدة . أكثر أحدهما في الفقه ، وأكثر الثاني في الكلام ، والاثنان وجهتا نظر واحدة . وما أشبه صورتها ، وما أنقى مذهبهما . . بل من العجب أن يرى الشافعي يردد بأنه يعرف كيف يرد على أرسطو طاليس ، فيكتب الأشعري كتابه « في الرد على أرسطو في كتابه السماء والعالم وكتاب الآثار العلوية ، وكره الشافعي الخوارج ، فرد عليهم الأشعري . وأبغض الشافعي القدرية فرد الأشعري على المعتزلة .

وأقام الشافعي الفقه ، وكان فيلسوف الإسلام الأول ، وأقام الأشعري الكلام وكان فيلسوف الإسلام الثاني .

على كل حال . لما رجع أبو الحسن الأشعري عن مذهب الاعتزال ، ملك طريقة ابن كلاب ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما ذكر ذلك في معظم كتبه : الابانة عن أصول الديانة ، والفتاوى والموجز وغيرها . وكان مختلطاً بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم . لكن الأشعري وأتباعه من بعده كانوا أتبع لأصول ابن حنبل وأمثاله من أئمة الحديث من الحنابلة أنفسهم كابن عقيل وابن الجوزي ، وقد أوضحنا ذلك فيما سبق عند الكلام عن الكلامية .

وكان قدماء الحنابلة من أصحاب الإمام أحمد (كابي بكر بن عبد العزيز وأبي الحسن التميمي وأمثالهما) يذكرون الأشعري على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة ، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة .

المهم هو أن الأشعرى لما رجع إلى مذهب السلف ، كان قد أحكم طريقة الجدل ، ولذلك أنشأ في داخل مذهب السلف طريقة استخدام العقل في فهم النصوص . وهذه الطريقة تملخص في استخراج الأدلة من النصوص مع شيء من التحليل والترتيب للمقدمات والتحصيل المنطقي . الخ ونظراً لأن أصول العقيدة الإسلامية من حيث التوحيد والتنزيه وكثير مما يتعلق بالله والانسان واضحة وصریحة . فإن الانسان لا يحتاج إلى وضع أصول بقدر ما يحتاج إلى طريقة في انهم وإقامة الدليل بالاستناد إلى العقل والمنطق ، وهذا هو ما أمر به القرآن « ولذلك يمكن القول بأن الأشعرى لم يضع مذهباً وإنما وضع منهجاً في البحث ،

ولو بحثنا في جملة آرائه ، لوجدنا أنه يخالف المعتزلة لا من حيث الأصول ، لأن أصول المعتزلة تتعلق بالتوحيد والعدل والمسئولية ونحو ذلك ، ولكنه يخالفهم في طريقة فهمه الأصول ، لأنه فهمها فهماً جديداً يتفق مع العقيدة مفهومة بالمعنى المطلق . وعندنا من هذه المرحلة في حياة الأشعرى كتاب « الابانة عن أصول الديانة . وكتاب « اللمع » وهما يتضمنان أصول العقيدة الإسلامية كما يمكن أن تؤخذ من نصوص القرآن ، لكنها موضوعة في ثوب جدلي استدلالی .

ونشرح الآن باختصار بعض آراء الأشعرى في الألوهية ، لتتضح لنا طريقته ومنهجه الجديد الذي بدأ به مرحلة جديدة في حياته ، واتخذ أتباعه من بعده ، وصار فيما بعد رمزا لمذهب السلف وأهل السنة والجماعة .

لإثبات وجود الله ووحدايته عند الأشعرى :

أثبت الأشعرى وجود الله ووحدايته على طريقته الجديدة والتي اتسم بها مذهبه من بعده . والنصان المتعلقان بذلك موجودان في كتاب « اللمع » ويتلخص الدليل على وجود الله عند الأشعرى في القول بأن الانسان يتطور في مراحل النمو المادى والمعنوى بعد الولادة إلى أن يصل إلى نهاية بحرى حياته مستقلا من النقص إلى الكمال ، ومن الضعف إلى القوة ثم متحدرا من القوة إلى الضعف . هذا واقع

لا شك فيه ، والانسان يعلم من نفسه أنه هو الذى لا ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنه لو كان هو الذى يطور نفسه ، لاستطاع أن يسيطر على هذا التطور فيزيد فيها له من ملكات ، أو يرد نفسه إلى حالة الشباب والقوة ، وهو إذا كان في حال قوته وتمام ملكاته لا يستطيع لنفسه ضراً ولا نفعاً ، فالأولى ألا يستطيع ذلك وهو في مراحل نموه الأولى . فانتقاله من حال إلى حال لا بد له من ناقل لإذن . ويستشهد الأشعري على ذلك بقوله : « بما يبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً وفي الجهل والجا . وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرأ مبنياً ، فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر وينقصد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً . وإذا كان تحول النطفة علقه ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم في الأعجوبة ، كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقلها من حال إلى حال . »

ويقول الأشعري : إن تطور الانسان في مراحل الخلقة أعظم دليل على وجود الخالق المدبر الذى لا يشبه هذه المخاوقات والذى لا بد وأن يكون واحداً . لأنه [سبحانه] لو أشبهها ، لكان حكمه فى الحدث حكمها . ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها . فإن أشبهها من جميع الجهات ، كان محدثاً مثلها من جميع الجهات . وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها . ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً . وقد قال الله تعالى « ليس كمثل شيء » . وقال تعالى « لم يكن له كفواً أحد » .

والأشعري يصوغ دليلاً جديداً على التوحيد ، وهو يتلخص فى القول بأن الإثنين ، أى التماثلين بالمعنى الحقيقى ، لا يمكن أن يجرى فعلها وتديرهما على نظام واحد ، ولا بد أن يلحقهما العجز ، أو يلحق واحداً منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أمراً وأراد الآخر ضده ، لم يخل الحال : إما أن يتم مراد أحدهما فيكون هو الاله الحق ، لأن الآخر سيكون عاجزاً ، وإما أن لا يتم مراد أحدهما فيكون كل منهما عاجزاً ، فلا يكون هناك إله . أو أن يتم مراد كل منهما ، وهذا مستحيل لأنه يقتضى اجتماع الضدين فى شيء واحد .

وإذا كان الأشعري قد إستخرج دليله على وجود الله من الآيات القرآنية الكثيرة التي تكلمت عن تطور الانسان في مراحل الخلقة ، باعتبار أن ذلك نقطة بداية للاستدلال على وجود الله ، فإنه قد إستخرج الدليل الجدل على الوحدانية من آيات القرآن الكريم التي تناولت موضوع الوحدانية ، وهو لذلك يذكر في آخر الدليل قول الله تعالى « لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا » .

ولا يصح أن نفعل على كل حال عن أن الأشعري أخرج لنا في صورة جدلية منطقية ما يخطر لعقل الإنسان المتفكر إذا قرأ آيات القرآن وتأمل معناها في نفسه من غير أن يصوغ دليلا من مقدمات تؤدي إلى نتائج . وقد ظهرت قبل الأشعري محاولات لاستخراج الأدلة من الآيات القرآنية كالذي نجده عند المحاسبي في كتاب له يسمى « العظمة » .

على كل حال مضى الأشعري في بناء العقيدة الاسلامية مستندا إلى النصوص من جهة وإلى الاستدلال النظري من جهة أخرى . وهو يذهب إلى الاستدلال من الصنع على الصانع ، ومن صفات الصنع وأحواله على صفات الصانع . فوجود العالم يدل على وجود خالق له متصف بالقدرة ووجود العالم في وقت دون وقت وشكل دون شكل آخر يدل على أن هذا الخالق متصف بصفة الارادة ، ووجود الاتقان والأحكام في نظام العالم يدل على أن الخالق متصف بالعلم والحكمة ووجود القدرة والإرادة والعلم والحكمة يدل على أن الخالق يتصف بصفة الحياة وهكذا يسير الاستدلال .

أما عن الصفات الالهية ، فإن الأشعري يثبتها قائمة بالذات ذاهبا إلى أنها ليست عين الذات وليست بخلاف الذات . ورأيه في ذلك أن الصفات الالهية قديمة قدم الذات . يقول الأشعري « من الثابت أن الله عالم قادر ، ولا بد أن يختلف مفهوم العلم عن مفهوم القدرة والا كان الله عالما بالقدرة قادرا بالعلم ولا بد أيضا أن يكون هناك تمايز بين الذات والصفات ، وإلا كان تعقلنا الذات متضمنا تعقلنا للصفات . لكن الأمر ليس كذلك . وأذن فلا بد أن يكون مفهوم الذات غير مفهوم الصفات ،

وأن يكون المفهوم من إحدى الصفات مختلفاً عن المفهوم من الصفات الأخرى ،
وذهب الأشعرى إلى أن الذات قائمة بنفسها وأن الصفات تقوم بها . وخطأ أن
يقال أن الصفات تقوم بالذات ، لأن الذات قائمة بنفسها كما ذكرنا .

وقد خالف الأشعرى أهل الحديث في مسألة قيام الأفعال الاختيارية ونفاها .
وله في ذلك نظرية الكسب ، وفحواها أن الفعل ، أى فعل ، خلق الله كسب للإنسان .
يقول الأشعرى « إن الله أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها
ومعها الفعل الحاصل ، إذا أَرَادَهُ العبد وتجرد له ، فيكون الفعل خلقاً لله لإبداعه
وإحداثاً وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته » وسارت الأشعرية ظافرة في بقاء
الأرض إلى أن يرث الله الأرض وما عليها . وكان من أعمدتها في القرن الخامس
الهجرى صاحبنا هذا « الجوينى » .

الجوينى :

... أما عن مؤلف هذا الكتاب (الشامل في أصول الدين) فهو : أبو المعالي
عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف
بن محمد بن حيوية الجوينى النقيض الشافعى الملقب ضياء الدين ، المعروف
بإمام الحرمين .

وكلمة الجوينى نسبة إلى « جوين » قرية من قرى نيسابور . وقد أطلق عليه
لقب إمام الحرمين لمجاورته وتدريسه في الحرمين الشريفين (حرم مكة وحرم
المدينة) . ويحكى ابن خلكان أن الإمام « خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين
وبالمدينة يدرس ويفتى ، ويجمع طرق المذهب ، فلهذا قيل له إمام الحرمين » (١) .

ويطلق عليه كذلك « ضياء الدين » . ولعل ذلك يرجع إلى صحة استدلاله

(١) ابن خلكان — وفیات الاعيان ج ١ ص ٥١٥ .

وسلامة المنطق العقلي الذي استند إليه في آرائه ، بحيث أصبح هذا المنطق طريقا
يضيء النور أمام الباحثين الراغبين في الوصول إلى الحق .

وإذا كانت هذه الألقاب وغيرها تدل على شيء ، فإنها تدل ، بلا شك ، على
أهمية الجويني ومكانته التي إحتلها في عصره .

وإذا أردنا أن نكشف عن العناصر المقيمة لشخصية الجويني ، والتي استمد منها
هذا العلم الغزير ، لوجدنا ثلاثة عوامل رئيسية ساعدت على ذلك ، ونقصد :

١ — الاستعداد الفطري لدى الإمام .

٢ — الأسرة التي نشأ فيها .

٣ — أهمية الاساتذة الذين تتلمذ عليهم الإمام .

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، وهي استعداد إمام الحرمين لتلقي العلم ، وقبوله
لكل ماهو حق ، قبولاً واعياً الخ فأمر واضح بلا جدال .

فيذكر السبكي في طبقات الشافعية ، أن والد إمام الحرمين ، كان يعجب به
(أى بالجويني) ويسر لما رأى فيه من مخايل النجابة وأمارات الفلاح ، وجد واجتهد
في المذهب والخلاف والأصولين وغيرها ، ونحن نعلم أن والد إمام الحرمين قد مات
قبل أن يبلغ أبو المعالي العشرين من عمره .

يضاف إلى ذلك أن الإمام كان في وقت واحد أستاذا وتلميذا . فيذكر ابن
خلكان أنه بعد أن مات والد الجويني ، وبعد أن قام الإمام مكان أبيه يعلم الناس
ويلقنهم العقيدة الحققة ، كان يذهب ، بعد أن يفرغ من مهام التدريس — إلى الأستاذ
أبي القاسم الاسكافي الاسفراييني بمدرسة البيهقي ، لكي يتعلم منه ويحصل علم
الأصول (١) .

(١) ابن خلكان — وفیات الأعيان ج ١ ص ٥١٥ .

كما أننا نلاحظ أن كتب الإمام نفسه، سواء من حيث الكم أو الكيف، والمناقشات والمشا كل التي يثيرها ... إلما تدل على إمتلاكه لعقل حاد وذكاء لا نظير له . وساعد على ذلك أن أمام الحرمين كان يمتت التقليد ، حتى انه كان يخالف والده في أمور كثيرة .

فيذكر ابن عساكر أن عبد الملك الجويني « أتى على جميع مصنفاته (يقصد مصنفات أبيه) فقلبها ظهر ألبطن ، وتصرف فيها . وخرج المسائل بعضها على بعض ، ودرس سنين ... لم يمض في شبابه بتقليد والده وأصحابه ، حتى أخذ في التحقيق ، وجد واجتهد في المذهب والخلاف وبجائس النظر ، حتى ظهرت نجابته ، ولاح على أيامه همة أبيه وفراسته ، وسلك طريق المباحثة ، وجمع الطرق بالمطالعة والمناظرة والمناقشة ، حتى أربى على المتقدمين ، وأنسى تصرفات الأولين ، (١) وهذا ما أكدته ابن السبكي أيضا ، حيث قرر أن الجويني قد « أنزل المذاهب كلها في منزلة النظر والاعتبار ، غير متمصّب لواحد منها ، بحيث لا يكون عنده ميل يقوده إلى مذهب معين من غير برهان ، ثم توضّح له الحق وأنه الاسلام ، فكان على هذه الملة عن اجتهد وبصيرة ، لا عن تقليد » (٢) .

أما عن الأسرة التي نشأ فيها إمام الحرمين ، فلقد كانت أسرة صالحة ، تعرف الله حق معرفته وترعاه « وتحافظ على حقوقه ، وتؤدى واجباته . ولقد كان والد إمام الحرمين من المشتغلين بالعلوم الدينية ، المتعمقين فيها . فيذكر ابن خلكان : أن أبا محمد عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني الفقيه الشافعي ، والد إمام الحرمين . كان إماما في التفسير والفقه والأصول والعربية والأدب . قرأ الأدب أولا على أبيه يعقوب يوسف بجوين ، ثم قدم نيسابور واشتغل بالفقه على أبي الطيب سهل بن محمد الصعلوكي ... ثم انتقل إلى أبي بكر القفال المروزي واشتغل عليه

(١) ابن عساكر — تبين كذب المفترى ص ٢٧٩ .

(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥١ .

يمرو ، ولأزمه واستفاد منه وانتفع به ، وأتقن عليه المذهب والخلاف » (١) .
فهذا النص يوضح أن أسرة والد الإمام كلها كانت على دراية واسعة بالفقه
والآداب والأصول ، وهى الأمور التى برع فيها الجوينى نفسه . ويستطرد ابن
خلكان بعد ذلك ، فيوضح أن والد إمام الحرمين ، بعد أن أتقن العلوم عل يد
أن سهل محمد بن الصعلوكى ، عاد إلى نيسابور سنة ٤٠٧ هـ ، وقام بالتدريس
والفتوى . وكان أن كوّن مدرسة لأبأس بها ، حيث تخرج على يديه « خلق كثير
منهم إمام الحرمين ... »

لقد كان والد الإمام ورعاً تقيماً . يدل على ذلك أنه أنجب ولده من امرأة
صالحة ، وأنه اختارها بعد أن لمس فيها الصفات الطيبة التى تتلاءم وطبيعته الدينية .
يقول ابن خلكان : إن والد إمام الحرمين كان فى أول أمره يفسح بالأجرة ،
فاجتمع له من كسب يده شئ اشترى به جارية موصوفة بالخبرة والصلاح . ولم
يزل يطعمها إلى أن حملت بإمام الحرمين (٢) .

ولقد ذكرت المصادر قصة مشهورة ، أوردها المؤرخون ، تدل على أن والد
إمام الحرمين كان من المتورعين ، فلم يكن يطعم أسرته إلا من أجر يومه . فيذكر
ابن السبكي وغيره ممن ترجحوا للإمام ، أن والده كان حريضاً على أن لا يطعمه ما فيه
شبهة . فلم يمازج باطنه إلا من الحلال الخالص (٣) .

وقد ذكر صاحب وفيات الأعيان كذلك أن والد إمام الحرمين قد أوصى
أمة « أن لا تمكن أحداً من إرضاعه » ولقد حدث أن دخل عليها الدار ذات يوم ،
فوجدها متألماً والطفل يبكي . فسألها عن السبب ، فعلم أن امرأة أخرى وجدت الطفل

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٥٢

(٢) وفيات الأعيان ج ١ ص ٥١٥

(٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥١

يبيكي وأمه مشغولة بقضاء بعض حاجياتها . فما كان من المرأة إلا أن شاغلت الطفل بشديها ، فوضع منه . فلما علم الوالد بذلك ، أخذ الطفل إليه ونكس رأسه ، ومسح على بطنه ، وأدخل إصبعه في فيه ، ولم يزل يفعل به ذلك ، حتى قام جميع ماشر به وهو يقول : « يسهل على أن يموت ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير أمه » (١) . ولقد كانت هذه الحوادث وأمثالها سمة مجموعة من زهاد المسلمين ، فتنشوا عن الورع في الصغير وفي الكبير مما يأكلونه أو ما يأكله أولادهم ونسأؤهم . وفيما يتعلق بالاساتذة ، الذين كان لهم الفضل الكبير في تنشئة الإمام والوصول به إلى ما وصل إليه من مكانة مرموقة في العلم ، فقد ذكرنا أن أباه كان معلمه الأول . ويبدو أنه أخذ على والده العلوم العربية ، ثم العلوم النقلية وبخاصة الحديث . وهناك أستاذ آخر ، كان له أثره القوي على تحصيل الجويني ، ونقصد أبا القاسم الإسكافي الاسفراييني ، حيث تلقى منه العلم في مدرسة البيهقي . وكان الامام معجبا بالاسفراييني أشد الاعجاب ، حيث كان يواظب على مجلسه . كذلك فإن الجويني قد أجاد القرآن على شيخ القراء آنذاك ، ونقصد عبد الله محمد بن علي بن محمد النيسابوري الخبازي في سنة ٤٤٩ هـ . فكان يذهب إليه ، يقرأ عليه القراءات ، ويقتبس من كل نوع من العلوم ما يمكنه مع مواظبته على التدريس . ولقد لازم الامام أبا القاسم القشيري الصوفي ، وكان لهذه الصحبة أثر كبير على حياة الجويني الروحية ، فقد رافقه في رحلته التي غادر فيها نيسابور ، وطاف خلالها بغداد ، حيث قابل هناك أبا محمد الجوهري ، وتلقى العلم على يديه . يضاف إلى كل ذلك تلك الشخصيات البارزة المعاصرة للإمام ، والتي دار بينها وبينه مناظرات هامة . فلقد سمع الحديث في صباه من والده كما أشرنا ، ومن أبي حسان محمد بن احمد المزكي ، وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النضري ، وأبي عبد الله محمد بن ابراهيم بن يحيى المزكي ، وأبي سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك ، وأبي عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز وغيرهم . وأجاز له أبو نعيم الحافظ .

(١) وفیات الأعيان ج ١ ص ٥١٦ ، طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٥١

ومن الشخصيات البارزة التي عاصرت الإمام : عبد السلام بن يوسف القزويني المعتزلي سنة ٤٨٢ هـ ، وأبو محمد المنري سنة ٤٨٦ هـ ، وأبو تراب المراغي الأشعري سنة ٤٩٢ هـ ، وعلى بن أحمد بن علي الواحدى سنة ٤٦٨ هـ ، وأبو بكر البيهقي سنة ٤٥٨ هـ . ومن هؤلاء الشيخ الرئيس ابن سينا بما يمثله من تراث شامل لشتى فروع المعرفة .

ولقد كانت الخزانة النظامية بنيسابور بما تحويه من كتب قيمة ، كانت كلها تحت تصرف الإمام . ولا شك أنه إستفاد منها إلى حد كبير .

ويدل على سعة اطلاع الإمام قوله « ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده لاثني عشر ألف ورقة » (١) . وقد ذكر ابن السمعاني أبو سعد في الذيل أنه قرأ بخط أبي جعفر محمد بن أبي علي بن محمد الهمزاني الحافظ ، سمعت أبا المعالي الجويني يقول « لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً » (٢) .

لقد ظل لإمام الحرمين يدرس في المدرسة النظامية ثلاثين عاما غير مزاحم ولا مدافع . وهذه الفترة الطويلة التي قضاهما في التدريس تدل دلالة قاطعة على تبحر الأستاذ في العلم وإخلاصه له ، ومحبة الجميع له ، وثقتهم في علمه ، حيث هيا نفسه لذلك ، وامتلك أسباب العلم ؛ فأقبل عليه . وتذكر لنا الكتب أن المجالس هجرت من أجله وانغمر عليه النقباء من كل صوب ، حيث كان يجلس بين يديه كل يوم نحو من ثلثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة » (٣) .

لقد كان لإهتمام الإمام بالعلم وكثرة إشتغاله به ، ومواظبته على سماع الآراء : الصائب منها وغير الصائب ، وإنفاقه ماله على العلم والعلماء ، كان لكل ذلك أثره

(١) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٦٠ .

(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥٢ .

(٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥٢ .

الكبير على إنتاج إمام الحرمين الجويني . فلقد ألف كتباً كثيرة في الفقه والجدل وأصول الدين وغيرها . من هذه الكتب : كتاب « نهاية المطلب في دراية المذهب » ، « الشامل في أصول الدين » ، « البرهان في أصول الفقه » و « تلخيص التقریب » و « الارشاد » و « العقيدة النظامية » و « مدارك العقول » وهذا الكتاب لم يتمه الجويني ، و « تلخيص نهاية المطلب » لم يتمه مؤلفه كذلك وكتاب « غياث الامة في الإمامة » و « مفتي الخلق في اختيار اللاحق » و « غنية المسترشدين في الخلاف » وكتاب « الورقات » ، وله ديوان خطب مشهور ، وله « مختصر النهاية » ، اختصرها بنفسه ، وهو ، كما يقول صاحب طبقات الشافعية في الجزء الثالث ، كتاب عزيز الوقوع من محاسن كتبه . وقال هو نفسه فيه (يقصد الجويني) : أنه يقع في الحجم من النهاية أقل من النصف ، وفي المعنى أكثر من النصف » (١) .

لقد مات الجويني ، رحمه الله عن تسع وخمسين عاماً ، حيث فارقت روحه الحياة في قرية يقال لها « بشتنقان » ليلة الأربعاء وقت العشاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ . ونقل إلى نيسابور في تلك الليلة ودفن بداره ، حيث نقل بعد ذلك إلى مقبرة الحسين ودفن بجانب أبيه ، فأغلقت الأسواق يوم موته ، وكسر منبره في الجامع ، وقعد الناس لعزائه .

أما عن آراء الجويني ، فنحن نعلم أنه أشعرى المذهب . بل إنه من أحد الأعمدة الرئيسية التي ارتكز عليها هذا المذهب ، حتى ذهب نفر غير قليل من الباحثين إلى أن المذهب الأشعرى بدأ منذ عهد الجويني يرتكز على أرض راسخة وفكر أعمق ومنطق أسلم . وهذا لا يعني أن المذهب الأشعرى كان قبل الامام مهلبلا ، بل نريد القول : إن الجويني أضاف إلى المذهب الكثير ، وسد ما كان متفذاً لبعض الآراء الخادعة والموهمة ، بمعنى أن الدارس لعلم الكلام ، أو إن شئت الفلسفة الدينية الإسلامية ،

يلاحظ أن الجويني في تفكيره متقدم بكثير عن الأشاعرة السابقين عليه . فتنكسر
الجويني متسم بنزعة فلسفية عميقة . فعلى حين أن شيخ المذهب أبو الحسن الأشعري ،
على سبيل المثال ، قد افترض الخلاف بين الآلهة ، وهو بصدد إثبات وحدانية الله
— نجد أن الجويني قد افترض الحالتين معاً ، أعنى في حالة وجود آلهة متعددين
في الرأي أم مختلفين فيه — نقول : انتهى إلى بيان ما يحتويه هذا الرأي من تناقض
شنيع لا يمكن حله إلا بالرجوع إلى مبدأ أول وعلة أولى للعالم ، هي التي يمكن أن
تفسر لنا وجود هذا العالم ونظامه المحكم المبدع .

يقول الجويني : لو كان هناك إلهان لاختلفا ، فقد يريد أحدهما تحريك جسم ،
ويريد الآخر سكونه . ولا يمكن أن ننسر ذلك ، أو على حد تعبيره « فتنصدى
لنا وجوه كثيرة كلها مستحيلة » ، لأنه لو نفذت إرادة كل منهما لكان الجسم
ساكناً متحركاً ، وهذا تناقض شنيع . وكذلك لا يمكن القول بأنه من المستحيل أن
لا تنفذ إرادتهما ، لأن هذا يدل على العجز . كما يستحيل نفوذ إرادة واحد منهما
دون الثاني ، لأن هذا الأخير سيكون عاجزاً . ومن هنا نتأدى إلى القول بوجود
إله واحد .

ولا يمكن إفتراض إنتفاء الاختلاف بينهما ، لأن الخلاف جائز ، وما هو
جائز لا بد أن يحدث يوماً ما وإلا لما صح كونه جائزاً .
نريد أن نقول ، في ضوء ما سبق ، : إن الجويني قد تابع المذهب الأشعري
بوعى تام ، مجدداً لأمثله ، حيث أحكم طريقة الجدل الهادف ، معتمداً على
استخدام العقل في فهم النصوص القرآنية . فأخذ يستنبط من هذه النصوص
— بعد تحليلها وفهمها — المقدمات ، مرتباً الواحدة تلو الأخرى .

ونظراً لأن أصول العقيدة الإسلامية واضحة وجلية ، من حيث التوجيهـ
والتنزيه ، وعلاقة العبد بالرب ، وما يترتب على ذلك ، فإن الجويني لم يضع
— أو إن شئت لم يجد مبرراً لأن يضع — أصولاً ، بل وضع طريقة للفهم ،
وإقامة الأدلة المستندة إلى العقل والمنطق .

والجويني ، كغيره من الأشاعرة ، لم يخالف المعتزلة في الأصول ، ولكنه خالفهم في فهمهم لهذه الأصول نفسها ، أقصد محتواها . وهذا واضح في تناسيا هذا الكتاب .

لقد مضى الجويني في بناء العقيدة على أسس منطقية سليمة . ففي صدد استدلاله على وجود الله ، بين أن بطلان الدليل لا يؤدي إلى بطلان المدلول ، مثلاً ذهب إلى ذلك من قبل الباقلاني .

ولقد اعتمد في بيانه وجود الله — إلى حد كبير — على الأدلة الحسية ، حيث استدل من الصنع على الصانع ، ومن صفات الصنع وأحواله على صفات الصانع . فوجود العالم يدل على القدرة على الخلق ، ولهذا فالله قادر . وهذا العالم على صورة محكمة متقنة ، وهذا يعني أن الله عالم ، وهذا العالم وجد في وقت دون غيره ، وهذا يبين أن الخالق مريد . . وكل هذه الصفات : من خلق وقدرة وإرادة ، تدل على أن موجد العالم حي .

والجويني باتباعه الأدلة الحسية سبيلاً لمعرفة الله ، إنما يتابع في ذلك القرآن الكريم ، الذي يحث على النظر في الوجود وتأمل أحواله والتفكير فيه . قل أنظروا ماذا في السموات والأرض ، والجويني في كل ذلك يضع قصة سيدنا إبراهيم ومناظرته قومه ، ومسايرته لهم في بعض أفكارهم الخاطئة ، واصلاً منها إلى الحق ، حيث طرح جانباً النجم والقمر والشمس ، لأنها كلها آفلة وهو لا يجب الآفلين ، موجها وجهه للذي فطر السموات والأرض .

وإذا كانت المعتزلة في بحثها لمشكلة الصفات الإلهية قد قررت أن الذات قديمة وأن الصفات حادثة وأنها عين الذات ، فإن الجويني ، من حيث أنه أشعري المذهب ، ذهب إلى غير ذلك ، حيث قال : إن الذات قديمة وأن الصفات أيضاً قديمة ، وأن الصفات ليست عين الذات ، وليست غير الذات كذلك . وهذا لا يمس قضية التوحيد في شيء . فالذات قديمة بصفاتها ولا يمكن تصور ذات

بدون صفات . وهذا لا يعني أن الصفات مقومة للذات . فالذات بنفسها قائمة ،
والصفات بالذات تقوم .

أما لإثبات تعدد الصفات عند الجويني ، فمن رأيه أن الله متعسف بالعلم
والقدرة والحياة وغيرها . ولا بد أن يكون كل مفهوم من هذه المفاهيم
مختلفا عن الآخر ، وإلا وجب أن يعلم الله بالإرادة ويريد بالقدرة وهكذا .
ولا يمكن أن يرجع هذا الاختلاف إلى الألفاظ نفسها ، لأن الاختلاف اللغوي
لا قيمة له البتة .

أما أن الصفات مخالفة للذات ، فواضح من حيث أن تعقلنا لإحداهما جائز
دون تعقلنا للآخرى . فقد نعقل الذات دون صفة كالعلم مثلا ، وقد نعقل صفة
كالقدرة دون الذات .

على أن الجويني ، ومن قبله الباقلاني ، قد ذهب إلى إعتبار الصفات أحوالا
(أو وجوها) للذات الإلهية ، وعن طريق هذه الصفات (الأحوال)
تدرك الذات .

ولما كان الأشعري قد ذهب إلى قبول الصفات التي تذكر الوجه والعين والجنب
لله وهكذا بلا كيف ، فإن الجويني قد أول هذه الآيات وصرفها عن ظاهر معناها .
وهذا واضح ، بشكل قاطع ، في الفصل الذي عقده الجويني في كتابه « التوحيد »
عن الكرامية ورده عليهم .

وإذا كان الأشعري قد ذهب — وهو بصدد الحديث عن فعل العبد وفعل
الرب — إلى القول بنظرية الكسب مجرداً القدرة الإنسانية من كل فعل لها ،
ذاهباً إلى أن الله هو الفاعل المطلق ، وأن فعل أى عبد خلقه الله إبداعاً وكسباً
للعبد ، فإن الجويني قد اقترب في هذه الناحية من المعتزلة إلى حد ما . حيث قرر
أن القدرة الحادثة لها تأثير حقيقي ، لكنها ليست مستقلة لإبتداء ، أعني وجودها .

فهي معلولة ومتأثرة بغيرها ، لكن سلسلة العلل والمعلولات تنتهي إلى مسبب الأسباب « الله » . وهذا يعني أن الجويني قد وفق — أو إن شئت حاول أن يوفق — بين قدرتي العبد والرب ، مبيناً أنه لا تعارض بين شمول القدرة الإلهية لكل مقدور ، وبين تأثير القدرة الحادثة .

ويعرض الشهرستاني هذه النقطة ، فيقول على لسان حال إمام الحرمين : « أما نفي هذه القدرة والاستطاعة (يقصد قدرة العبد) فما يباه العقل والحس . وأما لإثبات قدرة لا أثر لها بوجه ، فهو كنفي القدرة أصلاً . وأما لإثبات تأثير في حالة لا يفعل ، فهو كنفي « التأثير » خصوصاً والأحوال على أصلهم (يقصد المعتزلة) لا توصف بالوجود والعدم ... فلا بد إذا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق . فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم . والإنسان كما يحس من نفسه الإفتدار ، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال . فالفعل يستند وجوده إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر ... حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب ، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الإطلاق . فإن كل سبب — مهما استغنى من وجه — يحتاج من وجه ، والباري تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر ،^(١) .

ونحن لا نستطيع أن نناقش في هذه المقدمة آراء الجويني أو حتى نعرضها بإيجاز نظراً لاتساع هذه الآراء وتشعبها من جهة ، ولضيق المقام من جهة أخرى . وعلى أية حال فسوف تتضح هذه الآراء إلى حد كبير لمن يقرأ كتابه هذا (الشامل) ، إذ يعد — بحق — دائرة معارف كبرى ، طرق فيها الجويني شق فروع العلم والمعرفة .

وهذا الكتاب الذي بين أيدينا يضم ثلاثة كتب رئيسية وهامة وتمثل معاً الجزء

(١) الشهرستاني — المال والنحل ج ١ ص ٩٠ تخريج محمد بن فتح الله بدران —

الأول من كتاب الشامل في أصول الدين . وهذه الكتب الثلاثة على التوالي هي :
كتاب النظر وكتاب التوحيد ثم كتاب العلال .

وفي الكتاب الأول يبدأ الجويني سؤالاً ، كقدمة للنظر بوجه عام ، هو : هل
يصح لمجتمع فكريين في حالة واحدة أم لا ؟ ثم ينتهي إلى أن ذلك غير جائز . ثم
يبدأ في بيان النظر الصحيح والنظر الفاسد مبرزاً في هذا الصدد جلي النظر من دقيقه .
وبعد أن يعرض لذلك بأصالة لا مثيل لها يطرق باباً من أهم الأبواب في تاريخ
الفكر الفلسفي أعنى حدث العالم . ويبدأ هذا الفصل بوضعه تعريفات هامة للشيء
والعالم والحدوث والجوهر وغير ذلك مما لا يتسع المجال لذكره . وبطريقة شيقة
يدخل في مناقشة رائعة مع بعض المعتزلة القائلين بالأحوال ، مبيناً أن الأحوال
تقترب — إلى حد ما ، من الصفات لأنها وجوه ينظر منها إلى الذات ، ويتطرق
بعد ذلك إلى « العلم » مبيناً الضروري منه والمكتسب ، ذاكرة أن النظر يقتضي
العلم ، جاعلاً من ذلك كله مدخلاً لمعرفة الله مبيناً أن هذه المعرفة ليست واجبة
بالنظر ، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة . لأن العقل قد يضل ، وهو بصدد البحث عن
ذلك ثم يعرض مباشرة رأيه في أول واجب على المكلف . وفي أثناء ذلك يعرض
بدقة وأمانة علمية رأى المعتزلة كاملاً كما قرروه هم بأنفسهم . ثم بعد أن يفرغ
من ذلك يرد عليهم رداً منطقياً سليماً ومقبولاً ، وهو في كل ذلك يطرق
موضوعات فلسفية هامة مثل : هل المعدوم شيء أم لا ؟ وهل المعدوم معلوم ؟
وما هي أقسام الموجودات ؟ وما حقيقة الجوهر ؟ وهل هو أعراض مجتمعة أم لا ؟
منتهاً من ذلك إلى الجوهر الفرد مبيناً أنه لا شكل له وأنه لا يمكن أن يتداخل
مع غيره ... الخ وغير ذلك من آراء هامة . ويختتم الجويني هذا الكتاب الأول من
الشامل بالرد على شبه أهل الزيغ على حد تعبيره .

أما كتابه المسمى « كتاب التوحيد » فبدأه بالكلام عن الواحد وحقيقته مبيناً
أن « الواحد » أكثر من معنى ثم تساءل : هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟ وبعد

أن أوضح في كتابه السابق (النظر) بعض صفات الواحد ، تساءل هل تعدد صفات الباري سبحانه أم لا ؟ ثم بين فكره مباشرة ، وهو بصدد البحث في فكرة الواحد ، معنى التوحيد ، حيث أوضح التوحيد الحق ومميزه عما سواه ، ذاهبا من ذلك إلى الاستدلال على الوحدةية ، خاتما هذه الفصول بالرد على مطاعن الخصم .

وكان لابد للجويني ، وهو بصدد الكلام عن الله ، أن يتعرض للتجسيم ، وهنا تدخل مع الجويني ونقرأ معه فلسفة ناضجة وواعية ، وكأنه عاش وعاصر الفلاسفة المحدثين ، حيث ذكر ببراعة حد الجسم ومعناه وعدد الأجزاء المكونة له معتبرا ذلك كله مدخلا لرأيه في أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون جسما ولا يمكن أن يحل في الأجسام وهذا يعني أن الجويني قد عرض آراء الكرامية بهلاء ثم رد عليهم .

ولقد تطرق الجويني من الكلام عن الجسم ومعناه وفكرة التجسيم ، إلى الكلام عن الاكوان التي تلحق هذه الأجسام ، فتكلم عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والماسة والتداخل ، واضعا كل شيء بأسلوب فلسفي دقيق .

ولقد خصص الامام في هذا الفصل جزءا كبيرا للرد على النظام القائل بالكمون وبتألف الجسم من أجزاء لا تنتهي ، نافيا قوله بالطفرة ، وغير ذلك من آراء عرفت عن النظام وتناقضاتها الكتب ، والجويني في كل ذلك يشير أسئلة هامة ، مثل : هل الحركة عن مكان عين السكون في آخر أم لا ؟ وهل يجوز اجتماع جوهرين في حين واحد ؟ وهل يجوز اجتماع الضدين في حين ؟ ثم تعرض بعد ذلك لاضطرابات الجبائي وإبنيه في أحكام التأليف واضعا في هذا الصدد محاورة فلسفية شيقة بين الآب والابن .

ثم بدأ الجويني بعد ذلك مباشرة بابا في الاعتمادات وحقائقها ومعناها ، حيث سرد آراء المعتزلة وبين اختلافهم في ذلك . ثم خصص فصلا كاملا عن الخلاء والملاء .

ولقد عاد الجويني مرة أخرى إلى ما بدأه في أول هذا الكتاب (التوحيد) أقصد كلامه عن الله فنجد هنا قد تعرض لثني الجهة عنه سبحانه ذاكرا مناقضات المعتزلة في ذلك ، وركز في هذا الصدد على أصحاب ابن كرام القائلين بمواز قيام الحوادث بذات الله ، نافيا قولهم . لأنه خالق بالخالقية في الأزل، ورازق بالرازقية في الأزل .

وإذا كانت الكرامية قد استندت في دعواها على تفسير خاطئ . لبعض آيات القرآن الكريم ، فإن الجويني قد أوضح خطأهم هذا واضحا نصب أعيننا التفسير الصحيح لمثل هذه الآيات .

وبعد أن انتهى من الرد على الكرامية ، بدأ يعرض آراء النصارى في فهمهم للألوهية . فذكر آراء النسطورية واليعقوبية والملاكانية وغيرهم من فرق المسيحية . وقد قرر ، بصدق ، آراءهم في الأقاليم وتسميتهم الله جوهرًا ، ورأيهم في الاتحاد وتدرع اللاهوت بالناسوت . ثم تعرض للكلام عن صلب السيد المسيح . وهو في كل ذلك يتشبه بكتابهم نفسه (الانجيل) ، مبينا أنهم قد فهموا بعض كلماته خطأ : وعقب على ذلك كله بيساب يتضمن صفات الله كما يراها هو . وكما رأت الأشاعرة معه .

ثم يأتي الكتاب الثالث والآخر « كتاب العلل » وفيه تكلم عن العلة ومعناها وحقيقتها ، وحقيقة المعلول ، وأحكام العلل وشراطينها ، واختلاف الآراء في ذلك . وفي حديث الامام عن العلة أثار أسئلة هامة ، وجد الحلول لبعضها ، من هذه الأسئلة : هل يثبت الحكم بوجود العلة وينتفي بانتفائها أم لا ؟ وهل يصح إطراد العلة مع معلولها ؟ وهل توجب العلة معلولها بشرط أم لا توجب ؟ وهل توجب العلة أكثر من حكم ؟ وهل يصح معلول بين علمتين ؟

ثم ميز الجويني بعد ذلك الأشياء التي يجوز أن تعلل من الأشياء التي لا يمكن تعليلها واضحا فصولا مستقلة لكل مشكلة من هذه المشاكل .

ثم نجد الجويني يقرر أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلّة . ورأيه في ذلك أن حدوث الفعل لو كان معلولا ، لافتقر إلى علّة . وينتهي المؤلف بعد تفصيل هذا القول إلى أن الفعل الحاصل (فعلا) ليس بحاجة إلى علّة .

وفي الكلام عن العلّة والسبب وغيرهما ، يذهب الجويني إلى الكلام عن الشرط والمصحح وما يتعلق بهما ، مبينا أن الشرط — وإن كان لا يوجب ثبوت مشروطه — إلا أنه يمتنع المشروط بانتفائه على الوجه الذي انتصب شرطا .

ثم يتساءل الجويني في الفصل اللاحق مباشرة عن : هل العرض شرط في وجود الجوهر أم لا ؟ والصعوبة في هذا التساؤل ، كما يشير المؤلف ، هي أنه : كما يفتقر العرض إلى المحل ، من حيث لا يتصور عرض دون محل ، فكذلك لا يتصور جوهر دون عرض . وهذا يعني أن يكون العرض شرطا في وجود الجوهر ، من حيث أن كل واحد منهما مفتقر إلى الثاني .

ورأى الأشاعرة في هذه الصعوبة هو أنه : ما من عرض إلا وهو مفتقر إلى جوهر ، لكنه لا يفتقر إلى نوع معين من الجواهر ، أي أنه مفتقر إلى جنس الجواهر .

ويختتم الجويني هذا الكتاب بفصل تسأل فيه عن صحة جواز (أو عدم جواز) تعليل قبول الجوهر للأعراض موضحا اختلاف الأشاعرة في هذا الصدد .

التسأل : المخطوط

إن هذا الكتاب الذي تقدمه الآن للقارئ العربي والمستشرق على حد سواء هو الكتاب الأول من مخطوط « الشامل » لآمام الحرمين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني المتوفى ٤٧٨ هـ . وقد عثرنا على نسخة منه مصورة في دار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٩٠ علم الكلام ، وتقع في ثلاثة أجزاء . وقد قننا بمراجعتها على النسخة التي وجدناها المستشرق هلبوت كلوبفر ، ونشر الجزء الأول منها في طبعة غير دقيقة ، ولسكنها خطوة في نشر الكتاب . وقد نبه القارئ

العربي إلى وجود مثل هذا المخطوط القيم ، بل المخطوط الذي يعتبر إحدى الموسوعات الأشعرية . ومؤلف هذا المخطوط هو أحد شيوخ الأشاعرة الذين أخذوا على عاتقهم إثراء المذهب الأشعري والمحافظة على بقائه .

وقد قال هـلوت كلوبفر أثناء تحقيقه للكتاب :

« وما يبعث على الأسف أنني لم أجد حتى الآن من الشامل الذي يتألف من عدة أجزاء إلا الجزء الأول فقط ، وحتى هذا تنقصه البداية المكونة من حوالي ٥٠٠ صفحة تعتبر إجمالاً في حالة جيدة . وأصبح الخط — الذي تدل طريقة كتابه على أنه مضي عليه ما ينيف على الثمانمائة عام — غير ممكن القراءة في مواضع قليلة متفرقة فقط » .

والمخطوط الذي وجده كلوبفر ، والذي قال إنه اكتشفه بعد ما ظل مجهولاً مدة قرون طويلة ، يقع في مجلدين — كما سبق القول — ويحتوي على الجزء الأول من كتاب الشامل . وهو موجود بمكتبة كوبرولو باستنبول تحت رقم ٨٢٦ .

أما مخطوط دار الكتب . فيقع في ثلاثة أجزاء ، مكتوبة بخط قديم غير منقوط ، وقد قام بكتابه الأنصارى الخزرجي ، وهو ربيع بن محمود بن موسى ابن محمود بن محمد بن علي الأنصارى الخزرجي . وقد حاولنا أن نعثري على ترجمة له ، ولكننا لم نستطع .

وقد تم نسخ هذا الجزء سنة ٦١٠ هـ . واستنسخ في محل الفوتوغراف شهبال ، قبالة الباب العالي ، باب غالي قاوشو منده . شهبال فوطوغرافخانه منده استنساخ ايد المشهور .

وقد وجد رقم (١) على الورقة الأولى برغم النقص الذي سبقه ، وانتهى الجزء الأول من ١٧٧ ، والثاني ٣٥٣ ، والثالث ٥٢٧ ، ولكل صفحة من هذه الصفحات صورة زيكوغرافية ملحقه بالكتاب .

وجاء في نهاية الجزء الثالث :

(كل الجزء الأول من الشامل لثلاث خلون من شوال سنة عشر ومستمائة ، يتأوله الجزء الثاني ، وأوله الكلام في بقية الأحوال) .

وتوجد نسخة ثالثة في جامعة الدول العربية ، ولما كانت مصورة عن نسخة دار الكتب المصرية ، وجدنا عدم مراجعتها على النسختين الأخرين .

ويحتوى الجزء الأول من الشامل على ثلاثة كتب : الأول منها لم نجد له عنوانا ، ومن المرجح أن يكون عنوانه «كتاب النظر» ، والثاني «كتاب التوحيد» ، والثالث «كتاب العلل» .

وقد قننا بتحقيق هذا المخطوط ، وإخراجه للقارىء على أحسن وجه ممكن ، والتعليق عليه ، ووضع النص الصحيح بعد المراجعة على النسختين في صلب النص . ثم أشرنا إلى الاختلافات الموجودة بين النسختين في الهامش ، ورامزين إلى نسخة دار الكتب بالحرف «أ» ، ونسخة كوبرولو بالحرف «ب» .

ويؤسفنا أننا لم نستطع مراجعة الثالث الأخير من الجزء الثاني والجزء الثالث على نسخة كوبرولو ، وقد قننا بعدة محاولات لتصوير المخطوط من استنبول ، ولم نصل إلى نتيجة حتى الآن ، ونرجو الله أن تتمكن من ذلك في الطبعة القادمة .

ونحب أن نشير إلى أنه لما كانت لغة المخطوط قديمة وغير منقوطة ، وقد استعمل الناسخ حرف الألف بدلا من الياء ، والواو في مقابل الهمزة ، والياء المهملة بدلا من الياء المهموزة ، فقد قننا بتصحيح هذه الأحرف غير مشيرين إلى ذلك في الهامش ، مكتفين بالإشارة هنا . ومن أمثلة ذلك :

أبا : أبى

ثلاث : ثلاث

فأنا : فاني

لما ولاى : لهؤلاء

جزو : جزء

بدو : بدء

البداية : البدائه

بقى : بقاء

قصارا : قصارى

القراءة : القراءة أو القراء

الدعوى : الدعوى

نرا : نرى

شيا : شيئا

يتوقا : يتوقى

يتناها : يتناهى

الرحا : الرحى

وأحيانا نجد د كل ما ، و و إن ما ، مكتوبة بلا انفصال بين الأحرف ،
هكذا : كبا ، إنما ، وقد صححناها غير مشيرين إلى ذلك لعدم إضرارها بالمعنى.

ومن الأسماء التى يجب ملاحظتها أن المؤلف كثيرا ما يذكر تقسيما للكلام إلى
أكثر من وجه ، ثم يكتب الوجه الأول غير ذاكر للوجه الثانى والوجه التالى .
وهو فى الحقيقة يود أن يقول إن للكلام أوجها عدة : أهمها : كذا وكذا وكذا .
وهذا لا يتطلب ذكر الأوجه الباقية . فإذا ما وجد القارئ تقسيما ذكر
فيه : أوها ، أو أحدها ، أو منها . دون أن يجد لذلك بقية ، فهذا يعنى أنه قصد
بذلك أهمها :

قام ناسخ المخطوط أيضا بكتابة « لا يخلوا » سواء كانت مصروفة مع ضمير
الغائب المفرد أو الجمع بزيادة ألف فى النهاية ، وهذا غير معروف هذه الأيام ،
ولما كان قد اصطلح عليه فى الخط العثمانى عند كتابة القرآن الكريم . ورأينا من

الأفضل تصحيحها وكتابتها بدون ألف النهاية .

وبالنسبة للمعقوفين [] الموجودتين داخل النص ، فهى إضافات من عندنا ، وجدنا أنها ضرورية لاستقامة النص ، كما أن الأقواس الصغيرة « » لم تكن موجودة فى المخطوط ، وإنما وضمناها لتحديد مكان الآيات القرآنية .

وهناك بعض الأخطاء الطفيفة فى الآيات ، خطأ فى حرف أو اثنين ، لم نجد ضرورة للإشارة إليه ، ولكن صححناه . أما الأخطاء الجسيمة فقد أشرنا إليها فى الهامش ، وكتبنا الآية الصحيحة فى صلب النص .

هذا هو المرشد الذى سيقود القارئ إلى التعديلات التى فنها لى محمد النص مستقيماً .

أشرنا فى بداية المقدمة ، أن المخطوط احتوى على ثلاثة كتب هى : كتاب النظر ، كتاب التوحيد وكتاب العلل ، ولما لم نعر على باقى «الشامل» ، لافى القاهرة ولا فى تركيا ولا فى أى بلد آخر ، فقد فاتنا أن نعرف بقية الكتب التى احتوى عليها «الشامل» ، وأن نعرف عدد الأجزاء الباقية منه أو بمعنى أصح المفقودة . وأثناء الاطلاع على كتاب الدكتور فوقية حسين « إمام الحرمين » ، وهو من سلسلة أعلام العرب ، علمنا أن هناك مختصراً «لشامل» وآخر لاختصار المختصر . الأول موجود بمعهد المخطوطات العربية المصورة واسمه «الكامل فى اختصار الشامل» ، ونرجو الله أن يتمكن من تحقيقه قريباً ليكون أحد أعمدة السلسلة ، والثانى «مختصر السكامل» ، بجامعة الأزهر .

وبالاطلاع على «الكامل فى اختصار الشامل» الذى يقع فى ٧٧٢ ورقة ، عرفنا أن «الشامل» كان موجوداً كاملاً حتى القرن الثامن الهجرى ، وأنه يحتوى على الكتب الآتية :

« كتابات النظر ، كتاب التوحيد ، كتاب العلل ، كتاب الصفات ، كتاب الإرادة ، كتاب القدر ، كتاب النبوات ، كتاب أبطسال القول بالتولد ، كتاب الرد على الطوائعيين ، كتاب التعديل والتجوير » .

ونصل من هذا إلى أن المفقود من مخطوط «الشامل» حوالي ثلاثة أجزاء .
وقد جاء في الكامل في اختصار الشامل ، لابن الأمير ورقة ٢ - ١ ، ب :

(... وكنت قد وقفت على الكتاب المسمى بالشامل في أصول الدين من مصنفات الإمام العالم ، جامع أشتات الفضائل ، والمبرز على الأواخر والأوائل أبي عبد الله محمد بن عبد الملك الجويني ، المشهور بإمام الحرمين ، عفا الله عنه ، فوجدته كثير الفوائد ، مفرداً في فنه ، قد جمع معظم القواعد ، وحرر فيه المباحث ودقق النظر ، وذكر الحق المحض ... فاختصرت الكتاب في هذه العجالة ، وذكرت فيه أدلته وقواعده وشواهد ... وسميته «الكامل اختصار الشامل» ، وجعلته تذكرة لنفسي ، وذخيرة ليوم رمسى ...) .

هذا ما افتتح به ابن الأمير الكتاب بعد البسملة . أما ما جاء في ص ٢٧٢ وهي آخر صفحات المخطوط :

(... وقال الخالدي منهم : يسمى بذلك في الدنيا دون الآخرة ، وهذا بناء منه على مذهبه أن عصاة المؤمنين يعذبون في الدنيا بالهجوم والغموم والآلام ولا عقاب عليهم في الآخرة ، والكفار يثابون في الدنيا بما يفعلونه من الخير دون الآخرة . وزعم أن التسمية بالفسق من العقاب ، ومذهب أهل الحق أن القاضي المؤمن فاسق فاجر ، ولا تبعد تسميته بذلك في الآخرة إن قدر عليه العقاب والفسق ، لا بثا في الإيمان ، وإيماننا فيه الكفر . والله تعالى أعلم .

هذا آخر ما وجد من كلام الإمام العالم أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، إمام الحرمين في كتابه المعروف بالشامل ، وقد اختصرته بقدر ما فهمته) .

هذا آخر كلام ابن الأمير ، وقد أشاد في مقدمة كتابه بما «لشامل» من فائدة جمة وفضل كبير عليه ، ولن نشير نحن الآن إلى فائدته وأهميته ، تاركين ذلك لرأي القارئ بعد الاطلاع عليه .

ونرجو الله أن يوفقنا في إحياء هذا التراث العظيم ، الذي بدأنا به سلسلة مكتبة التوحيد .

والله ولي التوفيق ؟

د. علي الشمار

فصل عون - سهر مختار

ولا بد منها واما المنع في المعاني دور العبارات فان قيل فلم ينزه
عنه العلم في صحة النظر ولامعنى شرطه اذ العلم يضاد النظر فليس
شبه النظر بل هو غير شرطه فاضاده فانه شرط في وجوده لا شرط عدمه
بالعلم اسفا محض فالاسف الاول شرطها والاضافة لعمدة العلم للنظر
كتبادله الجهل له فلامعنى لصغر العلم بالذكر في الجواب عن ذلك
او لعدمه والاضافة لانه يكون شرطها فاسف السواد شرطه سواء كان
واما المنع ان يكون الذي عليه موجب واما الشرط فلا يمنع ذلك فيه
اذ ليس هو شرط الشرط فشرطه طامعا حصصه العلم بالذكر والمنتهى
بالعلم على ادي اذ العرض من الحوض والجمام السوء لسان ما بها
يشك ان العلم بعد ان يجوز ثبوته مع النظر اذا ذهب الجوز عن العقار
تسده على الله عنه موطن الاشتغال فربما يبينه على ما عده ولواجب
ان يرى في النظر الصحيح هو الفكر المكنى بطل وجه الدليل على
بعضه توصل اليه كمن سيرا افضل فان قال فانك غفرت ما فمررت
العلم بانطوى فيه تضاد النظر وعن يرى انما ليس شرطه وجوده الزائد
والعلم بالاول لم يرد في شرطه خورم النظر فلو هو شرطه
والدليل على المنع حصوله بالنظر فيه لانه ويدرأه لاجل القول
فربما السوء من السؤال وهو يعلم ان انه انما هو العلم الاول
فان لم يرد في العلم بوجه الاول فانه لا يقدم على النظر
انما الذي هو العلم من العلم هذا المتأخر لا يستقيم على موجب
منه انما يكون في العلم الاول سواء كان ما ليس له فليس

والله اعلم بالصواب في الدين الذي هو دين الله عز وجل
ان كل من كفر من اهل البيت بعد النبي صلى الله عليه وآله
والعائلة لا يجوز ان يسموا ائمة ولا يلقوا بغير ما يلقون
١٧٨ الخليفة لا يجوز ان يسموا ائمة ولا يلقوا بغير ما يلقون
الجماعة لا يجوز ان يسموا ائمة ولا يلقوا بغير ما يلقون
المسلم الى ان يلقوا بالحق ولا يلقوا بغير ما يلقون
اصحابه لا يجوز ان يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
اخلفا الحق في الدين ولا يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
الجماعة لا يجوز ان يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
لا يجوز ان يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
المؤمنين لا يجوز ان يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
الجماعة لا يجوز ان يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
فما اهل البيت الا ائمة ولا يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
الجماعة لا يجوز ان يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
مع القاطنين في هذه الارض من العرب وغيرهم ولا يلقوا بغير ما يلقون
الجماعة لا يجوز ان يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
ان يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
معهم يخرج من اهل البيت ولا يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
من العرب وغيرهم ولا يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
في اهل البيت ولا يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون
ولا يلقوا بغير ما يلقون ولا يلقوا بغير ما يلقون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(ولا بد منهما ، وإنما المبتغى المعانى دون العبارات) (١). فإن قيل : فلم شرط عدم العلم في صحة النظر ؟ ولا معنى لشرطه ، إذ العلم يضاد النظر ، فبني ثبوت النظر ينبغي (٢) عن انتفاء اضداده . فكأنه شرط في ثبوت النظر عدم ضده ، والعدم لانتفاء محض ، والانتفاء لا يكون شرطاً . وأيضاً فمضادة العلم النظر كضادة الجهل له . فلا معنى لتخصيص العلم بالذكر .

فالجواب عن ذلك : أن عدم والانتفاء يجوز أن يكونا (٣) شرطاً . فانتفاء السواد شرط ثبوت البياض ، وإنما الممتنع أن يكون النفي علة موجبة . وأما الشرط فلا يمتنع (٤) ذلك فيه ، إذ ليس يوجب الشرط مشروطه . وأما تخصيصه (٥) العلم بالذكر فللتنبيه بالأعلى على الأدنى ، إذ الغرض من الخوض في الكلام التعرض لبيان ما يكاد يشكل ، والعلم بعمد أن يجوز ثبوته مع النظر إذا ذهل المجوز عن الحقائق . فقصد رضى الله عنه موطن الإشكال (٦) ، ثم به بيانه على ما عده .

ولو اجترأ المجترئ فقال : النظر الصحيح هو الفكر المنوط بطلب وجه الدليل على وجه يوصل إليه ، كان سيديداً .

فصل

[هل يمتنع اجتماع فكرين في حالة واحدة]

فإن قال قائل : زعمتم فيما قدمتم أن العلم بالمنظور فيه يضاد النظر ، ونحن نرى

(١) ب : — ما بين القوسين (٢) ب : ينبغي (٣) ب : يكون
(٤) ب : تمنع (٥) ب : تخصيص (٦) ب : أشكاله

العقل يستدل فيؤديه الدليل إلى العلم بالمطلوب ، ثم يخرب في ضرب آخر من النظر . فقد تحقق ثبوت نظره في الدليل الثاني مع حصول علمه^(١) بالمنظور فيه أولاً . وقد اختلف المحققون في وجه التقصى عن السؤال . فذهب بعضهم إلى أنه إنما يصح النظر في الدليل الثاني لذهوله عن العلم بموجب الدليل الأول ، فإنه لا يقدم على النظر الثاني إلا في حال ذهوله عن العلم . وهذا الجواب يستقيم على موجب من يمنع إجماع فكرين في الحالة الواحدة سواء كانا متماثلين أو مختلفين . ومسيأتي/ ٢ تفصيل ذلك في أحكام التضاد^(٢) . وأما من جاوز من المحققين إجماع فكرين مختلفين فلا يستبعد ثبوت العلم الأول مع الإقدام على النظر الثاني . فوجه الانفصال على هذه الطريقة وهي^(٣) المرضية من وجهين :

أحدهما: أن نقول : إنما يطلب بنظره الثاني أن يعلم كون المنظور فيه دليلاً . فإذا كان هذا مطلبه ومقصده بنظره وهو غير عالم به ، فقد أطرده ما مهدناه من أن العلم بالشئ لا يجامع النظر فيه . وإنما الغرض بالرتبة الثانية طلب كون المنظور فيه دليلاً .

فإن قال قائل : هذا غير سديد ، فإن العارف بالشئ قد يسبر دلالة أخرى وليس يخطر له طلب كونها دلالة ، فلو كان المقصود بالنظر الثاني إثبات المنظور فيه دليلاً لاختص ذلك بمن^(٤) يقصده ، ولما تحقق فيمن لم يخطر له ببال . فإن استقام جوابكم فيمن قصد ما قلتم ، فما جوابكم في الذى لم يقصد بنظره الثانى إثبات دليل ؟

وهذا الذى ذكره السائل تدليس ، إذ العالم بالشئ إذا أقدم على النظر الثانى فلا بد أن يكون طالباً بنظره ، إذ كل نظر طلب ، وكل ناظر طالب ، ويستحيل أن يكون طالباً بنظره الثانى العلم بما هو عالم به . فإننا نعلم ضرورة بطلان ذلك .

(١) ب : عليه (٢) ب : الضاد (٣) ب : — و (٤) ب : لمن

فإذا بطل أن يكون طالباً للعلم الأول ، فلا بد من تقدير وجه طلب في نظره الثاني ، فلا وجه فيه إلا ما قلناه .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : الأدلة مختلفة الوجوه وإن كانت (١) بأجمعها تنقضي إلى العلم . فغرض الناظر بنظره الثاني أن يدرك وجهاً آخر من الدليل لم يدركه (٢) أولاً ، وهذا واضح لا خفاء به . فاستبان بما قلناه أنه ناظر فيما هو غير عالم به .

فصل

[في النظر الفاسد]

لعل أن النظر (٣) إذا انخرم شرط من شرائطه فلا يتضمن (٤) علماً ولا يفضى إليه . ثم قال المحققون : ولا يفضى النظر الفاسد إلى ضد من أضداد العلم كما / ٣ لا يفضى إلى العلم . وذهب بعض من لم يحصل له حقائق النظر من الفقهاء إلى أن النظر في الشبهات مع الذهول عن وجه الدليل يتضمن العلم ، وهذا باطل . والدليل على بطلانه أوجه :

أحدها : أن الشبهة ليس لها وجه على الاختصاص يتضمن الارتباط بالجهل ، وليس كذلك الدليل . والذي يحقق ذلك أن المتمسك بالشبهة يقرر له المحقق أن الذي ظنه (٥) وجهاً مؤدياً إلى اعتقاده فهو فيه غلط . وسبيل محاجته أن نوضح (٦) له أنه ظن وجهاً ، وليس الأمر على ما ظن . (وهذا يستبين لكل ناظر محقق) (٧) . فاتضح أن الشبهة لا وجه لها يقتضي من أجله جهلاً . والذي يحقق ذلك أيضاً ، أنه لو كان للشبهة وجه يقتضي الجهل لارتبط (٨) به حتى لا يتمسك بثبوته دون الجهل . ونحن نعلم أن الناظر في الشبهة يجهل تارة ويشك أخرى ، وتحصل

ل (١) ب : كائن (٢) ب : يدرك (٣) ب : الناظر (٤) أ : ينقضي
(٥) ب : ظن (٦) ب : يوضح (٧) ب : - ما بين القوسين (٨) ب : لا ارتباط

له غلبة الظنون في بعض الأحوال ، وهذه معان مختلفة .

ولما كان الدليل (١) وجهاً (٢) يقتضى العلم لم يتصور العثور عليه إلا مع العلم بالمدلول . والذي يحقق ما قلناه أيضاً أن نقول : الشبهة لا تنحاز من حالين : إما أن يكون لها وجه ثابت في معلوم الله تعالى يقتضى الجهل ، وإما أن لا يكون لها وجه ثابت متحقق في علم الله ، ولكن الناظر يظنه ظناً .

فلو كان لها وجه في معلوم الله كان العالمون أولى بالعثور عليه . ونحن نعلم أن العالمين المعصومين عن الزلل كالأنبياء ، إذا أحاطوا بوجه الشبهة لم يقتض لهم جهلاً . فاستبان أنه لا وجه للشبهة في معلوم الله يقتضى الجهل . ولكن الناظر ظن فيه وجهاً ، فرجع الأمر إلى ظنه دون الشبهة في نفسها .

وإذا (٣) أحطت بما قلناه علماً ، فاعلم أن ما يتضمن وجوب العمل ولا (٤) يقتضى العلم كإخبار الآحاد ، والمقاييس ، والعبر المستنبطة / في منازل الاجتهاد في الأحداث (٥) الشرعية ، فقد تعقبها غلبات الظنون وهى غير مقتضية لثبوت الظن عند كافة المحققين ، كما أنها غير مقتضية علماً .

وذهب جمهور العلماء إلى أنها تقتضى غلبات الظنون ، كما يقتضى الدليل العقلى العلم بالمدلول ، وهذا ساقط من القول . فإن القياس المستنبط لا يخاف : إما أن يكون صحيحاً في معلوم الله ، وإما أن يكون فاسداً . فإن كان صحيحاً فليقتضى علماً ، وإن كان فاسداً كان لغواً لا إقتضاء له . ولا معنى لإقتضاء القياس غلبة (٦) ظن ، ولكن إنما ترجع غلبة (٧) الظن إلى الناظر فيظن القياس صحيحاً . فأما أن يقتضى له القياس ظناً ، فلا . ولكن تحصل غلبات الظنون على مجارى العادات .

-
- | | | |
|----------------|-----------------|--------------|
| (١) ب : الدليل | (٢) ب : وجه | (٣) ب : فإذا |
| (٤) ب : فلا | (٥) ب : الأحكام | (٦) ب : غلبت |
| | | (٧) ب : غلبت |

فإن قال قائل : أليس من أصل شيخكم أبي الحسن (*) تصويب المجتهدين ، والقطع بأن كل مجتهد مصيب . فأني يستقيم القطع بتصويب القاييس مع الذهاب إلى أنه على غلبة الظن ؟ وهذا تناقض في ظاهر الأمر . والجواب عن ذلك يستقصى في الأصول . وسبيل لإنجاز القول فيه أن نقول : يغلب على ظن الناظر أولاً أمر في المجتهد فيه ، ثم يثبت بدلالة قاطعة أنه يجب عليه العمل بما غلب عليه ظنه . فالقطع إنما أثارته دلالة أصولية قطعية عند حدوث غلبة الظن بعقب الاجتهاد ، وقد بسطنا القول في ذلك في كتاب « التلخيص في الأصول » .

فصل

[بين جلي النظر ودقيقه]

فإن قال قائل : تفصلون بين جلي النظر ودقيقه ، فافصلوا بينهما وأوضحوا حقيقتيهما . قلنا (١) ذهب بعض المنتمين إلى الأصوليين إلى أن النظر ينقسم إلى الجلي والخبّي ، واستروح فيما صار إليه وارتضاه إلى أنا وجدنا رتب النظر متفاوتة : فمنها ما يلوح ويتضح من غير بحث حتى يتسرع إلى دركه الشاذي (٢) والمنتهى .

ومنها / ما يدق ويتخصص بدركه كل بازل من النظار (٣) . فامتبان بذلك • تفاوت رتب النظر .

والذي يوضح ذلك : أن الناظر كما يفصل بين المختلفات من الأعراض ويميز

(١) أ : قلنا (٢) أنظر لسان العرب ١٤ : ٤٢٥ (٣) ب : الناظر

(*) أبي الحسين :

هو أبو الحسن الأشعري . وهو شيخهم . متوفى حوالى ٣٣٠ هـ . واسمه اسماعيل ابن عبد الله بن موسى ... بن قيس الأشعري اليماني البصري (أبو الحسن) متكلم • تنسب إليه الأشعرية • من تصانيفه مقالات الإسلاميين • الرد على المجسمة . أنظر طبقات الشافعية ٢٤ : ٢ سيرة النبلاء ١٠ : ٢٠ .

بين أحواله فيها ، فكذلك يميز بين غموض دليل ووضوح آخر ، ويعلم أن الكلام في إفتقار الحادث إلى محدث لا يجارى (١) الكلام في إثبات الجزء والطفرة ودقائق الأكوان . والذي ارتضاه المحققون أن العلوم المرتبطة بضروب النظر لا تختلف وتتفاوت ، إذ لا يتصور علم أبين من علم ، إذ العلم [علم] بتبيين المعالوم ومعرفة واستيفائه (٢) ، ولا يضام العلم استرابة أصلاً ، وكيف يتضاهان وهما متضادان ؟ فوضح بذلك استحالة وصف العلم بالخفاء ، إذ حقيقة كل علم التبيين وهو يناقض الخفاء . فإن قال قائل : فيلزم على طرد (٣) ما قلتموه أن تكون العلوم النظرية بمثابة العلوم الضرورية والمميز بينهما معلوم قطعاً . وربما يلزم من لا يحصل سؤالاً فيقول : لو استوى العيان ، لزم القطع بأن معرفة الواحد مناس (٤) ربه بمثابة معرفة الأنبياء والملائكة ، وهذا ما لا سبيل إلى إطلاقه إذ الأمة مطبقة على خلافه .

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا سؤال من ذهل عن الحقائق واجترأ بظواهر التلويحات . وجملة القول في ذلك أنه لا يتصور ثبوت علمين أحدهما أبين من الآخر ، كما لا يتصور التفاضل في البيان عند تصور الخفاء في أحد المتفاضلين ، وقد أوضحنا أن الخفاء يناقض العلم ، إذ حقيقة العلم التبيين ، والخفاء والتبيين وصفان متضادان .

وأما ما استروح إليه السائل فلا معتصم فيه ، إذ العلم الضرورى يشابه العلم النظرى في حكم التبيين . والذي يوضح الحق في ذلك اتفاق أرباب الالباب على أن العلم بالشئ الواقع نظراً يماثل العلم به / بديهية (٥) وضرورة كما تماثل الحركة الضرورية الحركة الكسبية ، والحركتان متماثلتان . ومن حكم المتماثلين وجوب استوائهما في صفات النفس . فلو كان العلم الضرورى مخالفاً للكسبي في وجهه من البيان لما كان مثلاً له .

(٢) ب : رد .

(١) ب : لا يجارى ؛ (٢) ب : استيفائه

(٤) ب : — منا (٥) ب : بديهة

ولو تعسف متعسف وأنكر التماثل بين العالين كان ذلك خروجاً منه عن قضية العقول . وأول ما يلزمه على ذلك أن نقول : إذا أقدرنا الرب على علم لم يوصف بالاعتدال على مثله بديهيّاً من غير أن يخلق لنا القدرة عليه ، وهذا يفضي إلى هدم قواعد العقائد .

ثم نقول : إنما يفصل العاقل بين أحواله في العلوم الضرورية والنظرية لإطراد العادة واستمرارها بخلق العلوم الضرورية تعاقباً وتواليّاً ، إذ علم المرء بنفسه وإستحالة إجتماع المتضادات والمحسوسات ونحوها من الضروريات ، يطرد عادة ولا يعتور على المحال أضدادها ، فيلقى المرء نفسه عند زوال (١) الآفات والغلات عالمّاً بها . وأما العلوم النظرية فليست كذلك ، فإنها لا تطرد عادة ، وقد تزول وتعاقبها الشكوك والريب ، ثم يحاول العاقل ردها بتذكّر النظر . فهذا وجهه في الفصل .

وأيضاً فإن العلوم المكتسبة مقدورها المكتسبين بخلاف البديهية ، فتؤول تفرقة العاقل بين العالين إلى ثبوت إستطاعته وإقتداره في حال وإنتفائها في أخرى ، وذلك نحو فرقه بين رعشته ورعدته وبين حركته المختارة له ، فلا يرجع الفرق إلى نفس الحركة ، ولسكنه يؤول إلى ثبوت القدرة مقارنة لأحدهما ، وثبوت العجز مقارنة للآخرى .

وأما الذي (٢) ألزمه من كون معرفة الواحد منا معرفة الأنبياء وهذا (٣) مالا يعد (٤) فيه على الجملة ، وإن إفتراقاً على التفصيل . وسيل الإفتراق من وجهين :

أحدهما : أن تكون / علوم الأنبياء ضرورية . وقد صار إلى ذلك بعض ٧

(٣) ب : فهذا

(٢) ب : الدين

(١) ب : زوال

(٤) ب : بعد .

المحققين . ثم قد سبق القول في الفصل بين الضروري والنظري .

والوجه الآخر أن الأنبياء عليهم السلام تتوالى لهم العلوم حتى تكاد تستوعب معظم الساعات مع عدم اعتوار الفسرات ، فيفضلون من (١) دونهم بدوام المعرفة لا بصفة في المعرفة .

وذكر بعض المحققين فرقا (٢) : يجوز أن يستأثر الصديقون بطرق من الأدلة . ومن أحاط بوجوه من الدلالة فيبعد أن يغفل عن جميعها ، فإن قدرت غفلته عن بعضها قام بذكر (٣) بعضها مقام المغفول عنه . ومن اتخذ دليلا وكثرت غفلاته وغلبته سهواته (٤) ، فبالحرى أن يذهل عن الوجه الواحد .

فإن قال قائل : قد بينتم أن العلوم لا تتفاضل في حقائقها ، فما قولكم في النظر؟ هل يجوز أن يتفاضل وينقسم (٥) إلى الجلي والحقى؟ قلنا : هذا ما لا محصول له إذ النظر لا تباين فيه ، إنما هو طلب وبحث ، فكيف يتفاضل في البيان ما يضاده البيان . وقد قدمنا أن النظر يضاده العلم في حال وجوده ، فلا يتصور أن يكون عالماً بالشئ طالبا للعلم به . فإذا استبان أن النظر لا تباين فيه وإنما هو طلب بيان ، فكيف يتصور نظراً بين من نظر؟ وتفاضل شيئين يضادهما البيان في البيان كتفاضل شيئين يضادهما الخفاء في الخفاء على ما قدمناه في (٦) العليين فافهموه أرشدكم الله .

فإن قال قائل : فنحن نرى ناظراً يتسرع إلى درك مقصده ، ونرى آخر لا يبال غرضه إلا بأقصى جهده . قلنا : إنما ذلك لأمر ، وهو أن السبر قد يعسر في الأحيان ، وقد تصل (٧) قريحة القسطن ، وتبدر طبيعة البليد إلى نيل الصواب وذلك غير نكر في مستقر العادات (٨) .

- | | |
|------------------------|------------------------|
| (١) الأفضل أن تكون ممن | (٢) ب : وقال |
| (٣) ب : تذكر | (٤) ب : وغلبيته سهواته |
| (٥) ب : فينقسم | (٦) ب : — في |
| (٧) ب : تسهل | (٨) ب : العادة |

فإن قيل : فقد شحن (١) المحققون مصنفاتهم بالنظر الجليّ والدقيق ، فما أرادوا بذلك؟ قلنا: مرادهم بذلك أن النظر اذا كان يستند الى / الضروري برتبة ٨ فهو الجليّ، واذا كان يستند الى الضروري برتبتين فهو أخفى مما سبق في اطلاقهم ، وليس المعنى بذلك كون نظر أخفى من نظر. ولكن المراد به أن الذي يشتغل بنظر واحد أقل فكريا من الذي يتعلق بنظرين ويشغل بفكرتين (٢).

فهذا وجه تفاضل النظر ، والا فلا يتصور في النظر واحد أجلى من نظر . وضرب المحققون لذلك مثالا وقالوا : سبيل الناظر سبيل الماشي العادم (٣) أمر مقصده . فإن قصرت المعرفة قلّ الكد ، وقصر الجهد ، وإن طالت إزداد الجهد ولا يفضل مشى مشيا مع إستواء الصفة والمسافة .

فصل

[في حدث العالم والعلم به]

فإن قال قائل : إذا نصبت دليلًا في حدث العالم ، فالمدلّول حدث العالم أو العلم بحدث العالم . قلنا : هذا مما اختلف أرباب الأصول فيه . فذهب بعضهم إلى أن مدلول الدليل العلم بحدث العالم . وذهب آخرون إلى أن العلم حدث العالم نفسه . ثم من أحاط بتعلق الدليل بالمدلول افترض له ذلك العلم بالمدلول . ومن زعم أن المدلول هو العلم لم يتصور عنده انقسام المدلولات إلى الوجود والعدم ، والحدوث والقدم ، وإنما المدلول العلم على كل حال ، ثم العلوم تختلف بتغاير معلوماتها . ولا خلاف [في] أن الأدلة تنقسم إلى الوجود والعدم ، والحدوث والقدم .

وامتدل من ذهب إلى أن المدلول هو العلم بأن قال : الدليل يتضمن مدلوله ويقتضيه عند أقوام ويوجبه عند آخرين ، ويولده عند المعتزلة . وهذه الجهات كلها مستحيلة إذا قدر المدلول غير العلم ، فإننا لو قلنا: إن العالم يدل على الصانع سبحانه وتعالى ،

لزمنا أن نقول : أنه يتضمنه ويقتضيه أو (١) يوجبه ، وذلك مستحيل وفاقاً ،
لإذ الباري سبحانه غير مقتضى ولا موجب ، فدل (٢) على أن الدليل يقتضى العلم
بالصانع ، وهذا لا بعد فيه .

٩ واستدل هذا (٣) القائل أيضاً بأن قال : وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء .
منها : تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور الى غير ذلك مما يأتي شرحه ،
وليس تعلق الحدث بالفاعل من الوجوه المضبوطة في التعلق .

ومما استدلوا به أيضاً أن قالوا : العلم بالمدلول يناهض صحة النظر . قالوا : وإنما
ذلك لأن ما يطلبه فهو محقق معه وإنما يطلبه المدلول ، فدل أن المدلول هو العلم
الذي قام به . والذي ارتضاه القاضى رضى الله * عنه : أن مدلول دليل حدث
العالم ، والمحيط، بتعلق وجه الدليل بالمدلول يعلم المدلول والدليل على ذلك أن الأدلة
العقلية تدل لأنفسها ، ودلائلها من صفات ذواتها ، وصفات الأنفس لا تزول مع
بقاء الأنفس اتفاقاً من العقلاء . فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث
عاقلاً ينظر ويستدل فلا تخلو الحوادث اما أن تكون أدلة مع انتفاء المستدلين
أو لا تكون أدلة . فإن لم تكن أدلة وجب أن لا تدل أيضاً عند وجود العقلاء ،

(١) ب : و (٢) ب : واستدل فدل (٣) (أ) : مكررة

(٥) محمد الباقلاني (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ : ٩٥٠ م ١٠١٣) .

محمد بن الطيب بن محمد جعفر بن القاسم البصرى ؛ ثم البغدادي المعروف بالباقلاني
(أبو بكر) متكلم على مذهب الأشعرى . ولد بالبصرة وسكن بغداد وسع بها الحديث
ورد على المعتزلة والشيعة والخوارج والجمعية وغيرهم . وتوفي ببغداد لسبع بقين من ذى العقدة
من تصانيفه : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، مناقب الأئمة وقصص المطاعين على
سلف الأمة ؛ إعجاز القرآن ، أسرار الباطنية ، هداية المسترشدين في الكلام . معجم
المؤلفين ج ١٠ طبعة دمشق سنة ١٩٦٠ م وراجع القهبي : سير النبلاء ١١ : ٤٣ والخطيب
البغدادي ٥ : ٣٧٩ - ٣٨٣ وابن خلكان : وفیات الأعيان ١ : ٦٠٩ .

اذ من المستحيل انتفاء صفة نفس في حال وثبوتها في أخرى ، ولو ساغ ذلك لساغ خروج الجوهر عن تحيزه في بعض الأحوال مع بقاء ذاته .

وان زعم الخصم أنها أدلة ، قيل له : فلا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول . فلو كان المدلول علماً لاستحال ثبوته مع انتفاء المستدلين ، فدل على أن المدلول ليس هو علم الناظر . والذي يوضح ذلك أن الأدلة لا ترجع الى علوم النظائر (١) اجماعاً ، وهي تنقسم الى الوجود والعدم على ما سيأتى ترتيب الأدلة ان شاء الله .

فلو جاز المصير الى أن المدلول هو العلم جاز المصير الى أن الأدلة هي العلوم . فليس أحد القائلين بمقالة أولى من الثانى .

وأما الذى تمسك به ناصر المذهب الأول من أن الدليل يتضمن المدلول فهو ذلة منه ، فإن الدليل عند المحققين يتعلق بالمدلول ولا يتضمنه/ والإحاطة بوجه ١٠ .
تعلق الدليل بمدلوله تتضمن (٢) العلم وقد لا تتضمن (٣) العلم والتعلق الى الدليل . ولم يسلم الخصم ما رآه من أن الدليل يتضمن المدلول . وأما ما استدل به من أن وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء وليس من جملتها تعلق الحدث بالفاعل ، فيقال له : هذا اقتصاص على استبعاد من غير دليل . فبم تنكز على من يزعم أن من وجوه التعلق تعلق الفعل بالفاعل ، ولئن ساغ تعلق الفعل بالعلم بالفاعل ، ساغ تعلقه بالفاعل .

وأما ما تشبثوا به من أن العلم بالمدلول ينافى صحة النظر على ما قدره ولا مستروح (٣) فيه . فإننا نقول : من شرط صحة النظر عدم العلم بالمنظور فيه ، وليس كل ما كان شرطاً فى صحة النظر وجب المصير الى أنه المدلول ، فاستبان

(١) ب : الناظر .

(١) ب : يتضمن (٢) ، (٣) ب : عليها يباح فى (أ) ، وهى فى (ب)
وهذا لا يتضمن رجوع (٣) أ : مستروح .

اكتفاء الخصم بدعواه (١) . وهذا الاختلاف يهون مدركه (٢) ومآله (٣) يرجع الى التناقش في عبارات .

فصل

[في الكلام عن الأحوال]

فإن قال قائل : إذا نصرتم القول بإثبات الأحوال على ما سيأتي شرحها (٤) إن شاء الله ، فهل تثبتون الناظر حالا .

قلنا : إذا نصرنا القول بالأحوال فلا بد من (٥) إثباتها للناظرين ، إذ كل وصف شرط في ثبوت الحياة فهو يقتضى حالا لمن قام به ، وكل وصف لا تشترط فيه الحياة فلا يوجب حالا إلا الأكوان .

فإن قال قائل : النظر ينقسم إلى الصحيح والفساد ، ثم الصحيح منه ينطوى في الأغلب على فكر فلا يخلو إما أن تقولوا : يثبت (٦) للناظر حال عن (٧) نظره الصحيح يتميز (٨) عن حالته (٩) الثابتة له عن نظره الفاسد أو القاصر أولا .

فإن زعتم أنه لا يثبت (١٠) حال عن نظره الصحيح ، فهذا تشبث منكم إلى جحد الأحوال . إذ المعول عليه ما يحمده العاقل في نفسه من اختلاف أحواله . ومن صح نظره يحمده من (١١) نفسه حالا يخالف حال الناظر في الشبهة . وإن أثبتتم ما طولبتم به كان محالا أيضاً (إذ النظر / معان إذ من شرط

- | | | |
|--------------------|-----------------|--------------------|
| (١) ب : لدعواه | (٢) ب : مدلوله | (٣) (أ) : وما إن |
| (٤) ب : شرحه | (٥) ب : فيلزم . | (٦) ب : ثبتت |
| (٧) ب : على | (٨) ب : يتميز . | (٩) ب : حاله |
| (١٠) ب : لا يثبت . | (١١) ب : — من | |

الموجب ... [مو] جباً عن وصفين وقد اختلف ... كتبه (١) إنما يثبت الحال عن تذكر أركان النظر ، وقد قدمنا جواز تعلق تذكر واحد بمحمل من ضروب النظر ، والتذكر معنى واحد ، فلا يبعد أن يوجب حالا . ثم إنه رضى الله عنه زيف ذلك في « نقض النقض » من وجهين . أحدهما : أن قال : العاقل يفصل بين حاله في تذكر النظر السابق ، وبين حاله في (٢) ابتداء (٣) النظر الثاني (٤) . ولا سبيل إلى المصير إلى استواء الحالين وتماثل موجبيهما . والوجه الآخر من الفساد أن الناظر إذا انتهى إلى الفكر الأخير من نظره ، فعنده يجد تقدير ثبوت الحال عن صحة النظر ، ان ثبتت الحال على ما قدر به ، وهو عند ذلك مذهب فكرة ، متذكر لفكرته السالفة . فلو أثبتنا الحال ، لاقضى التعلق بوجوديهما معنيين . أحدهما : تذكر ما مضى ، والثاني : انشاء الفكر الأخير .

ثم قال : فالوجه في ذلك أن نقول : إذا كان النظر لا يصبح إلا عند توالي فكر مختلفة (٥) ، فليس صحيحاً النظر جنساً واحداً ، وإنما هو أجناس مختلفة متعاقبة ، ولا يتصور ثبوت حال عن أجناس مختلفة ، والأولى نفي (٦) الحال عن صحيح النظر ، إذ ليس صحيح النظر عبارة عن معنى مفرد الجنس .

فإن قيل : الناظر يجد من نفسه حالا إذا صح نظره مخالفة لسائر الأحوال . قلنا : هذه زلة من الملزم وإنما الذي يشير إليه عن حاله العاصرة عن علمه بوجه الدليل . (ونحن لا نشكر أن يوجب العلم حالا ، ولكن العلم بوجه الدليل) (٧) ليس من النظر بل هو واقع بعد انقضائه . فامتنان وجه الصواب فيما قلناه .

(١) ب : — ما بين القوسين ، والبياض ناقص من (أ) .

(٢) ب : — حاله في .

(٣) ب : إمداء (٤) ب : التالي (٥) ب : مختلف

(٦) ب : هي (٧) ب : — ما بين القوسين .

فصل

[هل النظر شرط في العلم]

١٢ فإن قال قائل : قد قدمتم أن النظر يتضمن العلم إذا صح ، فهل يجوز إطلاق القول بأنه شرط في العلم / المقدر . قلنا : هذا بما اختلفت [فيه الأئمة ، فذهب فريق من المتقدمين إلى] تسميته شرطاً ، واستدل بأن الشرط [إن لم يكن] شرطاً في العلم ، لم يتضمنه . فلو كان [النظر شرطاً في العلم لجرى ذلك] مجرى الحياة مع العلم . واستدل أيضاً بأن قال : من حكم الشرط وجوده مع المشروط ، كالحياة مع العلم ، ولا يتصور مقارنة النظر للعلم ، فخرج عن كونه شرطاً فيه .

وأطلق القاضي رضى الله عنه اسم الشرط على النظر وقال : كل ما يتوقف ثبوته على أمر ، ولم يكن ذلك الأمر موجباً له فهو شرط فيه . ثم الشروط تنقسم : فمنها ما يقارن المشروط ، ومنها ما يشترط تقدمه ، وانفصل عن ما استدل به القائل الأول حيث قال : الشرط لا يتضمن مشروطه . فقال بجيبا : فهذه دعوى ، ولم ننكر (١) على من يقسم الشرائط ، فيجعل بعضها متضمنة للمشروط ، وإن لم يتضمن سائرهما ذلك . ولا يرجع هذا القائل إلى محصول عند التحقيق والمطالبة . ثم قال رضى الله عنه : الحياة - كما أنها شرط في العلم - فهي شرط في الجهل والتشكك وغلبة الظن ، ولا بد من حصول العلم أو حصول بعض أعضاده ، ثم تضمن الحياة أحد الأضداد ، لا يمنع كونها شرطاً فيها ، فكذلك تضمن النظر للعلم على التبيين ، ينبغي أن لا يمنع كونه (٢) شرطاً .

وأما ما تمسك به من أن الشرط يقارن مشروطه ، فهو دعوى أيضاً . على

أنه يقال له : إن لم يبعد ^(١) تعلق العلم بالنظر تضمننا وارتباطاً مع تقدم النظر ، فلا يبعد تعلقه به شرطاً .

فصل

[في الكلام عن العلم المكتسب والضروري]

ما صار إليه معظم المحققين أن العلوم النظرية تقع مقدورة مكتسبة العباد . وذهب بعض النظار إلى أن العلوم الواقعة بعقب النظر تقع ضرورية مرتبة على أسباب / وليس من شرط ثبوتها تقدم الأسباب ، ولكن أطردت العادة بذلك ، ١٣ إطرادها ^(٢) في سائر الأسباب . والنظر عند هذا القائل مقدور مكتسب . وأما العلوم الضرورية فقد اختلفت الحكماء في تجويز وقوعها استدلالية نظرية .

فذهب بعضهم إلى أن الاستدلال في جميعها مستحيل ، ولا يجوز وقوعها مقدورة ، وهي خارجة عن قبيل مقدورات البشر كالطعوم والأرايح ^(٣) والألوان ^(٤) ونحوها .

وذهب آخرون إلى تجويز وقوع جميعها ^(٥) مقدورة نظرية . وصار ^(٦) آخرون إلى أن كل علم كان من شرط كمال العقل ، فلا يسوغ تقديره نظرياً ، إذ من شرط إفتتاح النظر كمال العقل ، فلم يتحقق لإنشاء النظر من لم يعقل . وهذا القائل يجوز وقوع العلوم التي هي من العقل مكتسباً مقدوراً ، وإن منع كونه نظرياً ، وسنستقصي الكلام في أحكام العلوم في مفتتح الصفات إن شاء الله . ولكن غرضنا الآن ذكر مسألة متعلقة بالنظر ، وهو أن العلم المقصور المستدل عليه المطاوب

(١) ب : تبع . (٢) ب : إطراداً . (٣) ب : الأرايح .
(٤) ب : الألوان . (٥) أ : جميعها . (٦) ب : فصار

بالأداة (١) لا يجوز ثبوته تقدير وقوعه مقدورا مكتسبا من غير تقدير نظر .
هذا ما ارتضاه القاضى ومعظم المتكلمين .

وذهب الأستاذ أبو اسحق * إلى أن العلم المقدور المستدل عليه يجوز ثبوته مقدورا من غير تقدم نظر واستدلال واستدل على ما قال : بأن العلم يجوز ثبوت ذاته من غير تقدم نظر . وعنى بذلك جواز ثبوته ضرورة . فإذا (٢) جاز تقدير ثبوت العلم من غير نظر ، فلا مانع من تقييد تقدير القدرة على العلم من غير تقدم نظر .

واستدل أيضاً على ما قال : بأن العلم لا يقع إلا بعد النظر . فلو كان المؤثر فيه النظر لما اختص ثبوته بحالة عدم النظر . فإذا جاز ثبوته بعد انقضاء النظر ، جاز ثبوته أولاً من غير نظر ، إذ المقتضى كالذى لم يوجد أصلاً . والدليل على على تحقيق ما ارتضاه القاضى أن نقسم الكلام أولاً فنقول : هل يتضمن النظر العلم لزوماً / وجوباً ، أم لا يتضمن ذلك فى حكم العقل ، وإنما يعقبه العلم إيجاباً . ١٤

فإن زعم الأستاذ أن النظر لا يتضمن العلم ولا يقتضيه عقلاً ، وهو أرفع قدرأ من أن يقول ذلك ، ولكن دأب النظار استيفاء الأقسام فى الكلام . والمصير إلى هذا القسم باطل ، فإننا نعلم أن الاحاطة بوجه الدليل تضاد الجهل بالمدلول ، ويستحيل تقدير العلم بثبوت الاعراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر منها مع العلم باستحالة حوادث لا أول لها . فيستحيل أن يعلم الناظر ما ذكرناه ،

(١) ب : — المطلوب بالأداة (٢) ب : وإذا .

* اسحاق الاسفرايينى (+ ٢٨٤ هـ) .

إسحق ابن ابى عمران النيسابورى الاسفرايينى ، الشافعى (ابو يعقوب) فقيه محدث ، حافظ ، كتب الحديث بخراسان والعراقيين والحجاز ومصر والشام وله مصنفات كثيرة ، وتوفى بإسفرايين فى رمضان . معجم المؤلفين ج٢ ص ٢٣٦ سنة ١٩٥٧ .

ويعلم أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، ثم يعتقد قدم العالم، وهكذا تقدير القول في كل دليل .

وما كان سبيله سبيل العادات ، فلا يبعد في جواز العقل خروجه عن وصفه ، وهذا كما أن الشبع لما ترتب على تناول الطعام عادة ، لم يستحل في العقل تقدير الأكل من غير استعقاب شبع .

والذي يوضح فساد هذا القسم أيضاً أن القول مؤد إلى جحد النظر — فإننا معها اعترفنا بأن النظر لا يتضمن العلم عقلاً ، ونحن نعلم أن كل ناظر لا يعلم في مجرى العادة بل العادات تختلف — ففي إبداء ذلك جحد اقتضاء النظر العلم من قبيل العقل ، ثم لا تطرد فيه عادة ، فوضح بطلان هذا القسم .

وإن مسام الأستاذ أن النظر الصحيح يتضمن العلم عقلاً ، وهو (١) الظن به ، ففيه لإبطال كل ما عول عليه . فإنه لو ساغ تقدير علم بلا نظر سابق مع كون العلم مكتسباً ساغ ، تقدير نظر بلا علم لا حق مع التذكر وانتفاء الآفات . وبما يلزم الأستاذ على ما قاله أن نقول (٢) : من اعتقد ثبوت الصانع ، وأنكر الحجاج ، ولم ينظر أصلاً ، وركن إلى التقليد في قواعد التوحيد ، وادعى علماً مكتسباً ، فن مذهب الأستاذ أنه مأمور بالنظر والاستدلال ، وأن المقلدين غير عارفين بالله تعالى .

ثم نقول الأستاذ : إذا جوزت ثبوت علم من غير دليل ، فما يؤمنك أن تكون من العلماء / المكتسبين لعلومهم ، وإن لم تنظر ولم تستدل ؟ ولا انفصال عن سؤا لهم . ١٥ هذا على اعتقاد الأستاذ .

وأما ما تمسك به من أنه إذا جاز تقدير العلم ضرورياً (٣) من غير نظر سابق ، وجب تمييز علم مقدور من غير نظر سابق . وهذا الذي قاله دعوى ،

(٢) ب : يقول

(١) ب : ومي

(٣) أ : فيه وزنا

فهو مطالب بتصحيحها . فيقال له : لِمَ قست جواز وقوع المقدور على جواز وقوع الضروري ؟ ولو ساغ إطلاق مثل هذه الدعوى ، فبم تنكر (١) على من يعارضك مثلها في بيان (٢) مقصدك ؟ فنقول : إذا لم يجوز وقوع النظر صحيحاً غير مرتبط بالعلم ، لم يجوز تقدير العلم المقدور غير مرتبط بالنظر . والذي قلناه أولى مما أبداه . وهذا متفق عليه بين المحققين ، وهو أن من ادّعى في الحوادث صفة زائدة على الصفات المضبوطة للعقلاء ، كان قوله مردوداً قطعاً .

ووجه الرد عليه أن ما ادعاه لم يعلم ضرورة ، ولم يتوصل إليه نظراً . وكل ما لا يعلم اضطراباً ، فواجب إرتباطه بالنظر . وهذا لا يستقيم على أصل الأستاذ . فإن للسائل على أصله أن يقول : علمت صفة لم يدركوها من غير ضرورة ولا نظر ، وهذا يقدر في أصول من التوحيد .

وأما ما تمسك به من أن النظر يستعقب العلم ، ولا يوجد العلم إلا بعد انقضائه ، فالذي قاله ينعكس عليه في كون النظر متضمناً للعلم . فإنه لا يأتي ذلك ولا ينكره ، ثم إنما يتضمن العلم بعد انقضائه . فلئن جاز ارتباطه بالعلم بعد انقضائه ، جاز ارتباط العلم به بعد انقضائه ، على أننا قدمنا أن تذكر النظر يدوم ويقارن العلم بالمنظور فيه . وقد سبق فيه قول مقنع .

فصل

[هل يقتضى النظر العلم ؟]

فإن قيل : إذا انقضى النظر على حكم الصحة ، فيجوز أن يعقبه آفة تضاد العلم . وإنما يثبت العلم عند انتفاء اضداده ، وليس يقتضى النظر نفي اضداد العلم به ، فلا معنى لاقتضاء النظر العلم ، فإنما يثبت العلم من حيث لا يخلو المحل عنه أو

عن اضداده ، فإذا انتفت اضداده فلا بد من ثبوته / وهذا لا اختصاص له ١٦ بالعلوم (١) ، بل هو مطرد في جملة الأعراض ذوات (٢) الاضداد ، وهذا تلبس . وكشف القول فيه : إن النظر لا يتضمن نفي الاضداد العامة كالموت والغشية والغفلة ، ولكنه يتضمن نفي الجهل والشك وغلبات الظنون ، حتى لا يسوغ تقدير انتضاء نظر صحيح مع ثبوت الشك في المنظور فيه ، وكذلك لا يسوغ ثبوت الجهل بالمنظور فيه ، فاستبان غرضنا في اقتضاء النظر العلم .

فصل

[في معرفة الله تعالى ، هل هي واجبة النظر والاستدلال أم لا ؟]

النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه (٣) واجبان . ثم الذي اتفق عليه أهل الحق : أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً ، ومدارك موجبات التكليف الشرائع ، ولا تتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب . وقالت المعتزلة : يدرك بالعقل قبل تقرير الشرائع وجوب جمل من الأشياء . ومثاق هذه المسألة مستقصاة في صدر « التعديل والتجوير » (٤) إن شاء الله .

ولكننا نذكر الآن ما يتعلق من المسألة بالنظر . فمن أصل المعتزلة أن وجوب النظر يستدرك عقلاً ولا يتوقف ثبوته على ثبوت شرع . ثم قالوا : سبيل استدراكه (٥) أن العاقل إذا فكر ، فيخطر له خاطران ، يقدر في أحدهما أن له رباً خالقاً أنعم عليه . ولو استدلل ونظر وعرفه وشكره لأن (٦) عقابه ورجا ثوابه ، ولو إنكف (٧) عن الشكر ، فلا يأمن استيجاب العقاب ، فيركن إلى دعة

(٣) ب : — سبحانه

(٢) ب : + و

(١) ب : بالعلم

(٥) أ : استدراكه

(٤) ب : التجوير

(٧) ب : تكف

(٦) ب : لأمر

الآمن^(١) في أحد خاطريه ، ويغلب على ظنه استيجاب العقاب في الخطرة الثانية ، فيوجب عليه مقتضى العقل التمسك بسبب الأمن^(٢) ومحاذرة الخوف .

قالوا : فهذا سبيل استدراك وجوب النظر وغيره من واجبات العقول . ثم أزمونا على^(٣) موجب أصلنا ، سؤالا ، وهو من أعظم تليينياتهم . فقالوا : فيما صرتم إليه ، سقوط حجج الأنبياء ، واستعلاء كلية الجاحدين .

١٧ وذلك أن الرسول إذا ظهر وادعى النبوة وأظهر / المعجزة وتحدى الخلائق ، ودعاهم إلى النظر في حاله ، والاستدلال بمعجزته على صدقه . فلأبوا ، وقالوا : لم تسبق لنا دلالة على وجوب النظر إذ لم يتقرر شرع من قبل^(٤) ، ولا يوجب العقل علينا النظر ، ولا يجب علينا النظر إلا بعد المعرفة بثبوت نبوتك^(٥) واستقرار شريعتك ، ولو^(٦) عرفنا ذلك لم نحتاج إلى النظر . فوجوب النظر موقوف على ثبوت ما لو ثبت ، ليستغنى عن النظر ، وهذا تصریح بنفي وجوب النظر . وهذا لو ثبت لبطلت دعوة الأنبياء ودحضت حججهم .

الجواب عن تمويههم^(٧) من أوجه : أحدها : أن نعارض ما أزمونا به بظهور النبي بمقتضى أصلهم في درك العقل فنقول لهم : أليس الطريق إلى درك وجوب النظر على زعمكم ما قدمتموه من تقابل الخاطرين ، وتعرض الخوف في أحدهما ، فما قواكم في عاقل غفل وذهل عن الخاطرين جميعاً ، وأضرَبَ عنهما ؟ فهل يتصور منه الوصول إلى معرفة وجوب النظر ؟

فإن تعسف متعسف وزعم أنه يدرك الوجوب مع الذهول عن الخواطر المبعوثة ، طوَلَبَ بوجه إنكار الوصول وطريقه ، فلا يجد إلى إبدائه سبيلا . وإن زعموا أنه لا يتوصل إلى معرفة الوجوب إلا بالخاطرين ، وهذا مذهب القو

قيل لهم : فكيف سبيل وصول الداهل الغافل عنهما ؟

-
- | | | | |
|---------------|--------------|----------------|--------------|
| (١) ب : الأمر | (٢) ب : لأمر | (٣) أ : بكل | (٤) ب : بذلك |
| (٥) ب : نبوتك | (٦) أ : ولم | (٧) أ : بقوتهم | |

فإن قالوا : من كل عقله فلا بد أن يحصل له ما قلناه . قلنا لهم : هذا تدليس منكم . فإن الخواطر لا تخلو : إما أن تكون مقدورة للناظر ؛ أو تقع ضرورية . فإن كانت مقدورة ، فمن حكم القادر على أصول المعتزلة أن يتخير لإيجاد مقدوره والانكفاف عنه . فإذا تعين لإيجاده لخواطريه ، وهذا لا محيص لهم عنه . وإن زعموا أن الخواطر تقع ضرورية ، كان ذلك ساقطاً من أوجه : أحدها : أن ما ذكروه بهت صريح . فإننا نجد في مجارى العادات طوائف من العقلاء غافلين عن هذه الخواطر . ومن ادعى أن كل من غفل قارن أول غفلة اعتراض الخواطر ١٨ ضرورة ، فقد ادعى ما يكذبه كافة العقلاء فيه ، وهذا لا خفاء به . والذى يوضح ذلك أن الخاطرين يرجعان إلى التشكك ، والتشكك من أضرار المعرفة بالله ، وقد أطبقت المعتزلة على منع وقوع معرفة الله ضرورة ، فكيف يستجيز وقوع الشك في الله ضرورة من فصل الله ، من يمنع (١) وقوع المعرفة كذلك .

ومن أعظم أصول القوم في القدر : إن الرب تعالى لا يخلق الكفر . فالشك (٢) في الله كفر به ، فكيف يهدمون معظم أصولهم في القدر بهت صريح . فاتضح بما قلناه : فساد ادعاء الضرورة في الخواطر .

وبما نقرره أيضاً أن ذا الخاطر يعلم من نفسه اقتداره على خواطره في ترديده لميائها في المذاهب التي يبتغيها (٣) ، كما يعلم كل قادر من نفسه حال القادرين . ولما ضاقت مسالكهم فيما ألزموا قالوا : يبعث الله تعالى إلى كل غافل في أول غفلة ملكاً ينذره ويلقى في روعه تردد الخواطر . وههنا جهالة منهم عظيمة . وأول شيء يبطلها أن كل غافل في أول حاله لا يجد ذلك من نفسه ، وإن خطر له ذلك ، فلا يكون إلا بعد أن تحنكه التجارب . فأما أن يدعى ذلك في أول حالة التمييز ، فالأغلب على (٤) العقلاء خلافه .

(٣) ب : تتبعها

(٢) ب : والشك

(١) أ : يتبع

(٤) ب : عن

ثم يقال لهم : من أصلكم أنه لا يسمع إلا الصوت ، ومذهب جمهوركم ألا كلام إلا هو (١) صوت . أفترعمون أن الملك يسمع كل غافل صوتاً أم تأبون ذلك ؟ فإن ادعوه بانز جها لثهم : إذ المحسوسات لا تنكر ، وقد ادعيتم على كافة العقلاء سماع صوت ، وكلهم ينكرونه أو جلهم ، وإن لم يثبتوا كلام الملك صوتاً ، نقضوا أضولهم بإثبات كلام ليس بصوت ، ونقضوه أيضاً في جواز تعاق السمع فيما يخرج عن قبيل الأصوات . ثم لا ينفعهم شيء (٢) مما قالوه على تناقضه . ويعود عليهم ما سبق من التقسيم .

١٩ فيقال لهم : فأكثر ما في/ كلامكم أن يكلم الملك الغافل ، ولا تقولون إنه يحدث (٣) في قلبه فكراً . فإنكم تجمعون على القول بالتولد على إحالة توليد المعاني في القلوب ، ويستحيل من المحدثين إيقاع الأفعال مباشرة في غير مجال (٤) قدرهم . فإذا وضح ذلك ، فالكلم (٥) بالخيار في أحداث الخواطر والانصراف عنها .

ثم يقال لهم : قد تورطتم فيما منه فررتم (٦) من حيث لا تشعرون ، وأثبتتم (٧) توقف وجوب النظر على ابتعاث (٨) رسول واحد إلى كافة البرية ، ثم قادتكم حيرتكم إلى إثبات رسول في حق كل مكلف ، ثم زدتم (٩) على المعنى ، وزعمتم أنهم مرسلون ليشككوا العقلاء حتى إذا تشككوا نظروا . وهذا قلب لا يحيص لهم عنه .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : دلالات المعجزات مستندة إلى قضية العادات على ما سنوضحها في موضعه (١٠) إن شاء الله . ثم من حكم المعجزة خرق العادة إذا تضمن تصديق النبي . ونحن نعلم لإطراد العادة (١١) في أن من ظهر

(١) ب : هوت (٢) أ : من ١٠ (٣) ب : — يحدث
(٤) ب : عامل (٥) ب : فالتكلم (٦) ب : قررت
(٧) يمكن أن تقرأ « أيتيم » (٨) ب : ابتعاث (٩) ب : ردتم
(١٠) ب : سنوضح في موضعها (١١) ب : العدة

واشتهر^(١) وأبدى آية عجيبة ، وعجز الخلائق عن مقابلتها ، ففقد خرق^(٢) العادة بتوفر الدواعي على النظر في حالة ؛ ولا سبيل إلى تقرير خرق هذه العادة ، إذ العادة تنخرق على وفق إرادة الرسول لا على مخالفته . ولو انخرقت العادة على مخالفته ، لكان فيه إبطال المعجزة . فثبت بذلك لزوم توفير الدواعي إلى النظر ، واندفع ما قدره ، ولا يبق^(٣) بعد ذلك إلا نفوس آحاد من الناس يلهون ويشبهون^(٤) بعد وجود نظر الدهماء من الناس ، وإنما يصعب موقع السؤال لو قدر إباء الكافة حتى لا تثبت النبوة على أحد . فإذا ثبتت على الجمهور لاستبان^(٥) عناد السراق^(٦) ، ثم كل ما قدمناه تكلف . والسؤال يندفع بأقل شيء ، وذلك أنا نقول : ثبوت النبوة لا يشوقف على نظر الناظر^(٧) ، بل إنما تثبت النبوة بالمعجزات / [دون] نظر الناظر [حتى] إذا بلغوا^(٨) . ومن^(٩) أصل أهل ٢٠ الحق توقف الوجوب على ثبوت الشرع . وليس من أصلهم توقفه على العلم بثبوت الشرع . فكم^(١٠) من واجب يتوجه على المكلف وهو غير عالم به . فليس من شرط الوجوب علم المكلف بالشرع ونظره فيه ، بل من شرطه ثبوت الشرع وقد ثبت . ومن شرطه أيضاً عند أقوام تمكن المكلف^(١١) من الوصول إلى ما كلف به ، وهذا مشحوق فيما نحن^(١٢) فيه . فإنه قد تمكن من النظر وثبت الشرع ، وليس عليه شرطاً في الوجوب ، فهذا أصلنا . فإلزم تتقولون علينا اشتراط العلم بالشرع ، وتبنون عليه سؤالكم ، فهذا وجه الانفصال عن سؤالهم . فأما أدلة أهل الحق على منع درك الوجوب عقلاً ، فسيأتى إن شاء الله .

فصل

[في أن النظر موجب بالشرع]

فإن قائل قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟ قلنا : الدليل

- | | | |
|----------------|-------------------|-----------------|
| (١) ب : وأشهر | (٢) ب : جرت | (٣) ب : ولا تبق |
| (٤) ب : ويسهون | (٥) ب : استبان | (٦) ب : السرد |
| (٧) ب : الناظر | (٨) ب : أو انكفوا | (٩) ب : — و |
| (١٠) ب : فلم | (١١) ب : المكلفين | (١٢) ب : بحث |

عليه إجماع المسلمين^(١)، على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب . ولا يقدح في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية^(٢) ، فإن ما ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد^(٣) هذا المذهب ، فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً ، فن ضرورة ثبوت وجوبه ، وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به . والذي يوضح ذلك : أنه إذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة ، ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة ، فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة . وقد أشبعنا^(٤) القول في الرد على الحشوية المقلدين المنكرين حجاج العقول في بعض الامالي . فرأيننا الاكتفاء به ، فهم أقل من أن يكثر بهم ، وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة ، لأن المقصد إثبات علم مقطوع به . والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات ، ولكن لو استدلت بها ، وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هي محمولة على ظواهرها ، فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب ، على ما أوردناها في الرد على المقلدين .

فصل

[في أول واجب على المكلف]

فإن قال قائل : ما أول واجب على المكلف ؟ قلنا : هذا مما اختلفت فيه عبارات الائمة . فذهب بعضهم الى أن [أول] واجب على المكلف معرفة الله . وذهب المحققون الى أن [أول] واجب عليه النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع . وهذا القائل يقول : إن النظر واقع^(٥) قبل العلم وهو واجب وفاقاً ، فأني يستقيم

(١) أ : المسلم

(٢) ب : مبهمة

(٣) في أ ، ب : انعقاده

(٤) : باشتغل

(٥) ب : - واقع .

مع ذلك المصير الى أن [أول] الواجبات المعرفة مع الاعتراف بأن قبلها واجبا. ١١ والقائل الاول يعتذر عن ذلك لسبب (١) [انه] أنكر وجوب النظر قبل العلم . ولكن المقصد من النظر العلم ، فعبّرنا (٢) عن المقصد ، وهذا كما أن القائل يصف الصلاة بالوجوب في مفتتح الوقت في حق المحدث ، وإن كان المحدث لا يتوصل إلى إقامة الصلاة الا بعد الوضوء . والذي يوضح ذلك : أن الصائرين إلى أن أول واجب النظر المؤدى إلى العلم بالله متجاوزون ، إذ النظر في (٣) العلم بالله ، ينبئ على ضروب من النظر مسيأتي ترتيبها إن شاء الله .

والذي اختاره القاضى رضى الله عنه التصريح بالمقصد، فإنه قال : أول واجب على المكلف أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه. وقال الاستاذ أبو بكر* : أول واجب على المكلف إرادة النظر إذ الإرادة تتقدم على المراد. وقال أبو هاشم* : أول واجب على المكلف : الشك في الله إذ لا بد على أصله من تقديم الشك على النظر . ومن هذا الضرب من الشك قال : الشك في الله حسن ، وهذا خروج منه عن (٤) قول الامة ، وتوصل منه إلى هدم أصله ، وذلك أن كل واجب مأمور به ، وتقدير الأمر بالشك متناقض ، إذ لا (٥) يثبت الأمر إلا مع (٦) العلم بالأمر ،

(١) ب : ليس (٢) ب : فغير (٣) ب : — في

(٤) ب : من (٥) ب : — لا (٦) ب : — الامر الامع

(*) أبو بكر بن فورك الأشعرى . من متكلمى الأشاعرة . عاش في القرن الرابع والخامس

الهجرين . له مناظرات مع «الاسحاقية» من الكرامية وله مؤلفات قليلة في أصول الدين .

(*) أبو هاشم الجبائي (٢٧٧ — ٣٢١ هـ) (٨٩٠ — ٩٣٣ م)

عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائي (أبو هاشم)

من شيوخ المعتزلة واليه تنسب الطائفة الهاشمية من المعتزلة وتوفي في شعبان ٣٢١ هـ . من مؤلفاته :

الجامع الكبير ، النقض على أرسطاطاليس في الكون والفساد ، الطبايع والنقض على القائلين بها ،

الاجتهاد والانسان . معجم المؤلفين ج ٥ ص ٢٣٠ وراجع القهبي — سير النبلاء ١ : ١٥٠

وابن النديم : الفهرست ١ : ١٧٤ ، وابن كثير ، البداية ١١ : ١٧٦ .

واعتقاد ثبوته والعلم به مع التشكك فيه متناقضان . فاعلموا أن الكلام في هذا الفصل يؤول إلى العبارات ، وفيها التنازع ، ولا يتأكد في المعاني إلا الذي قاله أبو هاشم ، فهو مردود لفظا ومعنى .

فصل

[القول فيمن اخترمته المنية أثناء النظر]

فإن قال قائل : لو ابتدر العاقل في أول حالة التكليف إلى النظر من غير تفريط في النظر ، فاخرمته المنية قبل انتهاء النظر ، فما قولكم فيه ؟ إن الحقتموه بالعالم كان بعيدا ، لأنه اخترم وهو غير عالم بالله ، وكذلك إن ألحقتموه بالمقلدين كان مستعبدا ، لأنه لم يأل جهدا فيما كلف .

قلنا : مبيله عند أئمتنا سبيل من مات في صباه ، وسيأتى تفصيل القول في صبيان (١) المسلمين والمشركون في التعديل والتجوير إن شاء الله . وهذا مكلف يموت غير عالم بالله ولا تحكم له بالنار على الأصح . ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسهل النظر المؤدى إلى المعارف ، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع ، واخرم بعد زمان الإيمان فهو ملحق بالكفرة . ولو معنى من أول الحال ، قدر من الزمان ، يسهل بعض النظر ، ولكنه لم ينظر مقصرا ، ثم اخترم قبل معنى الزمان الذي يسهل في مثله النظر الكامل ، فقد قال القاضي رضى الله عنه : يمكن أن يقال إنه لا يلحق بالكفرة ، إذ تبين لنا بالآخرة ، أنه لو ابتدأ النظر ، ما كان له في النظر نظرة ، وكان لا يتوصل إلى مطلبه .

وقال : والأصح الحكم بكفره (٢) ، لموته غير عالم ، مع بد والتقصير منه فيما كلف . وهذا يقرب من اختلاف العلماء في المرأة المصيبة (٣) صائمة في شهر رمضان ،

(١) أ : صفات

(٢) ب : بكفره

(٣) جاءت في (أ) المصيبة ، وهي في (ب) صحيحة

إذا أفطرت بما يوجب الكفارة، ثم عاجلتها الحيضة قبل مغيب الشمس فقد استبان لنا في (٢) الآخر، أن صوم هذا اليوم كان لا يتم لها، وإن لم تفطر. فقد اختلف العلماء في وجوب الكفارة عليها.

قال القاضي رضى الله عنه: والحكم بتفكير من مات في الصورة التي قد منها يضاهي الحكم بتأثير المفطرة وهي مؤثمة، وإن طرأت الحيضة عليها. وهذا ظاهر، ولكنه رحمه الله أو ما مع ذلك إلى إن المسألة مجتهد فيها وليست من (٣) القطعيات. ٢٣

فهذه أصول النظر: لا يشذ منها من مقاصد النظر شيء إن شاء الله، أتينا فيها بالمقاصد، وأضربنا عن التطويلات والتكريرات، وكان الترتيب يقتضى أن نعقب النظر بمراتب العلوم وأبواب الأدلة، ولكننا ألقيناها مرتبطة بالعلل والمعلول والشرط والمشروط، والحقيقة والحال (٤)، وتقسيم صفات النفس والمعنى، فرأينا تأخير ذلك إلى مفتتح الصفات، والله الموفق للصواب.

ثم إن القاضي رضى الله عنه جرى في شرح الكتاب المترجم «بالبع»، على ترتيب كلام شيخنا. فصدر الكتاب باثبات الصانع، ثم لم نعطف على إثبات حدث العالم. فهذا الترتيب غير مستنكر، ولكن المستحب عندنا تقديم حدث العالم.

القول في حدث العالم

اعلموا تولى الله إرشادكم أن القول في حدث العالم ينبغي على تقديم أصول، وشرح فصول، وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين، ولا يتوصل إلى اغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعاني كلامهم. فما يحتاج إلى بسط القول فيه: الشيء ومعناه، والجوهر وحقيقته، والعرض وماهيته. وأول ما تقدمه إيضاح معنى الشيء.

القول في الشيء وحقيقته

ما صار إليه أهل الحق أن حقيقة الشيء: الموجود . كل شيء موجود وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، فاطرد الحال (١) في طرده وعكسه. والمعدوم منتف من كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه . وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء: المعلوم؛ واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء . وأول (٢) من أحدث هذا القول منهم الشحام*، ثم تابعه معتزلة البصرة . وثبتوا المعدوم شيئاً وذاتاً وعينا، ووصفوه بخصائص أوصاف الانفس، وزعموا أنه جوهر في عدمه لنفسه، وأن العرض لون أو / طعم أو رائحة أو كون فأثبتوا خصائص الاجناس ٢٤ عندها، كما اثبتوها وجوداً، وناقضوا في أوصاف منها التحيز، فلم يصفوا الجوهر المعدوم بالتحيز، وإن كان التحيز من صفات النفس عندهم .

وكذلك منع بعضهم لإثبات صفة الحركة، فأثبتوا الكون معدوماً، ولم يصفوا الكون المعدوم بكونه حركة، وامتنعوا أيضاً من قيام الأعراض بالجواهر وقبول الجواهر (٣) لها في العدم . ولم يجترئ أحد معهم (٤) على التزام ذلك إلا الشحام*، فإنه زعم أن الأعراض كانت قائمة بالجواهر في العدم . فالزم على موجب أصله الاكوان بالجواهر، فالتزمه، فصرح باجتماع الجواهر المعدومة، وتركيبها وثبوت هيئاتها وصفاتها .

وذهب النصيب* من معتزلة البصرة إلى أن المعدوم تثبت لاله صفة نفس، ولا يوصف (٥) بكونه جوهرأ، ولا ينعت بكونه عرضاً، ولا يثبت له شيء من

(١) ب : الحد (٢) ب : فأول

(٣) أ : الجواهر (٤) ب : منهم (٥) ب : — يوصف

* الشحام : هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله إسحاق الشحام ، من أصحاب أبي الهذيل انتهت إليه رئاسة المعتزلة في البلدة في وقته . طبقات المعتزلة ص ٢٢ — الفرق ١٨٨ للبغدادي

* النصيب : هو أبو إسحاق النصيبى . من معتزلة البصرة . انظر الأعلام ٦ : ٣٣٠ ، الوافي بالوفيات ٣ : ٧ .

من أوصاف الاجناس ، غير أنه يسمى شيء إطلاقاً ولغة ، وإن لم يكن في الحقيقة
عيناً وذاتاً ، وهذا أشكل أفاديلهم وأمثلةا .

وذهب الكعبى * ومشبعوه من معتزلة بغداد إلى موافقة أهل الحق في أن المعدوم
ليس بشيء ، وإنما هو نفي محض .

وذهب أبو العباس الناشئ * إلى أن الشيء : هو القديم ، ولا يطلق لاسم الشيء
على الحادث إلا تجاوزاً وتوسعاً .

وذهب جهم بن صفوان * إلى أن الشيء : هو الحادث والله مشيء (١) الأشياء ،
ولا يتصف بكونه شيئاً .

(١) ب : منشيء .

* السكبي (. . - ٥٤١ هـ) (. . - ٩٤١ م) :

عبد الله بن أحمد بن محمود السكبي ، من بني كعب ، البلخي الخراساني ، أبو القاسم :
أحمد أئمة المعتبرة . كان رأس « السكبية » . توفي ببغداد . له كتب منها « التفسير »
و « تأييد مقالة أبي الهذيل » و « أدب الجدل » و تحفة الوزراء - خ - و « الطعن على
المحدثين » . الأعلام ٤ : ١٨٩ ، الباب ٣ : ٤٤ ، هداية المارفين ١ : ٤٤٤ تاريخ
بغداد ٩ : ٣٨٤ ، والمقرئ ٢ : ٣٤٨ ، وفيات الأعيان ١ : ٢٥٢ ، إسان الميزان
٣ : ٢٥٥ ، سير النبلاء - خ - الطبعة الثانية عشرة .

* هو أبو العباس عبد الله بن شريش الناشئ . وهو غير علي بن عبد الله بن وصيف
أبو الحسن الحلاء المعروف بالناشي .

* جهم بن صفوان (. + ١٢٨ هـ) .

جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز . من موالى بني راسب : رأس الجهمية .
قال الذهبي : الضال المبدع ، هلك في زمان صفار التابعين وقد زرع شراً عظيماً كان
يقضى في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خراسان ، قبض عليه نصر بن سيار ،
فطلب جهم استيقاه ، فقال : لا تقوم علينا مع البمانية أكثر مما قوت وأمر بقتله فقتل الزركلي :
الأعلام ٢ ص ١٣٨ ، ١٣٩ الطبعة الثانية ، وراجع ميزان الاعتدال ١ : ١٠٩٧ ،
والسكامل - لابن الأثير حوادث سنة ١٢٨ ، وإسان الميزان ٢ : ١٤٢ .

وذهب هشام بن الحكم* إلى أن الشيء : هو الجسم . وسيلنا أن نوضح الرد أولاً على المعتزلة ، ونورد شبههم ونتقصى عنها ، ثم نؤمى إلى وجوه الرد على سائر أولي المخالفين .

فأما الدليل على فساد مذهب المعتزلة البصريين فأوجه :

أحدها : أن نقول لهم : إذا اخترع الله سبحانه وتعالى الجواهر والأعراض ؛ فلا بد أن يكون لكونه قادراً تأثير في المقدور ، أو لا بد من تشبث (١) مقدور ، ٢٥ ثم المقدور المختار من أثر القدرة اتفاقاً . فراد المعتزلة على أهل الحق / واستنكروا (٢) قدرة كافية (٣) لا تؤثر في الاختراع ، وأبوا ذلك وجعلوا معتقده ؛ وزعموا أن من صفة القدرة أن تؤثر في مقدورها . فإذا ثبت ذلك ، طالبنا المعتزلة بعده بامضاح الأثر في المقدور والمختار وقلنا لهم : أتزعمون أن كون الحادث شيئاً وكونه جوهرأ أو عرضاً من أثر القدرة أم تأبون ذلك ؟ ولا سبيل لهم إلى (٤) أن يقولوا : إن كونه شيئاً من أثر القدرة ، إذ قد كان شيئاً على أصلهم في العدم :

وإن زعموا أن أثر القدرة الحادث ، قيل لثفاعة الأحوال منهم : الحادث كون الحادث شيئاً ، أم وصف زائد عليه ؟ فإن زعموا أنه عن كونه شيئاً ، (فقد

(١) ب : تسبب . (٢) ب : فاستنكروا

(٣) ب : حادثة (٤) ب : ألا

* هشام بن الحكم (... + ١٩٩ هـ) .

هشام بن الحكم الشيباني بالولاء الكوفي ، الشيعي (أبو محمد) متكلم مناظر . ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي . ولما حدثت نكبة البرامكة استمر وتوفي بالكوفة . من آثاره . اختلاف الناس ، الدلالات على حدوث الأشياء . الرد على الزنادقة ، الشيخ والعلام في التوحيد ، والقدرة . معجم المؤلفين ج ١٣ ص ١٤٨ سنة ١٩٦١ ، وزايج ابن النديم فهرست ١ : ١٧٦ ، والزركلي : الأعلام : ٩ : ٨٢ ، ودائرة المعارف الإسلامية ١٠ : ٣٣٨ .

صرحوا بأن كونه شيئاً ليس من أثر القدرة. ثم قالوا: حدوثه عن كونه شيئاً^(١) وهذا إفصاح بنفى أثر القدرة .

وإن زعموا أن الحدوث وصف زائد على الذات لم يستقيم منهم^(٢) مع القول بنفى الأحوال . وإن كان الخصم من مشق الأحوال كأبي هاشم ومتبعيه ، قيل له : لما أثبت أبو هاشم^(٣) الأحوال ، زعم أنها ليست بمعلومة ولا مجهولة وليست بمقدورة ولا معجوز عنها ، فقد صرح بأن الحال ليست بمقدورة ، وثبت أن الذات في كونها ذاتاً غير مقدورة ، فإذا خرج الذات والحال عن كونهما مقدورين ، فقد انتفى أثر القدرة .

والذى يوضح ذلك: أن المقدور منا^(٤) يفعل ، والذات في كونها ذاتاً لا تفعل ، وكذلك الحال لا يفعل ، فلزمهم^(٥) نفي تعلق القدرة ونفي تأثيرها ، وهذا لا يخالف لهم منه . وإن نفينا القول بالأحوال ، وأبطلنا إثبات ما لا يوصف بالوجود والعدم ، وكونه معلوماً ، أو مجهولاً ، لم يبق الخصم متعلقاً .

وما نتمسك به أن نقول : إذا زعمتم أن كل معلوم شيء^(٦) ، فما قولكم فيمن علم أنه لا شريك لله تعالى ، أو علم أن الضدين لا يجتمعان ، فهل لعلمه هذا معلوم ؟

فإن أثبتوا له معلوماً ، وهو مذهب جمهور المعتزلة ، قيل : فيلزم على مقتضى أصلكم أن يكون معلوم هذا العلم شيئاً ، فيفضى^(٧) ذلك إلى إثبات شريك لله تعالى معدوم / هو شيء ، وهذا خروج عن الدين . ويلزم منه أن تكون ٢٦ استحالة اجتماع الضدين شيئاً . فلها^(٨) لزوم السؤال ، زعم أبو هاشم أن هذا

(١) ب : ما بين القوسين مكرر ، ولم يشر المحقق إلى ذلك

(٢) أ : منه (٣) ب : - أو هاشم .

(٤) ب : بما (٥) ب : فيلزمهم (٦) أ ، ب : شيئاً

(٧) ب : فيضى (٨) ب : فأنما

ضرب من العلم لا معلوم له ، وهذا نهاية من الجهل لا يبلغها محصل . فإن (١) من زعم أني أعلم [أنه] لا شريك لله ، (وأن لا شريك له) (٢) غير معلوم لي ، ناقض في القول مناقضة لا يأتيها محقق ، ولم يكن أولى بهذا القول من يثلب عليه ، فيقول : أن لا شريك لله معلوم لي أو لا أعلمه ؟

وكل مذهب يقود صاحبه إلى هذا المحال ، فهو فاسد من أصله . ثم لو مسأغ لإثبات علم لا معلوم له ، مسأغ لإثبات إرادة لا مراد لها ، وقدرة لا مقدور لها ، إذ (٣) ليس بعض هذه الأوصاف المتعلقة أولى بنفي متعلقاتها من بعض ، فيلزمهم أن يثبتوا قدرة حادثة (٤) لا مقدر لها ، ويكفوا عن استبعادهم ثبوت قدرة لا أثر لها .

وبما نستدل به عليهم أن نقول : إذا زعمتم أن حدوث الشيء ليس بوصف (٥) زائد عليه وهو من أثر القدرة ، فيلزمكم على مؤدى (٦) ذلك نفي الأعراض ، إذ السبيل إلى إثباتها الطريقة المشهورة في السبر والتقسيم ، وهي أن الجوهر إذا تحرك بعد أن لم يكن متحركا ، فلا يخلو تحركه إما أن يكون لنفسه ، أو لمعنى زائد موجود ، أو لا لنفسه ، ولا لمعنى . ثم المستدل بهذه الطريقة يبطل كل قسم إلا لمعنى إلى أن الجوهر تحرك لمعنى ، وهذا لا يستقيم على أصلكم ، مع مصيركم إلى أن المعلوم كان جوهرأ غير متمصف بالوجود . ثم اتصف بالوجود إلى غير زيادة معنى ، ولو مسأغ القول بثبوت حال هو من أثر القدرة من غير إثبات معنى موجب له ، فيلزم مثل ذلك في تحرك الجوهر ، حتى يقال إنه من أثر القدرة ، من غير تقدير ثبوت الحركة ، وهذا ما لا مخلص لهم منه .

وبما نتمسك به أن نقول : قد زعمتم أن الجوهر متحيز في عدمه ، ثم تميزه من صفات نفسه ، وهذا تخليط منهم (٧) عظيم ، وخبط في قواعد الكلام ، إذ

(١) ب : فانه (٢) ب : — ما بين القوسين (٣) ب : : أن

(٤) أ : خافية (٥) ب : — ليس بوصف (٦) ب : قول

(٧) الأصح منكم

من حكم صفة النفس لزومها مع ثبوت النفس ، كما أن الجوهر لما كان جوهرًا / ٢٧
لنفسه لزمته (١) هذه الصفة مع ثبوت نفسه وجوداً وعدماً . ولو جاز توقف
التحيز مع كونه من (٢) صفة النفس على الحدوث ، لجاز توقف كونه جوهرًا
على الحدوث ، وهذا ما لا جواب عنه . ويتضح أثر فسادہ عند ذكرنا صفات
النفس والمعنى .

وعما نستدل به عليهم أن نقول : قد أثبتم الأعراض على خصائص أوصافها
قائمة بأنفسها في العدم . ثم زعتم أنها تقتصر في الحدوث إلى المحال ، وهذا نقض
منكم لأحكام الصفات ، فإن ما قام بنفسه في العدم ، لزم ذلك فيسه في الحدوث
كالجوهر . ولو جاز أن يفتقر إلى محل في (٣) الحدوث ، ولم يكن كذلك في العدم ،
لجاز مثل ذلك في الجوهر .

وعما نستدل به [أيضاً] أن نقول : مهما نفينا كون الوجود حالاً ، إما
لمصيرنا إلى نفي الأحوال ، وإما بأن نوضح أن الوجود ليس بحال مع تقدير
إثبات الأحوال ، فيتباهت على ذلك قول الخصم (٤) . فإنهم يقولون : كان الحادث
نفساً قبل حدوثه ، وهذا في التحقيق يرجع إلى قول القائل : كان الشيء قبل نفسه
وهذه جهالة يابهاها كل محصل . فإن قيل : لم أنكرتم كون الوجود حالاً على
قولكم بإثبات الأحوال ؟

قلنا : إثباته حالاً يبطل على المذهبين .

أما بطلانه على مذهبننا ، فلا أن حقيقة الذات الوجود ، وليس الوجود معنى
زائداً (٥) على الذات . وأما وجه بطلانه على أصلكم ؛ فلا أن الحال ينقسم عندكم :
فن الأحوال ما هو صفات النفس وليس الوجود منها ، ومن الأحوال ما هو

(١) ب : لزمت (٢) ب : في (٣) ب : - في

(٤) ب : الخصوم (٥) ب : زائد

يُعلل بالعلة ، وليس الوجود منها أيضاً ، ولا يتصور عند أبي هاشم حال خارج عن هذين القبيلين ، وهذا يستقصى في أحكام الأحوال إن شاء الله .

وما يهد أركانهم أن تقول : من أصلكم أن العرض لا يقوم بالجواهر في العدم ؛ ويقوم به في الحدوث ، فإذا أحدث الله جوهرأ ، وأحدث سواداً قائماً به ، فمن أصولهم بقاء السواد ما لم يطرأ عليه ضد ينفيه . فإذا قدرنا طروء بياض حادث / ٢٨ على المحل ، فلا يخلو إما أن يؤثر في نفي وجود السواد السابق ، أو يؤثر في نفي ذاته . فإن زعموا أنه يؤثر في نفي وجود ، ولا تضاد بينهما إلا في وصف الوجود فطرد ذلك يلزمهم أن يقولوا : ينتفي (١) وجود السواد ، وتبقى ذاته على صفة القيام بالجواهر . وإن هم (٢) قالوا : إذا وجد الضد ، نفي ذات السواد الأول ، فينبغي أن يخرج عن كونه ذاتاً ، فيلزم منه إثبات معدوم ليس بذات . ولما زعموا أن الذات لا تنتفي في نفسه ، ولكنه يزائل محله ، فهذه هفوة ظاهرة . فإن الذات الثابتة إذا زابت محلها وبقيت ذاتاً ، كان ذلك في حكم التحول ، ولا يجوز تقدير التحول على الأعراض ، ولا محض لهم من ذلك .

وما نستدل به أن نقول : إذا زعمتم أن العرض يفتقر في الحدوث إلى محل يحله ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إنه يفتقر إلى المحل لنفسه ، ولما أن تقولوا : يفتقر إلى المحل لحدوثه . فإن زعمتم أنه يفتقر إلى المحل لنفسه ؛ فيلزمكم أن يفتقر إلى المحل في عدمه ، لأنه نفس في العدم . وإن زعمتم أنه يفتقر إلى المحل لحدوثه ، فيلزم (٣) افتقار كل حادث إلى المحل ، ويلزم أيضاً أن تمنعوا الإرادة الحادثة لله ، وهي غير حالة في محل . فبطل تمويلهم على صفة الحدوث ، وتقرر عليهم مشكل ذلك في اختصاص تحيز الجوهر بالحدوث .

وما يعظم عليهم موقعه أن نقول : من أصلكم أن التماثل والاختلاف يرجعان إلى الاجتماع في أخص الأوصاف والاختلاف فيه ، وهذا أصل المعتزلة بأجمعهم .

ثم من قولهم إن كل ذاتين اجتماعاً^(١) في الآخر ، يلزم اجتماعهما في جملة الأوصاف ، ومن ذلك نفوا الصفات القديمة ، لما اعتقدوا أن أخص أوصاف الباري القدم^(٢) فلو ثبتت صفة قديمة ، لاجتمع الذات والصفة في الآخر ، ويلزم منه ثبوت الإلهية للصفة . فنقول لهم : السواد المعلوم مشارك للسواد الحادث في أخص الأوصاف ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إنهما / مثلاً ، فينقض ذلك أصلاًكم ٢٩ في وجوب استواء المثليين في الصفات . فإن من حكم العرض المعلوم أن يقوم بنفسه ولا يجوز غير ذلك فيه ، ومن حكم العرض الحادث أن يقوم بغيره ، وكلا الوصفين لا زمان في الوجود والعدم .

وإن قلتم : إنهما لا يتماثلان ، ففيه إبطال أصل مذهبكم في التماثل عند الاجتماع في أخص الأوصاف . واعلموا وفقكم الله أن أدلة هذه المسألة لا تخص كثرة ، وما من عمد من العقود إلا ما شاء الله يستقيم لأهل الحق^(٣) ولا ينخرم عليهم بإثباتهم المعلوم شيئاً ، على ما ستأتيك الأصول على ترتيبها إن شاء الله عز وجل .

شبهة للمعتزلة

فما تمسك به متأخروهم أن قالوا : لو قلتم إن المعلوم معلوم ، وليس بشيء ، لجاز أن يقال : إنه مدرك وليس بشيء ، وهذا الذي قالوه تمسك بمعارضة بين عبارتين من غير رجوع إلى محصل . وأول ما نخاطبهم به الطلبة بالدليل على وجوب استواء حكم العلم والادراك فيما قالوا ، ولا يجوزون إلى ذلك الدليل سيلاً .

ولو جاز ادعاء اجتماعهما من غير دليل ، جاز ادعاء تباينهما من^(٤) من غير

(١) ب : اجتماع (٢) ب : القديم

(٣) ب : - و (٢) ب : من

دليل . والذي قالوه بثبابة ما أنكرناه ، وأنكروه من سؤال الدهرية على قول أهل الحق : ما لا يسبق الحوادث حادث ، فقالوا : ما زعمنا ، لو كان كما قلتم للزم أن يقال ما لا يسبق اللون لون الى غير ذلك من الترهات .

ونقول : بم تنكرون على من يقول لكم مثل ما قلتموه ؟ فنقول : لو صح شيء لا يدرك لصح شيء لا يعلم ، ولو صح موجود لا يرى ، لصح موجود لا يعلم الى غير ذلك من المعارضات .

وأما ما تمسكوا به أن قالوا : الصفات تنقسم الى الواجب والجائز على ما يأتي حدّهما ، وحقيقتهما وكون الجوهر جوهرآ ، وكون السواد سوادآ الى غيرهما من صفات ٣٠. الانفس من الواجبات ؛ وكل ما كان واجب الثبوت لم يتوقف بشيئته على تعلق القدرة ، إذ من حكم أثر القدرة أن تكون إلى خيرة القادر ، والحدوث من الصفات الجائزة ، فوجب المصير إلى أن كون الدات ذاتآ وكونه عرضآ جوهرآ بما لا يثبت بالقدرة ، وإذا لم يثبت بالقدرة ، لم يتوقف ثبوته على الحدوث المقدور . والذي يوضح بطلان ما قالوه من أوجه :

أحدها : أن كون الجوهر جوهرآ عندنا ، غير كونه ذاته ، فلا فرق بين قول القائل : كون الجوهر جوهرآ لازم من حيث لا يثبت ذاته إلا جوهرآ ، وبين أن يقول : كون الذات ذاتآ واجب . فإذا اكتفوا بذلك ؛ فنطرد عليهم مثله في الحدوث ، إذ لا يعقل حادث إلا حادثآ ، وهذا بين لمن تأمله . على أن ما قالوه يبطل عليهم في قيام العرض بالجوهر ، فإن ثبوت هذا الوصف (١) لازم عنده ، وليس من أثر القدرة ، ثم [لأنهم] لم يثبتوها قبل الحدوث ، بل أثبتوها لازمة بعد الحدوث .

فما ينكرون على من يثبت تباين صفات النفس على اللزوم عند الحدث ؟ وهذا

مألاً جواب عنه . ثم نقول : إن جاز لكم أن تقولوا حدوث العرض مقدور ؛ وقيامه بالمحل يثبت مع الحدوث واجبا غير مقدور ، فلما لا يجوز لقائل أن يقول إن القيام بالجواهر هو المقدور، ويثبت معه الحدوث واجبا غير مقدور ؟ ثم أقصى ما تمسكوا به أن ما كان مقدورا ثبت فيه الخيرة . وهذا يبطل بأصول منها : أن العلم بالآلم مع الآلم عند انتفاء الآفات عن الحى مما يلزم ثبوته ؛ ثم لا يسوغ لقائل أن يقول : إنما كان حدوث العلم فى الصورة التى قلناها فلا يكون مقدورا ، وستأتى أمثلة ذلك فى أحكام القدر إن شاء الله .

فإن قالوا : الواحد منا يعلم انتفاء المستحيل وعدم المعدوم الذى يجوز تقدير وجوده ، فلو رجعا جميعاً إلى نفي محض لما استبان الفرق بينهما ؛ إذ النفي لا / تميز ٣١ فيه ؛ فثبت أن الذى يجوز حدوثه ذات ، وهذا الذى قالوه يبطل بأوجه منها ، أن نقول : لم أنكرتم رجوع الفصل بين المعلومين إلى أنه يجوز تقدير ثبوت أحد المستفيين وهو الجائز ، ولا يجوز تقدير ثبوت الثانى وهو المستحيل ؛ فثبت حقيقة الميز بذلك ثبوتاً لا يستريب فيه متحقق .

ثم نقول : لئن استبعدتم التمييز من غير إثبات فقولوا : لا يقع التمييز إلا بين ذاتين ؛ إذ كما يبعد التمييز بين نفيين ، يبعد التمييز بين ذات وبين ما ليس بذات ، فاثبتوا المستحيل ذاتاً تميزوا بين ذات الجائز وذات المستحيل .

وبما تمسكوا به أن قالوا : المعدوم فى الأزل لا يخالو إما أن يكون غير الله وإما أن لا يكون غير الله ، فإن كان غير الله ؛ وجب أن يكون شيئاً . وإن لم يكن غيراً وجب أن يكون هو القديم ، وهذا تجاهل مفرد ، إذ العدم عندنا نفي محض ، والنفي المحض كيف يثبت ليقدر غيراً أو خارجاً عن صفة النورية . ثم نقول : بما تنكرون على قائل بقدم العالم يدير عليكم هذا التقسيم ؟ ونقول : إذا بطل أن يقال إن المعدوم ليس بغير ، وثبت أنه غير الله . وجب أن يكون

موجوداً . فإن كل غير موجود ، سيما إذا غير موجوداً ، ثم أقصى مراتبهم
الشناعة ، وعليهم دائرتها ، إذ أجمع أهل القبلة على أن الرب عز اسمه ، كان في
أزله ، وليس معه غيره . (ومن أصول المعتزلة [عدم] لإثبات أغيار مع
الله تعالى (١) .

فصل

[في الرد على القائلين بشيئية المعدوم]

قد أوضحنا وجه الرد على من خالفنا في المعنى ، وأثبت المعدوم شيئاً على التحقيق
ونحن نعتطف الآن على سائر المخالفين الذين آلت منازعاتهم إلى العبارات ، ونثبت
وجه الرد عليهم .

فأما وجه الرد على النصيبى* وهو من معتزلة البصرة ، حين قال : المعدوم ليس
بذات ولا غير (١) ولا ثبت له خصائص أو صاف الذوات ولكنه يسمى شيئاً /
إطلاقاً ولغة . فأول ما نفاتحه أن نقول : أنت لا تخلو في إثبات إسم الشيء : إما
أن ترجع فيه إلى قضية العقل ، وإما أن ترجع إلى ثبوت السماع . ويستحيل
المصير إلى قضية العقل ، إذ الإسماء لا تختص بمسمياتها (٢) عقلاً ، واللغات لا تثبت
إلا اصطلاحاً أو توقيفاً ، ووضوح ذلك ينشئ عن بسطه والإغراق فيه .

وإن زعموا أنه أثبت هذا الإسم سمياً من أهل اللغة ، قيل له : فلا يخلو إما
أن يكون ذلك حقيقة أو مجازاً . فإن ادعيت الحقيقة في ذلك ، كنت مطالباً

(١) أ : — ما بين القوسين

(١) ب : ولا عين (٢) : ب بسمياتها .

* النصيبى : (... — ٤٠٨ هـ)

محمد بن الحسين عبدالله ، أبو عبدالله العلوى النصيبى : قاضى دمشق وخطيبها ،
واقف الأشراف فيها . كان أديباً بليغاً .

(انظر الأعلام ٦ : ٣٣٠ ، الواقى بالوفيات ٣ : ٧) .

بإثباتها ، إذ الأصل عدم ثبوت اللغات ، ومدعى الإثبات فيها مطالب بالبدلالات .
على أن من شأن الحقائق في اللغة الظهور والانتشار والاشتهار ، ونرى الذي ادعيت
غير شائع في مجارى الكلام ، فبطل ادعاء الحقيقة . وإن ادعى تجويزاً ، واكتفى
به قرب من الوفاق ، فإننا ربما لا ننكر التجوز بحال ما .

وعما نتمسك به أن نقول : من أصل الخصم أن كل ما يجوز تقدير كونه
فهو شيء على الحقيقة ، ونحن نعلم قطعاً أن العرب تطلق نفي صفة الشيء على عين (١)
معلومات يجوز تقدير حدوثها . ومن أنكر هذا من لغتهم ، وادعى أنهم
متوسعون فيه ، كان معانداً ، ومثل هذا يغنى اشتهاره عن الاستشهاد عليه بشعر
شاعر أو نظم سائر ، فإننا نعلم أن أهل اللسان قسموا وصف الشيء في الكلام .
فقالوا مرة : شيء ، وقالوا مرة : ليس بشيء ، ولو قيس لإثباتهم الشيء بنفيهم لما رجح
ثم نفهم وإثباتهم راجعان إلى المجازات . ونقول أيضاً : نحن نعلم أن العرب
لا تثبت شيئاً ليس بقديم ولا حادث ولو طولبوا بإثباته أبوه . ولو قيل لهم : كل
شيء حادث أو قديم لم ينكروه . والخصم يثبت شيئاً ليس بقديم ولا حادث ،
إذ المعلوم لا يتصف بالحادث ولا بالقديم ، وإثبات مثل ذلك خروج عن
موجب الإطلاقات .

وما نستدل به أن نقول : من أصلك أن حقيقة الشيء : المعلوم ، وهذا غير ٣٣
مستديد . فإن المعلوم من الأسماء المتعلقة ، إذ من ضرورة إطلاق المعلوم ، تقديم
علم متعلق به ، وتقديم عالم يعليه ، والشيء في اللغة ليس من الأسماء المتعلقة ،
إذ العرب تثبته مع تقدير خروجه عن كونه معلوماً ، ولا تريد بكونه (٢) شيئاً
بكونه معلوماً أصلاً ، ولو صرف اسم الشيء إلى ما يجوز أن يعلم ، ثم ادعى اللغة
كان مجازاً ، إذ العرب لو قيل لها : أليس الشيء عندهم ما يعلم ، بل هو ما يجوز
أن يعلم ، لأنكروا ذلك من لغتهم وبالجرى أن يفهموا ذلك إلا بعد نظر وتدبر ،
فكيف يسوغ ادعاء حقيقة اللغة ، فيما لو عرض على العرب لأبوه .

(١) ب : — عين (٢) ب : كونه

وبما يستدل الخصم به قوله تعالى : (إن زلزلة الساعة شيء عظيم ^(١)) . وقال : سماها شيئاً قبل وجودها . فالكلام على الآية من أوجه :

أحدها : أن نعارض بقوله تعالى ، (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ^(٢)) نقول ^(٣) : إن كان المستدل النصيبي ، فلا مستروح له في الآية ، فإنه وإن سمي المعدوم شيئاً ، فلا نسميه في العدم زلزلة ^(٤) .

فإن زعم أن المراد بالآية أنها إذا وجدت ، كانت زلزلة . قيل له : وكذلك إذا وجد كان شيئاً .

وإن تمسك سائر البصريين بالآية ، لم تستقم على مذهب معظمهم ، فإنهم لا يصفون اللون بأنه حركة ، والزلزلة من أخص أسماء الحركات .

وأيضاً : فإن الآية متضمنة لإضافة الزلزلة إلى الساعة ، والمعدوم لا تتحقق إضافته إلى الساعة قبل قيامها . فلئن جاز لهم أن يحملوا الآية على التجوز فيما ذكرناه ، جاز لنا أن نحمل كونها شيئاً على تقدير الوجود .

وأما وجه الرد على هشام * حيث قال : الشيء هو الجسم . فن أوجه :

أحدها : ما قدمناه من تقسيم الكلام عليه ، في أن هذا الاسم ما حده العقل أو ^(٥) اللغة ، وقد سبق طرده ثم نقول : أثبتت الأعراض أم تنفيها ؟ فإن زعمنا أنها أثبتت عليه الدليل في إثباتها ، وإن أثبتنا ، سألناه عن وجودها . فإن وصفها بالوجود / فمن المستحيل في إطلاق اللغة الجمع بين إثبات الوجود ونفي الوصف بالشيء ، فلا يقال : هذا موجود كائن وليس بشيء . ثم الذي قاله تحكم . فيقال : لم تنكر على من يزعم أن الشيء هو الجرم ، فلا يبعد عن المعارضة محيصاً ، إذ كل واحد من القولين عرى عن البرهان ، غير معضود بقضية عقل ولا موجب لسان .

(١) ٢٢ : ١ (٢) ١٩ : ٩ (٣) ب : + ثم نقول

(٤) ب : + قيل له (٥) ب : و

ثم نقول : الجسم ينبئ عن التأليف ، وهو الأسماء التي يتحقق التفاضل في مقتضاها ، إذ يقال الجسمين المتفاضلين بالخصامة والضالة (١) : هذا أجسم من هذا . ويقال فيه : الجسم والجسيم مع ايتساء بياء فاعيل على المبالغة ، وبالشئ لا تفاضل في مقتضاه .

ونستدل بأي من كتاب الله تشتمل على تسمية الأفعال أشياء ، منها قوله تعالى : (لقد جئتم شيئا إدا) (٢) . وأراد بذلك إدعائهم لله ولداً ، تعالى الله علواً كبيراً . وقال عز من قائل : (وكل شيء فعلاؤه في الزبر) (٣) . وأراد بذلك تعذيبهم وتخويلهم . وقال تعالى : (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) (٤) إلى غير ذلك من آي القرآن .

وأما مذهب جهم فعارض بمذهب الناشئ (٥) ، ومن أحاط بما قدمناه هان عليه مدرك الرد عليهما .

فصل

[في معنى أن المعلوم معلوم]

قد ذكرنا أن المعلوم معلوم عند أهل الحق . والمعنى بكونه معلوماً أن انتفاؤه (٥) معلوم ، كما أن ثبوت الثابت معلوم . وذهب بعض النابتة من مبتدعة مسجستان إلى أن المعلوم ليس بمعلوم ، وقد نسب بعض من لا يخبر الحقائق إلى الأستاذ أبي اسحق هذا المذهب ، وظن (٦) المصير إلى أن المعلوم ليس بمعلوم ،

(١) ب : والعاباة (٢) ١٩ : ٨٩ (٣) ٥٤ : ٥٢

(٤) ١٨ : ٢٣ (٥) أ ، ب : انتفاؤه (٦) ب : وظن به

(٧) أبو العباس الناشئ المعتزلي (ابن شمر) . انظر الفهرست ٤٨٩ ، نشأة

الفكر ج ١ ، ١٢ ، ٨٢ .

وهذا غلط من هذا الظن (١) . ولا يقف على كلامه إلا مبرز في هذا الفن .
وحقيقة مذهبه أن الانتفاء معلوم على الحقيقة ، ولكن من ضرورة العلم بالانتفاء
تعلق العلم بتقدير شيء ، إذ المعدومات تنقسم العبارة عنها ثلاثة أقسام : فيقال
للذي كان موجوداً فعدم : فعلم انتفاؤه عن ما كان عليه ، فيتعلق العلم بالكون الماضي
المقدّر . ويقال في الذي لم يوجد وسيوجد : يعلم انتفاء ما سيكون . ويقال في الذي لم
يوجد وليس بما يوجد في معلوم الله علم الله ، اتقن (٢) ما لو كان علم ، كيف كان
٣٥ يكون فلا يتحقق / أن يعلم نفيًا إلا متعلقاً بمقدّر مثل أن يعتقد نفي شيء ، فمن
ضرورة ذلك العلم بشيء مقدّر مع العلم بانتفائه ، فقد خرج من مضمون كلامه
أن المعدوم معلوم على الحقيقة ، ولم يخالف أصحابه فيما قال ، والظن
بالأئمة ألا يخالفوه أيضاً فيما أبداه . ولست أقول ذلك عنهم لأنني لم ألقه
بمخصوصا لهم .

فأما وجه الرد على نفي كون المعدوم معلوماً ، فهو أن نقول : إذا علم
الواحد أنه ليس معه ثوب ، فدأبه ثابت لا سبيل إلى جحده ، ثم لا بد للعلم من
معلوم ، ويستحيل أن يكون معلوم عليه ثبوت الثوب ، فإنه يفصل بين علمه
بكون الثوب معه ، وبين علمه بأنه ليس معه ، فدل أن العلم يتعلق بانتفاء كون
الثوب معه .

ونقول أيضاً : المعدوم مقدور مراد عندكم . إذ من أصل هؤلاء موافقة
المعتزلة في تقديم الاستطاعة على الفعل ، والمصير إلى أن القدرة لا تتعلق بالحدوث ، فإذا
لم يعد كون المعدوم مقدوراً مراداً ، فكيف يبعد ذلك في (٣) المعلوم ، والعلم أعم
تعلقاً من القدرة والإرادة ؟

(١) ب : لا ولا غرو فيه . (٢) تكتب هكذا ، وهي الانتفاء

(٢) ب : و

ثم نقول : أتقولون إن الرب تعالى علم في أزله أن العالم سيوجد ، أم تأبون ذلك ؟ فإن أنوه كفروا ، ولا يابونه ، وإذا اعترفوا به قيل : فجواز الوجود ليس بوجود ، فقد أثبت معلوماً غير موجود .

ويقال لهم : العلم بأن لا شريك لله تعالى ما معلومه ؟ ولا يزالون يخطرون ، حتى يعترفوا بأن معلومه نفي الشريك . فإن تمسكوا ببعض شبه المعتزلة ، وقالوا : لو كانت المعلومات معلومات (١) ، لوجب أن تكون متميزة ، ولا تميز إلا في الذات ، وفي هذا إثبات المعلومات أشياء ، فقد سبق الانفصال عن ذلك ، وكل فصل تعلق بمعلوم ، فوضع استقصائه الصفات إن شاء الله .

فصل

القول في ذكر أقسام الموجودات

اعلموا أحسن الله إرشادكم أن الموجودات تنقسم قسمين : منها ما لوجوده أول ومفتتح ، وهو الحادث على ما سنذكر حقيقة الحادث / ومنها ما لا ٣٦ أول لوجوده ، وهو القديم عند معظم المتكلمين ، وسنوضح حقيقة القدم إن شاء الله .

فهذه قسمة بدئية ، نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها ، فإنها مستندة إلى نفي وإثبات ، وليس بين النفي والإثبات رتبة .

ومحصل ما قلناه : إن الموجود إما أن يكون له أول ، وإما أن لا يكون له أول ، وهذا نعرفه اضطراباً . فإن قال قائل : قد ذهب عبد الله بن مهيد (٢)

(١) ب : معلومات

(٢) ابن كلاب :

هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان ، المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ . كان إمام أهل =

إلى أن صفات البارى سبحانه وتعالى لا توصف بالقدم ولا بالحدوث ، وهذا تصريح منه بإثبات موجود خارج عن وصف الحدوث والقدم . قلنا : ما اعترض عبد الله على القسمة التى رمنها ، إذ مطلبنا أن الموجود له أول أولاً له . وعبد الله يقطع بأن صفات البارى لم تزل ، ولا أول لوجودها ، ولكنه امتنع من تسميتها قديمة ، إذ القدم عنده معنى قائم بالقديم (١) ، كما أن البقاء معنى قائم بالباقي ، ولا توصف المعانى بالأحكام التى توجبها المعانى ، فأتضحت القسمة البدئية . واستبان أن قول عبد الله غير قادح (٢) فيها . ثم ما يقتضيه الترتيب : أن نبتدىء الكلام على الحوادث ، إذ القديم سبحانه وتعالى لا يعلم اضطراباً ، وإنما يتوصل إلى معرفته نظراً واستدلالاً . وسبيل الاستدلال لا يتضح إلا بإحاطة بالحوادث ، فافتضى ذلك البداية بالكلام عليها .

فاعلموا : أن الحوادث تنقسم أيضاً انقساماً ضرورياً ، ولا تخلو إما أن تكون ، مفتقرة إلى محل تحله وإما أن لا تكون مفتقرة إلى محل تحله (٣) . وهذه القسمة تستند إلى النفي والإثبات أيضاً . ثم الحادث الذى لا يفتقر إلى المحل ، هو الجوهر فى اصطلاح المتكلم (٤) ، والمفتقر إلى المحل : العرض .

ومن ذلك قطع المتكلمون بأن الحوادث لا تخلو إما أن تكون جواهر (٥) أو تكون أعراضاً .

فإن قال قائل : فهل يوصف الرب بالاعتداد على إحداث ما يخرج عن القسمين ؟

(١) ب : + كما أن البقاء معنى قائم بالقديم

(٢) ب : قادح (٣) ب : — تحلة

(٤) ب : المتكلمين (٥) الأصح : جواهر .

== السنة فى عصره ، وإليه مرجعها ويقال له عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب النطان . كان شديداً على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة .

(٦) أنظر الارشاد للجوينى ١٠١٩ . الملل ٢ : ١٢٤ . نشأة الفكر ١ : ٢٧٠ .

قلنا : هذا سؤال عن محال . والرب قادر على كل ممكن : والذي زامه السائل بسؤاله من المستحيلات الخارجة عن قبيل المقدورات ، إذ الحادث / إما أن يكون ٣٧ محتاجاً أو غير محتاج ، وتقدير رتبة بينهم محال .

فلو قال قائل : هم تنكرون على من لا يقدر في القسمة ، ولكنه يثبت حادثاً غير مفتقر إلى محل ، ولكنه ليس في أوصاف الجواهر ، إذ من وصف الجوهر أن يتحيز ويشغل الحيز ، ويقبل الأعراض ، والحادث الذي قلناه ، لا يشغل ولا يقبل عرضاً ؟

[قلنا] : هذا محال^(١) ، إذ لو كان غير شاغل الحيز ، لجاز تقدير وجوده ، بحيث ذات متحيزة ، إذ ما لا يشغل بوجوده لا يمنع الشاغل^(٢) بوجوده وجوده^(٣) حيث هو . ولو وجد ما وصفتموه بحيث جوهر ، لكان قائماً بالجواهر إذ لا معنى لقيام العرض بالجواهر إلا وجوده بحيث الجوهر . قال : الكلام إلى ما أثبتته السائل حادث يجوز قيامه بالجواهر ، وكل ما هذا سيده فهو عرض . ويبقى عليه سؤال الانفصال عن سؤال في أحكام الأعراض ، وهو أن قائلاً لو قال : العرض الذي يقوم بالجواهر^(٤) ألا يجوز تقديره غير قائم به ؟

والذي يوضح ما قلناه أن الحادث الذي أثبتته هذا السائل لا يخلو إما أن يكون مما يبق ، أو مما يستحيل بقاءه . (فإن كان مما يستحيل بقاءه^(٥)) فقد ثبت^(٦) له خصائص الأعراض ، إذ من وصف العرض أن لا يبق ويجوز تقديره قائماً بالجواهر . وقد ثبت الوصفان جميعاً فيما حاوله السائل ، وإن كان مما يبق فلا يبق إلا ببقاء يقوم به ، وهذا من خصائص الجواهر ، فإنها هي القابلة للأعراض وسدشبع القول في ذلك عند ذكرنا التحيز وأحكام الأعراض ، فإذا استبان انقسام

(١) ب : محال (٢) ب : النشاغل (٣) ب : وجود
(٤) ب : لم (٥) ب : + ما بين القوسين (٦) ب : ثبت

الحوادث إلى الجواهر والأعراض ، فالذى يقتضيه الترتيب ، تصدير الكلام بأحكام الجواهر .

فصل

[فى حقيقة الجوهر]

فإن قال قائل : ما حقيقة الجوهر ؟ قلنا : اختلفت عبارات الأصوليين فى ذلك فقال بعضهم : ما يقبل العرض . واعترض بعض الزائغين على هذا الحد فقال : حد الشيء خاصيته ، ومن حكم خاصية الشيء أن لا تتعداه ، وقبول الجوهر للعرض ٣٨ مرتبط بغير الجوهر ، وهو يتألف حقيقة / الخاصة . قلنا : لا معول على العبارات وإنما المطلب منها المعانى ، وقبول الجوهر للعرض صفة تخصه ، إذ الجوهر إنما يقبل العرض لصفة هو فى نفسه عليها ، وهى صفة نفسية . وعرف اتحاد (١) ذكرها والتعرض لها . ولا يقدح تركيب العبارات وتعددتها فى الحدود (٢) ، وإنما القادح تركيب المعنى .

وقال بعض الأئمة : الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز ، ولا معنى لقول من يقول : إن التحيز مجهول . والمقصد من الحد البيان فإن التحيز موقوف ، وكذلك شغل الحيز ، إذ الحيز يعبر به عن الناحية والجهة ، وحيز المتحيز اختصاصه بجهته . وهذا بين لمن تأمله غير ملتبس .

وقال بعض الأئمة : الجوهر : كل جزء ، وهذا من أحسن الحدود ، ويؤول إلى المتحيز ولكنه أبين منه عند الإطلاق . وربما عبر القاضى عنه فقال : الجوهر ماله حظ من المساحة .

وقال المعتزلة : الجوهر ما تحيز فى الوجود . وهذا الحد مدخول ، فإنهم قد

(١) ب : إيجاد . (٢) أ : الحدود

أثبتوا الشيء جوهرًا في العدم ونفوا تحيزه ، ثم لما حددوا الجوهر ، قالوا : هو المتحيز في الوجود ، فشرطوا في الحد الوجود . والحد يفارق (١) المحدود . فإذا كان مشروطاً ، وجب كون المحدود مشروطاً حتى يتوقف كون الجوهر جوهرًا على الوجود ، كما يتوقف التحيز عليه (٢) . قالت النصاري : الجوهر هو القائم بنفسه . وسنوضح الرد عليهم إن شاء الله . وأول ما نحتاج إلى الخوض فيه من أحكام الجوهر لإثبات الجوهر (٣) الفرد .

فصل

[في إثبات الجوهر الفرد]

اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تنهاى في تجزئتها حتى تصير أفراداً ؛ وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف وحد (٤) وجزء (٥) شائع لا يتميز . وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة ، وعبروا عن الجزء بالنقطة ؛ وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم . وصار معظم الفلاسفة إلى أن الاجرام لا تنهاى في تجزئتها . وإلى ذلك صار النظام* من المنسبين (٦) إلى الفلسفة . ونحن نوضح وجوه الرد على الفلاسفة أولاً ، ثم نعطف على النظام ونوضح له أداء مذهبه إلى هدم قواعد الدين ؛ فنقول ٣٩ وبالله التوفيق : إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم (٧) أحد طرفيه ، ثم صور

(١) ب : يقارن (٢) ب : + واو (٣) ب : الجزء

(٤) ب : واحد (٥) ب : — جزء

(٦) ب : المنسبين (٧) ب : وعالم .

لإبراهيم النظام (١٠٠٠ — ٢٣١ هـ — ٨٤٥ م) .
لإبراهيم بن سيار بن هانيء النظام ، كان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة . وله في ذلك تصانيف عدة : منها النكت ، وكان أيضاً متأدياً . وله شعر جمع بخمسين ورقة ؛ وهو دقيق المعاني على طريقة المتكلمين . والملاحظ كثير الحكايات عنه . معجم البلدان ج ١ ص ٣٧ — ٣٨ سنة ١٩٥٧ وراجم الذهبى : سير النبلاء ٧ : ٢٥٩ - ٢٦٢ ، والمحيط البغدادي : تاريخ بغداد ٦ : ٩٧ ، أبو ريده : لإبراهيم بن سيار النظام الزركلى : الأعلام ١ : ٣٦ .

نملة تفتتح الديب من أحد طرفي الجسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلقت أجزاء البسيط . فلو كانت أجزاؤه غير متناهية ، لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه ، إذ الانقضاء ينبئ عن الانتهاء ، وما استحال عليه وصف الانتهاء ، لم يعقل فيه الانقضاء .

فإن قال قائل : إنما يقطع الجسم البسيط بقطع جملة غير متناهية ، فلم يعدد أن يقطع ما لا يتناهى مثله . وإنما كان يلزم السؤال ، لو كان القاطع ^(١) متناهيا والمقطوع غير متناهي . وهذا الذي قالوه لا محصول له ، فإن ما لا يتناهى يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه ، وليس لانقضائه وجه في الجواز ووجه في الاستحالة ، كما أن الذي يقدر متناهيا ، يجوز تقدير انقضائه من كل وجه .

والذي يوضح ما قلناه أن يقول الخصم : إن الجسم لا يتناهى جملة . وليس من أصله أن يتناهى جملا ولا يتناهى أجزاء ، إذ الجزء لا يتصور عدمه ، وإنما الذي لا يتناهى الجمل . فإذا استبان أن الجسم البسيط لا يتناهى جملة ، فكيف قطعته جملة . والمقطوع من حيث الجمل لا يتناهى ؟ فلما لم يجدوا مخلصا مما أزموا ، رام النظام انفصالا فقال : لا سبيل إلى قطع البسيط على الحقيقة . ولكن القاطع يقابل جزء منه ويظهر وهو في طفرته غير مقابل البسيط ، فيقطع الجسم قطعا وطفرا .

وهذا الذي ذكره واضح البطلان ، قريب من جحد الضرورة . وسبيل الكلام عليه من أوجه :

أحدها : أن نقول : ما قطعته مما سلبته متناه أو غير متناه ؟ فإن زعم أنه متناه ، فقد أثبت قدرا متناهيا ، وسلم المسألة . وإن زعم أنه غير متناه وقد تصور القطع فيه ، فما يغنيه بعد ذلك تصوير الطفرة ، وقد سلم قطع ما لا يتناهى ، وهذا أقصى مطلبنا .

ثم الذى قاله يقسم عليه فيقال له : أتزعم أن الذى توسط / الجسم البسيط هو ٤٠
فى بعض أحواله غير مماس له ولا محاذ له ، أو تزعم أنه محاذ له . فإن زعم أنه
غير مماس له ولا محاذ ، فهذا رد لما علم ضرورة وبديهية . وإن سلم أنه فى طفره
محاذ للجسم الذى يقطعه ، فهذا أقصى ما نروم . إذ ليس لتخصيص إلزامنا بالمماسه ،
بل لو صورناه فى طيران طائر ، لتكامل غرضنا .

والذى يوضح ما قلناه : إن القاطع للجسم لو كان يخط خطاً على عمره لرؤى
الخط ممتد آمن الطرف إلى الطرف . فوضح أن المصير إلى إستخراج بعض القطع
لا محصول له .

على إنا نقول : لو ساغ لإثبات الطفرة من غير محاذة ولا مماسة ، لما امتنع أن
أن يبتدىء شخص قطع الأرض من أول المشرق ثم تتفق له طفرة (١) إلى أقصى
المغرب ، من غير أن يحاذى فى طفرته أرضاً ولا سماء ولا هواء ، وذلك كله فى
ألطف لحظة ، إذ الطفرة لا مدة لها . وهذا قريب (٢) من جهد الضرورات ،
مع أنه لم يستقل (٣) بالجهالة التى أبدعها الخروج عن الإلزام ، إذ القدر الذى
يسلم قطعه قامت عليه النتيجة به . فإن قال : قد يتصور مثل ذلك ، فإننا لو صورنا
جبلًا عميقاً وصورنا فى وسطه خشبة مترضة ، وعلق بالخشبة أحد طرفى جبل ،
وشد طرفه الآخر بدلو ، واستقر الدلو فى قعر البئر ، والبئر مائة باع مثلاً ،
والخشبة على شطر عمقها والجبل كذلك ، فلو أرسلت جبلاً شديداً فى طرفه كلاب
حتى انتهى إلى الخشبة ، واحتوى على الجبل المعلق بالخشبة ثم جذبت الدلو بالجبل
الذى فى طرفه الكلاب إليك ، فتعود الكلاب إليك مع الدلو ، فقد قطع
الكلاب خمسين باعاً والدلو مائة باع ، وما ذاك إلا لطفرة الدلو أكثر مما
طفر الكلاب .

وهذا الذى قاله هوس ، وذلك أنا نقول : إنما ارتفع الدلو بسرعة حركته

(٣) أ : يستفد

(١) ب : طفرة له (٢) أ : قرب

وقلة قتراته . والكلاب أبطأ ، وذلك يتبين في مرأى العين ، وهذا كالقطب يدور
٤١ بالرحى تكاد تخطف الأبصار / من سرعة الحركة ، وذلك لأن أقصى الرحى (١)
يحتاج إلى قطع دائرة تكسيرها عشرة من الذرعان، في المدة التي (٢) يقطع القطب
فيها شبرا في شبر .

وما نستدل به عليهم أن نقول : إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير ،
فيعلم اضطراباً أن أحدهما أكبر من الآخر ، ومن أبدى في ذلك ريباً قطع الكلام
عنه . فإذا استيقنا ذلك فلا يخلو التفاضل في الكبير والصغير ، إما أن يرجع إلى
كثرة الأجزاء ، وإما أن لا يرجع إليه . فإن رجع إلى كثرة الأجزاء ، فقد
بان تناهى الجسم . إذ لو كان كل واحد من الجسمين غير متناهي الأجزاء ، لما
تصور كون أحدهما أكثر أجزاء من الآخر ، إذ في النهاية يتأني نقصان . فلو
كان أحدهما أكثر أجزاء ، لكان الثاني أنقص أجزاء ، ووضوح ذلك يفنى
عن تقريره .

وإن زعم الخصم أن العظم والكثرة لا ترجع إلى عدد الأجزاء ، وإنما ترجع
إلى عظم الأجزاء في أحد الجسمين ، وصغرهما في الجسم الآخر . وهذا الذي قاله
باطل مضمحل ، فإن الذي ألزمنهم في الجسمين يلزمهم في جزئي الجسمين .

فنقول : لمَ كان أحدهما أعظم من الآخر ؟ فلا يجدوا (٣) عن ذلك مظهراً .
على أن الذي قالوه ، قريب من جحد الضرورة . فإننا إذا صورنا الكلام في
جسمين متماثلين في الصغر والكبر ، ثم نضم إلى أحدهما أمثالا (٤) فنعلم وصف
أحد الجسمين حقيقة أنه أكبر من الآخر ، والجسم الأول لم يتغير عما عهدناه .
فمرئنا قطعاً أن وصف الكبير ثبت لانضمام زوائد الأجزاء ، وهذا ما لا يمحده
إلا معاند .

(١) ب : الرجاء (٢) أ ، ب : الذي (٣) ب : يجدون (٤) ب : أمثال

وعما استدلل به شيخنا رضى الله عنه أن قال : ثبت عندنا بالأدلة القاطمة أن المجتمع مجتمع باجتماع ، ومن أنكر ذلك تنصب عليه أدلة إثبات الأعراض . فإذا ثبت ذلك ، فالافتراق مجوز بالاتفاق . إذ الجملة المركبة إذا انتفت (١) ، فقد انتفت اجتماعات فيها باضدادها من الافتراقات ، وسيل تمييز انتفاء جميع / ٤٢ الاجتماعات ، كسبيل ذلك في بعضها ، فإذا جاز انتفاء بعضها ، وجب تمييز انتفاء جميعها . ثم إذا انتفت الاجتماعات جملة ، لم يبق تجميع (٢) ، إذ لا مجتمع إلا باجتماع . ويعضد هذه الدلالة نكتة لا مخاصم للخصم منها ، وهى أن الاجتماع المنتفى غير متناه عند الخصم ، فإذا جاز انتفاء اجتماعات لا تنهاى ، فما المانع من ذلك في كل اجتماع ولا يخلص الخصم من ذلك شيء إلا نفي الأعراض ، وسندل على إثباتها .

وعما نستدل به نقول : إذا ثبت بالاتفاق أو بالدليل عند تقدير النزاع أن الاجتماعات معان ، وفرضنا الكلام على المنتهين إلى الإسلام فنقول : الرب سبحانه وتعالى عالم بالمعلومات على تفصيلها ، متعال عن العلم بها على الجملة ، إذ العلم بالجملة يقارنه الجهل بالتفصيل . فإذا وضح ذلك ، قسمنا الكلام على الخصم ، وقلنا : أيعلم الرب اجتماعا واحدا ، أم لا يوصف الرب (٣) بالعلم به ؟

فإن سلم الخصم بأنه يعلم اجتماعا واحدا ، فن المستحيل قيام اجتماع بمجموعات لا تنهاى ، إذ لو ساغ ذلك لوجب الحكم بأن جملة المجتمعات فى العلم اجتمعت بالاجتماع الواحد ، فإذا افترق بعضها لزم الحكم ببطلان الاجتماع لمضادة الافتراق إياه . ويلزم القطع ببقائه من حيث لم تفترق جملة أجزاء العالم .

وإن زعم الخصم أن الرب تعالى لا يعلم اجتماعا واحدا ، كان ذلك منعا للعلم بالتفصيل ، إذ الجمل التى لا تنهاى ، يعلم الرب تفصيلها . ولا مخاصم للإسلاميين من ذلك .

(١) ب : تنصفت ، أ : انتصفت (٢) ب : مجتمع

(٣) ب : + اجتماعا واحدا أم لا يوصف الرب

ثم نقول للنظام : إذا جوزت وجود ما لا يتناهى من الحوادث ، ولم تستبعد دخولها في الحدوث ، فما الذى يحجزك عن أن تقول : إن مقدمات الباري يجوز وجودها دفعة واحدة ، وإن انتهت النهاية عنها ؟

• ونقول أيضاً له : من أعظم أركان الدين منع انقضاء حوادث لا نهاية لها ، ولا استمرار دلالة حدوث العالم دون إثبات ذلك ، وفيما صرت إليه ما يفضى إلى ٤٣ تجويز انقضاء / حوادث (١) لا نهاية لها ، فإنك تجوز أن يبتدىء خلق الأجسام ، ثم تقدر انقضاء خلقها ، وإن كانت لا تتناهى أجزاءها ، والرب تعالى يخلقها ترتيباً . ولنفاة الجزء شبه تتعلق بأحكام الأكوان ، رأينا (٢) تأخيرها ، لذنب القول فيها في الأكوان إن شاء الله .

مسألة

[في أن الجوهر ليس أعراضاً مجتمعة]

الجهر عند أهل الحق موجود متحيز غير لأعراضه القائمة به . وذهب النظام والنجاش (*) إلى أن الجوهر أعراض مجتمعة ، وهو عين الأعراض ، وإلى ذلك (٣) مال بعض الفلاسفة . والدليل على الرد عليهم أن نقول : الجوهر متحيز وفاقاً ، فلا يخلو خصومنا في العرض الواحد ، إما أن يقولوا : أنه متحيز شاغل الحيز ،

(١) أ : مكررة (٢) ب : فرأينا

(٣) ب : + وإلى ذلك وهو عين الأعراض

(٤) النجار (توفي في حدود ٢٢٠ هـ) .

الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي المعروف بالنجار (أبو عبد الله) من متكلمي الحيرة . له من التصانيف : الاستطاعة - الصفات والأسماء ، إنبات الرسل ، التعديل والتجويز وكتاب الإرادة . معجم البلدان ج ٤ سنة ١٩٥٧ م ٥٣ وراجع ابن النديم - فهرست : ١٧٩ . البغدادي هدية العارفين ١ : ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

له قدر من المساحة ، أو يابون ذلك . فإن أثبتوا العرض الواحد متحيزاً ، كان ذلك باطلاً من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان متحيزاً ، لاختص ببعض الجهات ، ولا فتقر إلى كون يخصمه (١) وفيه تجويز قيام العرض بالعرض ، وسندل على منعه إن شاء الله .

والآخر : أن حقيقة الجواهر المتحيز ، فن أثبت متحيزاً فقد أثبت جوهراً ، وآل الكلام معه إلى التسمية والتناقش فيها .

ثم إذا ثبت موجود متحيز ، ومو الجواهر عندنا ، ثبت في باب الاعراض حادثاً لا يتحيز ، وهو العرض . وإن سلم الخصم أن العرض الواحد لا يتحيز ، فإذا قدر اجتماعهما ، قيل له : لا تخلوا الاعراض إما أن وجدت بحيث عرض واحد ، وإما أن وجد كل عرض بحيث نفسه . فإن وجدت الاعراض بحيث عرض واحد ، فذلك الواحد متحيز أم غير متحيز ؟ (فإن كان متحيزاً ، فهو جوهراً قامت به أعراض ، سماه الخصم عرضاً ، وإن كان ذلك الواحد غير متحيز) (٢) فالذي وجد بحيث هو في حكمه قطعاً .

وإن زعم الخصم أن الاعراض لا توجد بحيث عرض (٣) واحد ، بل يوجد كل عرض بحيث نفسه ، فلا معنى لاجتماعها ، فإن كل عرض منفرد بنفسه . وإذا ثبت أن أفرادها لا تتحيز ولا تشغل الأحياء ، فلا يتصور فيها / التضام ، إذ إنما يتصور التضام عن موجودين مختصين بحيثين ليس بينهما تقدير حين آخر لموجود ، فوضح بطلان ما قالوه من كل وجه .

وبما تمسك به شيخنا رضى الله عنه أن (٤) قال : من وصف العرض الفرد بأن لا يتحيز ، فإذا اجتمع فلا تخلوا الاعراض المجتمعة إما أن تكون متماثلة أو مختلفة ،

(٢) ب : — ما بين القوسين

(٤) ب : — أن

(١) ب : — يخصمه

(٣) ب : عرضاً

متضادة أو مختلفة ، متضادة أو مختلفة غير متضادة . فإن كانت متماثلة كان باطلا
من وجهين :

أحدهما : أن الحكم الذى لا يثبت بالشئ لا يثبت بأمثاله . والدليل عليه أن
الحياة الواحدة للمم توجب حكما للعالمين ، لم يوجب هذا الحكم جملا من
الحياة أيضا .

والوجه الآخر: أنه ليس بعض الأعداد أولى بالاعتبار من بعض مع التماثل،
فإذا زعم الخصم أن الجوهر عشرة من الأعراض المتماثلة ، لم يكن قوله في ذلك
أولى من قول من يقول تسعة أو أحد عشرة .

وإن زعم الخصم أن الأعراض مختلفة متضادة ، كان ذلك محالا ضرورة ، فإن
حكم الضدين ، لا يتحقق في الجوهر الواحد وفاقا . وإن زعم أنها مختلفة غير متضادة
قيل له : هل تجوز بطلان صفات أجناسها وانقلابها عنها ؟ فإن جوزوا ذلك ،
اتسع عليهم الخرق ، ولزمهم تجويز انقلاب السواد بياضا ، والجلس طعما ، وغير
ذلك مما يازمهم عليه تسليم المسألة ، حتى يقولوا خرجت الأعراض عن جنسها ،
وانقلبت جوهرأ وذلك الجوهر خلاف الأعراض ، وهذا تصريح بتسليم المسألة .

والذى يوضح ذلك أن الأعراض ما كانت مجموعة فما كانت إلا جوهرأ ، وإن
منعوا انقلاب الأجناس ، قيل لهم : فالعرض الواحد لا يتحين لنفسه ، ثم يثبت
الأعراض حكم التحين عندكم ، وخرج عما كان له من الحكم في اتحادها ، فليس بعض
الأوصاف بالخروج عنها أولى من بعض . .

ثم ادعوا أن للأعراض أحكاما : منها أنها لا تقوم بانفسها ، وتفترق إلى محل
غيرها ، ومنها ، أنها لا تبقى ، ومنها أنها لا تتحين . فثبتت بأية صفة من صفات
٤٥ الأعراض ثلثت ، وقرر (١) استحالة خروجها / عنها . ثم إذا وضح (٢) أن

الجوهر على خلاف صفات الأعراض ، فتترتب لك أدلة هذا مسلكتها :

وإن سمح الخصم ببطلان بعضها ، لزم بطلان سائرهما ، فلا يجد إلى الفصل سبيلا .

ومما تلمسك به أن نقول : الجوهر إذا قامت به حركة ، فلا يخلو إما أن نقوم الحركة بجميع الموجودات التي هي أعراض (١) أو تقوم بواحد منها ، فإن قامت بواحد منها ، فينبغي أن لا يثبت حكم التحرك لجميعها . كما لو قامت حركة بجوهر ، لم يثبت حكم التحرك لغيره .

وإن زعم الخصم أن الحركة تقوم بجميع الأعراض ، ففيه وجهان من الإحالة :

أحدهما : قيام العرض بموجودات ، ولو جاز ذلك لجاز قيام عرض بجواهر العالم .

والوجه الآخر : أن العرض لا يقوم بالعرض على ما سنوضحه في أقسام الأعراض .

ونطرد عليهم قريبا من هذا المنهج في تضاد الضدين على الجوهر الواحد ، ونقول : أيتضادان على موجود أو موجودات ؟ فإن تضادا على موجودات ، كان محالا ، إذ لو جاز ذلك ، لجاز تضادهما على جوهرين كمتنع (٢) سواد جوهر بياض آخر . وإن كانا يتضادان على موجود واحد ، كان محالا ، إذ الذي نسميه جوهرأ واحداً موجودات عند الخصم .

واعلموا — وفقكم الله — أن شيئاً بما ذكرنا لا يستقيم على أصول المعتزلة ، إذ مرجع جميع الأدلة إلى شيئين : أحدهما : استحالة خروج الشيء عن وصف نفسه .

(٢) أ : ليمتنع

(١) ب : الأعراض

والثاني : استحالة قيام موجود بموجودات .

وكلاهما لازمان على أصول المعتزلة . فإنهم أثبتوا أعراضاً في العدم قائمة بأنفسها . ثم لمنهم (١) التزموا قيامها بغيرها في الوجود ، وأثبتوا جوهرأ غير متحيز ، ثم أثبتوه متحيزاً ، فأبطأوا على أنفسهم الأصل الثاني حيث قالوا : العلم يقوم بجزء من الجملة ، والعالم به الجملة ، فلا يبعد على أصولهم قيام الحركة ببعض الموجودات والحكم منها للجميع .

وما نستدل به أن نقول : الجوهر الفرد إذا قام به جزء من الحياة ، وضاد ٤٦ ما كان فيه من الجسادية أو الموت ، فتقوم / به ضروب من الأعراض : علوم ، واردات ، وقدرة ، وألم (٢) ، والادراكات الخمس (٣) ، إلى غير ذلك من أوصاف الحياة . وهذه الأعراض التي زادت لم تقتض (٤) للجوهر زيادة في التحيز ، فلو كانت الأعراض عند اجتماعها مؤثرة في التحيز ، لأثرت هذه الأعراض الزائدة حيناً آخرأ غير التي التزمناها .

فإن تجاهل الخصم وزعم أن التحيز يزداد ، كان ذلك باطلاً ، إذ كان الجوهر الفرد شاغلاً جزءاً واحداً ، ولو شغلت هذه الأعراض الزائدة حيزاً آخرأ ، لصارت هذه الأعراض جوهرين . وهذا باطل ، إذ كل جوهر ليس يخاو عند الخصم عن لون وكون وطعم ، ولم يوجد فيما ألزمناه لإلا طعم واحد ، فكيف ينقسم الطعم الواحد على جوهرين !!

وهذا من أقوى الأدلة ، وهو غير مستقيم على مذهب المعتزلة ، فإنهم يمنعون قيام الحياة بالجوهر الواحد ، ويشترطون في ثبوت الحياة بنية (٥) مخصوصة على مذهب الطبايعين .

(٢) ب : وأطرده

(٤) ب : تقيد

(١) ب : — أنهم

(٣) ب : الخمسة

(٥) ب : نكتة .

شبه الخصم

فإن استدل من زعم أن الجوهر أعراض مجتمعة بأن قال : لو قدرنا انتفاء الأعراض ، كان في تقدير انتفائها انتفاء الجوهر ، وكذلك لو قدرنا عدم الجوهر ، استحال مع هذا التقدير بقاء الأعراض ، فدل على أن الأعراض عين الجوهر .

الجواب عما قالوه من أوجه : أولاها بالتقديم أن نقول : ما من ضرب من ضروب الأعراض نشير إليها ، إلا ويجوز عندنا تقدير عدمها مع بقاء الجوهر ، بأن يعقبها أمثالها أو أضدادها المخالفة لها . فبطل ما ادعوه من أن الأعراض لو عدت ، عدم الجوهر .

على أن ما قالوه يبطل عليهم بأحاديث الأعراض ، فإن اللون لو عدم عدم الجوهر ، ثم لم يدل ذلك على أن الجوهر هو اللون . فإن رجعوا وقالوا : ما من لون إلا ويجوز تقدير عدمه ، بأن تثبت مثله أو ضده المخالف له ، فلم يازم ثبوت لون .

قيل لهم : وكذلك جملة الأعراض عندنا ، يجوز تقدير (١) انتفائها (٢) مع ثبوت أبدالها . ثم نقول : من الإسلاميين من يجوز عرو الجواهر عن الأعراض ، فما وجه ردكم عليهم ؟ ومن شرط الدلالة أن تشتمل على جملة أقسام الكلام . ٤٧ وللخصم شبه تشعب عما ذكرناه . وفي الجواب عما قدمناه انفصال من كل شيء يوردونه .

مسألة

[في تيجانس الجواهر]

الجواهر متجانسة عند أهل الحق ، وإليه صار كافة المعتزلة . وخالف النظام في ذلك ، فلم يحكم بتماثل الجواهر إلا إذا تماثلت أعراضها . وبني قوله ذلك على

(١) ب: استفاء (٢) ب: أمراضها

ما سبق منه حيث قال : إن الجواهر أعراض بجمعه ، ثم إذا كان من الأعراض ما يختلف ، والجوهر هو الأعراض ، فلا يجوز القطع بحكم التماثل فيه . وسيل الكلام في هذه المسألة أن نقسم القول على الخصم أولاً ، فنقول : هل تثبت الجواهر أغيراً للأعراض ؟ فإن زعم أنها الأعراض بأنفسها ، نقلنا الكلام إلى المسألة السابقة ، وأوضحنا غرضنا فيها . فإذا ثبت (١) لنا هذا الأصل ، مهدنا بعده التماثل وحقيقته وما يعقبه به ، فقلنا : المثلان الموجودان مستويان في جملة الأوصاف النفسية فيما يجب منها وما يجوز ، على ما ستأتى حقيقة المثلين في باب مفرد إن شاء الله .

وبما نحتاج إلى تمهيد قبل ، نصب الدلالة الواضحة على إثبات الأعراض ، ومبدأ استقصاء ذلك إن شاء الله . فإذا تمهدت القواعد قلنا : من مذهب الخصم أن الهواء يخالف النار ، وذلك باطل عند التحقيق ، فإنه إن عني بذلك أن أعراض النار ، وهى حرارتها ، ولونها المخصوص إلى غير ذلك من صفاتها ، تخالف أعراض الهواء فذلك مسلم ، لا منازعة فيه . فإننا لم نخالف في اختلاف بعض الأعراض . وإن عني الخصم بالاختلاف أن جوهر الهواء في نفسه بخلاف جوهر النار ، كان ذلك مستحيلاً ، إذ الجوهران متساويان في صفتي نفسيهما (٢) ، إذ كل واحد منهما يجب له التحيز وقبول الأعراض على الجملة . ويجوز تقدير قيام أوصاف النار وأعراضها بالهواء ، فإن من أخص أعراض النار حرارتها . ولا يبعد أن يحمى الهواء ، حتى يصير في مثل حرارة النار ، وكذلك لا يبعد أن يدع الله سبحانه وتعالى في الهواء لون النار ، إذ ما يقبل لوناً يقبل كل لون ، وكذلك لبيب النار واضطرابها/ بما لا يبعد تصويره في الهواء . فقد وضع بذلك جواز اتصاف الهواء بجميع أعراض النار ، واستبان أنه يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر .

فإن تجاهل الخصم وأنكر اتصاف النار بأوصاف الهواء ، إذ لم يمكنه إنكار
اتصاف الهواء بأوصاف النار ، فالكلام عليه من وجهين :

أحدهما : أن جملة أوصاف النار أعراض ، ومن حكم الأعراض جواز
انتفائها واستحالة بقائها ، ومعاقبة أضدادها إياها . ومن أنكر من ذلك شيئاً ،
عاد الكلام معه إلى أحكام الأعراض .

والوجه الآخر : أن اتصاف الهواء بأوصاف النار غير مستبدع ، فقولوا إن
الهراء جوهره كجوهر النار من حيث أنه يقبل أعراض النار ، فإن الذي نعيه
بتأثيل الجوهرين ، أن يجب لأحدهما ، ما يجب للثاني ، ويجوز عليه ما يجوز
على الثاني .

فإذا ثبت أنه يجب لكل واحد من الجوهرين التحيز وسائر صفات النفس ،
ويجوز أن يقبل أحدهما أجناس أعراض الثاني ، فهذا ما نعيه بالتأثيل . فإن
ساعدنا الخصم عليه وخالفنا في العبارة ، فقد حصل غرضنا ، وآل الكلام إلى
التسميات ، فليست هي المطالبة بقضايا العقول . والذي طردناه في النار والهواء ،
يطرد في جملة الجواهر ، وكل ما تمسك به المحققون في إثبات تجانس الجواهر ،
راجع إلى الأصول التي قدمناها فلا معنى لتكثير العبارات منع إيجاد الطلب .

فإن تمسك الخصم باستبعادات فقال : نحن ندرك مخالفة الصنخور للهاء الجاري ،
كما ندرك مخالفة السواد للبياض ، وليس جحد أحد من المخالفين بأولى (١) من
جحد الآخرين .

الجواب عن ذلك مقتضياً من الدليل الذي قدمناه . فإن المخالفة التي خيلت
للخصم ، راجعة إلى مخالفة أعراض المستجسّدات لأعراض المائعات (٢) . والذي
يكشف ذلك أن اندياب الحجر غير مستنكر عقلاً ، حتى يضاهي الماء في جرمه ،

(١) ب : أولى (٢) ب : المائعات

فكذلك القول في جملة صفاته وأعراضه . وهذا واضح مغن^(١) عن الأطناب .

فصل

[في التحيز ومعناه]

٤٩ قد ذكرنا أن الجوهر متحيز ، ونحن الآن نوضح التحيز ومعناه ، وهو ما اختلفت فيه عبارات المتكلمين . فقال بعضهم : المتحيز : هو الموجود الذي لا يوجد بحيث وجوده مثله . وهذه العبارة مدخولة ، وإن أطلقها كثير من الأئمة . فإن العرض إذا قام بمحله ، لم يوجد بحيث وجوده عرض مثله ، إذ كل مثليين من الأعراض متضادان ، ثم العرض مع ذلك غير متحيز . فبطل تفسير المتحيز بما سبق ، والأصح في ذلك عبارات ارتضاها القاضي رضى الله عنه . منها أنه قال : المتحيز هو الجرم ، ولا معنى له سواه .

قال : إنما هو الذى له حظ من المساحة . وقال أيضاً : هو الذى لا يوجد بحيث وجوده جوهر . وفي التصريح بذلك احتراز من النقض بالعرض .

وقال أيضاً : هو الموجود الذى لا يوجد بحيث وجوده مثله من غير تضاد . والعبارات وإن اختلفت ، فالمطلوب واحد .

فإن قال قائل : فما الحيز ؟ فقد قال بعض الأئمة : إنه تقدير مكان ، ولم يرد بذلك أن الرب إذا خلق جوهرأ فردأ فحيزه تقسدير مكان له ، فإن ذلك توقع موجود ، والحيز إنما هو ثابت غير متوقع ، بل معناه أنه مكان لجوهر مقدر .

وأحسن ما يقال في الحيز : إنه المتحيز بنفسه . وقد مسبق معنى المتحيز ، ثم لا تبعد إضافة الحيز إلى الجوهر كما لا تبعد إضافة الوجود إليه .

فإن قيل : التحيز عندكم من صفات نفس الجواهر ، فم تنكرون على من يزعم أنه من صفات المعاني ، وأن الجواهر إنما تحيز لكون من الأكوان ، وهو الذي يوجب تخصيصه ببعض الجهات ؟

قلنا : التحيز من صفات النفس ، والدليل عليه وجوه من الكلام :

أحدها : أن المعنى بالتحيز عندنا الجرم ، وكونه جرماً لا يختلف ، وإن اختلفت أكوانه وأعراضه . فلو كان هذا الحكم ثابتاً موجباً لعرض ، لوجب أن يثبت له حكم الاختلاف عند اختلاف الأكوان ، فلما لم يختلف كونه جرماً ، دل أنه ليس من موجبات الأكوان . والاختصاص بالجهات — لما كان موجب الأكوان — كان في حكم الاختلاف / . وما نستدل به أيضاً أن صفة النفس إنما تتميز عن صفة المعنى ، بأن النفس لا تعقل دون صفة النفس ، ولا تعقل الصفة دون النفس ، وصفة المعنى يجوز تقدير النفس دونها عقلاً . وسنوضح الفصل بين صفات النفس والمعنى في باب إن شاء الله .

فإذا وضح ذلك اعتبرنا التحيز المفسر بكون الجواهر حجماً ، فوجدناه لازماً للجواهر حتى لا يقدر الجواهر خارجاً عن التحيز ، كما لا يقدر خارجاً عن كونه ذاتاً شيئاً .

فإن قيل : فاجعلوا علم الباري من صفات نفسه ، من حيث لا يجوز تقدير عدم العلم مع بقاء الذات .

قلنا : ليس (١) ما ألزمت مما نحن فيه . فإن عدم العلم ، ما امتنع لصفة الذات ، وإنما امتنع ، لقدمه واستحالة عدمه .

والذي يوضح الحق في ذلك : أنه لا يتصور العلم بحقيقة الجواهر مع الجهل بتحيزه ، ويتصور العلم بحقيقة ذات القديم قبل العلم بعلمه .

(١) ب : أليس .

فإن قيل : فالجوهر لا يخلو عن كون ، كما لا يخلو عن وصف التحيز .

قلنا : هذا غير لازم ، فإن التحيز وصف واحد ، وبيننا^(١) لزومه ما ثبتت النفس . وليس كذلك الكون ، فإنه ينطابق على أجناس مختلفة ، وليس يتعين فيه^(٢) وصف ، ولو رد الكلام فيه إلى التعيين^(٣) . فما من وصف بكون من الأكوان إلا ويجوز تقدير عدمه مع بقاء الجوهر ، والكون يوجد مثله بدلا منه أو يوجد ضده . فاندفع السؤال . وكذلك إن ألزمتنا السائل اقتران العلم والالم في حق الحى مع انتفاء الآفات ، فسبيل الجواب أنه لا يتعين لمقارنة الالم علم ، حتى لا يجوز تقدير مثله . على أنه يجوز في الجملة تقدير أحدهما دون الثانى في حال ، وإن لم يحز في كل حال .

ومما يستدل به المحققون أن قالوا : التحيز لم يدل على ثبوته التغير الذى هو وصف لازم ، ولم يثبت أيضاً معلولا بعلة في غير موضع الطلب ، حتى يجب طرد العلة عند تحقق المعلوم ، ولم يعلم التحيز اضطراباً ، وكل وصف لم يقتضيه دليل ٥١ ولم يعلم اضطراباً ، ولم يعقب نفيه إحالة في العقل ، فلا سبيل إلى إثباته . وهذا كما أن قائلوا قال : إنما يعلم العلم لغرض^(١) غير العلم ، والعلم شرط فيه ، فيبطل ما يدعيه بأن نفي العلم وإثباته هو المؤثر . وليس المعنى المدعى من غير ضرورة ودليل أولى من معنى يخالفه . ثم يتسلل القول فيه حتى يخرج عن الضبط . وهذا من أركان أدلة الكلام . ومنستقصيا في كتاب « الصفات » إن شاء الله .

فصل

[في شكل الجوهر الفرد]

الجوهر الفرد لا شكل له ، ولكن اختلفت الأصوليون في تشبيهه ببعض

(١) ب : هكذا في أ ، وى (ب) يثبت

(٢) ب : يتغير فيه

(٣) ب : بفرض .

الأشكال تقريباً . فقال بعضهم هو أشبه بالميدور . وقال آخرون هو أشبه بالمربع ، وشبهه آخرون بالمثلث . وأشار القاضى فى بعض كتبه إلى اختيار شبهه بالمربع : من حيث ينظم من الجواهر الفردة خط مستطيل ، والمسدور لا يتأتى فيه ذلك إلا بخال وفرج .

والذى اختاره فى « نقض النقض » ، لإبطال هذه الأفاويل جملة ، فإنه إذا ثبت أن الجواهر لا شكل له ، فلا معنى لتشبيهه بنى شكل ، فإن ما يشبه شكلاً ، إذ حقيقة المشتبهين تقتضى ذلك ، على ما منشرحه إن شاء الله . فلم يستقم نفي الشكل مع تثبت شبهه ، ولكنه قال : الجواهر ليس بشكل ولا يشبه شكلاً ، بل هو جزء من شكل ، إذ انضم إليه غيره ، ثم الأشكال عند تقدير الانضمام ، تجوز جميعاً .

فإن قيل : إذا جاز أن نثبت له حظاً من المساحة على تقدير انضمامه إلى غيره ، وإن لم يكن مسروحاً فى فردة ، فيجوز أن يطلق مثل هذا القول فى الشكل .

قلنا : الجواهر الفرد له حظ ثابت فى المساحة غير موقوف على انضمام غيره إليه ، وله (١) قدر ، غير أنه ليس لقدره بعض ، والجواهر يقدر بالجواهر .

فصل

[فى أن الجواهر لا يفترق إلى مكان]

الجواهر غير مفترق إلى مكان ، إذ لو افتقر إليه لكان مكانه جواهر . ثم يتسلسل القول فى مكانه ومكان مكانه ، فيجوز عليه المكان ولا يجب له .

(١) ب : ولو . .

فصل

[في بقاء الجوهر الفرد]

الجوهر باق غير متجدد . وذهب النظام إلى أنه متجدد حالاً فحالاً كالاعراض عندنا . وهذه المسألة تتعلق بالتى قبلها ، وهى أن الجوهر عين ٥٢ الأعراض . فإن بنى/ الخصم الكلام عليها انتقلنا إليها . ثم قال المحققون : إن فساد ما قاله النظام ، معلوم ضرورة ، فإننا نضطر إلى أن الذى ختمنا معه الخطاب ، هو الذى فاتحناه فى الخطاب ، ولا تنزل مخاطبة الشخص الواحد منزلة تقطيع خطاب وتوزيعه على مخاطبين ، وهذا مذهب النظام . فالذى صار إليه يفضى إلى لا يحيا ميت ولا يكون حي ، فإن الذى مات ، غير الذى كان حياً قبل موته . وكذلك القول فى جملة الأعراض . ويلزم أيضاً أن يجوز كون الشخص فى حالتين متعاقبتين بالشرق والمغرب بأن يوجد الله فى أقصى المشرق . ثم يوجد الله فى الحالة الثانية فى أقصى المغرب ، وكل ذلك خلاف الضرورات . ثم نقول : ما (١) الذى يحيل جواز استمرار الجوهر فى وجوده ، وما المانع لتجوير دوامه ؟ فلا يرجع إلى محصول عند هذه الطلبة . فإن عارضنا بالأعراض ، فسنتكلم فى استحالة بقائها ، وفى الفرق بينها وبين الجواهر عند ذكرنا البقاء والباقي (١) إن شاء الله .

فصل

[فى نفي تداخل الجواهر]

ما صار إليه أهل الحق أن الجواهر لا تتداخل ولا يجوز وجود جوهر بحيث ذات جوهر آخر ، وإن أطلق فى التجاوز تداخل الجواهر واختلاطها ، فالمنى بذلك تجاوزها . وذهب النظام إلى تمييز تداخل الجواهر فقال : إذا تميزت (٣) جملة ، فيجوز وجود جملة بحيث وجودها ، وهذا الذى قاله قريب من جحد

(٣) ب : تميزت

(٢) ب : التباقي

(١) ب : يا

الضرورات ، فإننا لو جوزنا تقدير جملة بحيث وجود جملة ، لم تكن جملة واحدة أولى من جمل ، ويلزم على طرد ذلك تجويز وجود جملة أجزاء العالم في جزء خرداة ، وهذا لا ينتهى إليه عاقل .

على أنا نقول : إذا كذت تسوغ ما قلته ، فما يؤمنك أن تكون الخرداة التي تشاهدها قد داخلتها أفراد جمل لولم تتداخل ، لكأنت جبالا ؟ ثم من جوز تداخل جملتين يجوز انفصالهما بعد تداخلهما . فإذا لمك أن تكون الخرداة الواحدة قد داخلتها أجرام لا تحصى ، فينبغى أن تجوز أن تنفصل منها الأجرام الكثيرة . ونحن نعلم أن من انتظر خروج أضراس جبال العالم / من خرداة من غير أن يحدث حادث فقد جحد البداهة .

ثم نقول : إذا قامت جملة بيضاء بجملة سوداء ، ورؤيتا في حين جملة واحدة أفترى بيضاء أم سوداء ، أم ترى على الصفتين جميعا ؟

فإن زعم الخصم أنها ترى على الصفتين فقد جحد الضرورة ، وإن زعم (١) أنها ترى على إحدى الصفتين فليست لإحداهما أولى من الأخرى .

فإن قال : السواد والبياض يتضادان ، كان ذلك غير مستقيم . فإن العرضين إنما يتضادان على المحل ، ولا يتضادان على المحالين ، والجملتان ، وإن تداخلتا ، فهما جملتان ، إذ لم تعدم لإحداهما .

فإن تجاهل متجاهل ، وزعم أن الجملتين صارتا واحدة لاعتد عدم لإحداهما ، كان ذلك أبعد من كل ما طولبوا به . فإنهم إذا أثبتوا جملتين لهما الوجود ، ثم لم ينتف وجود لإحداهما ، فكيف ثبتت جملة ، وانتفت أخرى ؟

ثم نقول : هذه الجملة المشاهدة هي الداخلة أو المدخول فيها ، أم غيرهما ؟ أو

هى الداخلة والمدخول فيها معا ؟ فإن كانت هى الداخلة ، فأين المدخول . فيها إذ لم تعدم ؟ وإن كانت هى المدخول فيها فأين الداخلة ؟ وإن كانت جملة غيرهما ، فأين الجملتان ؟ وإن كانت هى هما ، فكيف تكون الواحدة لثنتان ؟

ولا معنى للأطساب فى مثل هذا الباب . فإن بنى النظام معتقده على نفي النهاية (١) عن الجواهر ، نقلنا الكلام معه وقابلنا البناء بالبناء . ثم نقول : لو سلمنا لك المسألة الأولى جدلا ، لم يكن فى تسليمها لإثبات غرضك فى هذه المسألة ، فإننا نقول : لم جوزت وجود جملة لا تنهاى ، وهى متحيزة بحيث وجود جملة مثلها ؟ فيبطل ما قاله على المنع والتسليم .

فإن قيل : قد أوضحتم استحالة تداخل الجواهر ، فأوضحوا لنا المانع من ذلك .

قلنا : إن سألتمونا الدليل ، فقد قدمنا ما فيه مقنع ، وإن رمت بما أبدىتم لإظهار مرجب لامتناع التداخل نازل منزلة العلة المعاول ، فاءموا أن هذا الامتناع بما لا يعطل بعل . وليس جملة الأحكام معللة ، بل هى منقسمة : فمنها ما يصح/ تعليلها ، ومنها ما ثبت قطعاً ، ولكن لا يصح تعليلها . وكل ما يرجع إلى الاستحالة والامتناع فلا يعطل قطعاً . فخرج من ذلك أن النفي لا يعطل ، والثابت من الأحكام ينقسم إلى أن منه ما يعطل ، ومنه ما لا يعطل ، على ما مسندكره إن شاء الله عز وجل .

وذهبت المعتزلة إلى أن المعنى الموجب لامتناع التداخل التحيز ، وهذا باطل عند أهل الحق . إذ لو صح لجاز تداخل الأعراض من حيث لا تتحيز ، ولجاز هذا الوصف فى ذات الرب تعالى مع استحالة تحيزه .

فصل

فإن قال قائل : هل ينقسم كل خط نصفين ؟ قلنا : خط تركيب من شفع تشطر وتوازي الشطران في عدد الأجزاء ، وكل خط تركيب من وتر فلا نصف له ، إذ في تقدير نصفه ، تثبت النصف الجواهر الفرد . فيخرج من ذلك أن الخط الذي هو طول بلا عرض عند المهندسين ، إذا تركيب من أفراد هي وتر بالعدد ، فلو جرىء وقرب بأقصى الجهد أحد الجزئين من الآخر ، فمسل أحد الجزئين بجزء ولا يتجزأ .

فصل

فإن قيل : هل يتركب محيط دائر من خط متركب من أفراد جواهر ؟

قلنا : إذا تركيب الخط من أفراد جواهر ، فقد اختلف أهل الكلام في تجويز تقديره محيطا . فذهب بعضهم إلى امتناع ذلك واستدل بثبوتين : أحدهما : أن كل خط مستطيل ذي عرض لو أدرته لتشجنت بواطن (١) الخط وتفتحت ظواهرها . وذلك لا يتصور في الجواهر إذا تركيبت أفرادا ، إذ لو ثبتنا فيها (٢) مثل ذلك ، لكانا مصرحين بمثبت (٣) الجوانب للأفراد من الجواهر ، وهذا ما لا سبيل إليه .

والذي يوضح ذلك : أنا لو قسمنا ظاهر الخط المحيط وقسمنا باطنه ، لزاد أحد المحيطين على الثاني ، وهذا تصريح باثبات النقسمان فيما ثبت فيه الزيادة ، وذلك محال ، فدل أن محيط الدائرة أجزاء متركبة في عرض المحيط ، لم تكثر أعدادها ظاهرة ، وتقل أعداد الباطن منها .

(٢) ب : - فيها

(١) ب : - بواطن

(٢) ب : ب تثبت

والذى اختاره الأستاذ أن الخط الواحد يجوز تقديره محيطاً ، وإن لم يكن له عرض ، وهو الصحيح . فإنه لو لم يتركب خط لا عرض له إلى (١) / عريض ، فإن (٢) العريض خطوط متضامة ، ثم تضامها لا يغير أحكام أفرادها ، وهذا واضح لمن تدبره .

فلو قال قائل : بهم تنكرون على من يزعم أن الخط الواحد إذا كان طويلاً بلا عرض فلا يدور ؟ وكذلك لو انضم إليه مثله مع توازى الأجزاء وتقابلها ، وإنما يدور الخط إذا وقع على متصل على كل جزئين من الخط الأول وجزء من الخط الثانى ، فعند ذلك إذا أدير لم ينفرج من ظاهر ، لوقوع جواهر الخط الثانى على متصل جواهر الخط الأول ، وهذا غير سديد .

فإننا نقول : إذا أدركنا الخط الذى نعتبوه ، فلا يخالو الخط الأول إما أن ينفرج فى نفسه (٣) ، ويسد الخط الثانى فرجه ، أو لا ينفرج الأول فى نفسه ، فإن لم ينفرج الأول فى نفسه ، فلا حاجة إلى الثانى إذا وعيت (٤) مقصدنا من المسألة . وإن تفرج الأول فى نفسه ، فما معنى تفرجه ؟ فإن كان المعنى بتفرجه أن تتلاقى الأطراف من باطن المحيط وتتفتح من ظاهره ، فهذا تصريح بالتجزئة وإثبات الطرفين . وإن كان المعنى بالتفرج ، أن تتفرق أجزاء الخط الأول ، وتقع أفراداً ، ثم تسد جواهر الخط الثانى الأحياء (٥) الخالية ، فيقع على الضرورة كل جزء بحيث جزء ، ويعود المحيط إلى خط واحد .

وأما ما تمسك به الأولون من التشنيع (٦) والتفتيح (٧) فلا محصول له ، فإنه لو لم ، للزم مثله فى الخطين ، فلا تشنيع (٨) لما لا طرف له .

- | | | |
|------------------|-----------------|-------------------|
| (١) ب : لما | (٢) ب : + الخط | (٣) ب : - فى نفسه |
| (٤) ب : إذن وثبت | (٥) ب : الأجزاء | (٦) ب : التشنيع |
| (٧) ب : التفتح | (٨) ب : تشنيع | |

وأما ما ذكره من أن مساحة الظاهر تزيد على مساحة الباطن ، فهو وهم ، وذلك أن المحيط على أى وجه تفتح لا يتزايد ، ولكن سبيل مساحته أن يطبق عليه محيط . فأما إذا أدير خيط بظاهرة قائما ، طال ذلك الخيط لاتساع موقعه ، لا لزيادة ظاهر الخط الأول على باطنه . والمسألة بقيسة تتعلق بالأكوان .

فصل

[فى الصفات الواجبة والجائزة للجوهر]

اعلموا أن للجوهر صفات واجبة وصفات جائزة . فأما ما يجب له ، فالتحيز وصحة قبول العرض . وذكر بعضهم القيام بالنفس وأباه بعض الأصوليين ، ومنعقد فى ذلك بابا إن شاء الله .

وأما ما يجوز / على الجوهر فوجود أغيار الأعراض فيه ، وأما حدوثه ٥٦ ووجوده فراجعان إلى نفسه وليس (١) صفتين زائدتين وإن أثبتنا الأحوال .

فإن قيل : فما الذى (٢) يستحيل على الجوهر ؟ [قلنا] : يستحيل خروجه عن صفة نفسه ، فإن فيه انقلاب جنسه .

فإن قيل : أوضحوا ما يجوز قيامه من الأعراض بالجوهر الفرد ؟ قلنا : كل ما يقوم الجوهر (٣) مع غيره ، يقوم به إذا (٤) انفرد ، إلا المماسمة ففيها كلام وتفصيل ، يأتى الشرح عليها فى الأكوان إن شاء الله . ثم إن كان الجوهر غير موصوف بالحياة فيقوم به ضد الحياة ولون وكون وطعم وريح ، هذا ما انفقوا

(١) أ : وليس

(٢) ب : - الذى

(٦) ب : بالجوهر

(٤) ب : إذا ، مكررة فى النسختين

عليه . ولو قامت الحياة به وضادت الموت ، فتقوم بالحيّ أجناس من الأعراض كالعلم أو أحد أضداده ، والإرادة أو أحد أضدادها ، والادراكات أو أضدادها على ما سنشبع القول فيها في الأعراض ، إن شاء الله .

وهذه جمل وجيزة تحيط بالمقصد من أحكام الجواهر ، ونحن الآن نخوض في تمهيد حدث العالم [وهذا] يستند إلى أصول : منها إثبات الأعراض ، ومنها إثبات حدثها (١) ، ومنها إثبات استحالة تعرى الجواهر عنها ، ومنها إيضاح الرد على من يثبت حوادث لا نهاية لها . ثم إذا ثبتت هذه الأصول فيعلم قطعاً أن ما لا يخالو عن الحوادث لا يسبقها ، وما لا يسبق الحوادث حادث . فهذه أصول حدث العالم . وأولها بالتقدم لإثبات الأعراض ، فإن الكلام في أحكامها فرع لثبوتها .

القول في إثبات العرض

اعلموا أعصمكم (٢) الله أن العرض ينبيء في إطلاق اللغة عن ما يعرض ، ولا يدوم مكانه ، وعليه تدل آي من كتاب الله ، منها قوله تعالى : (يريدون عرض الدنيا (٣)) . فوصف الدنيا من حيث إنها كانت دار زوال وانتقال ، بكونها عرضاً . وقال تعالى ، مخبراً عن (٤) عاد وقد أظلمهم العذاب : (قالوا هذا عارض ممطرنا (٥)) . وعنوا بذلك أنه سبحانه ، تساق ، وستنقشع عنا ، كالذي عهدناه في كل محاب .

(١) ب : — ومنها إثبات حدثها (٢) ب : أعصمكم

(٣) ٨ : ٦٧ (٤) ب : من

(٥) ٤٦ : ٢٤

العرض عند المتكلمين

والعرب تسمى الأعراض التي لا تحسبها لازمة أعراضاً . فإن قيل فما المعنى بالعرض في اصطلاح المتكلمين ؟

٥٧

قلنا : اختلفت عبارات أهل الحق في حد العرض ، وجملتها راجعة إلى محصول واحد . فمنهم من قال : العرض ما لا يبق وجوده ، وهذا يجمع أجناس الأعراض وينفي منها ما ليس منها ، إذ الجوهر مما يبق وجوده ، والرب تعالى مما يجب له البقاء وكذلك صفاته ، فاطرد الحد في طرده ، وانعكس في عكسه ، وأنبأ عن خاصية الأعراض . وهذا الحد لا ترتضيه^(١) المعتزلة ، إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض . وعبر بعض الأئمة عن حد العرض فقال : هو الذي يقوم بغيره ويخرج من الحد الجواهر ، ولا تندرج فيها صفات الباري سبحانه وتعالى ، فإنها لا تقوم بغيرها . ولو قلت : العرض ما يقوم بالجواهر ، كان أوضح . ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة ، فإنهم أثبتوا الأعراض في العدم غير قائمة بالجواهر ، فإن زادوا في الحد : وقالوا : العرض ما يقوم بالجواهر في الوجود ، فسييل نقض ذلك كسييل نقض قولهم في الجوهر إنه المتحيز في الوجود . على أنهم أثبتوا أعراضاً في الوجود ، لا تقوم بمحال : منها إرادة الله وكرهاته ، وقوله كن للحوادث على مذهب أبي الهذيل* ، ومنها الفناء الذي هو ضد للجواهر .

(١) ب : ترتضيه .

* العلاف : (١٣١ — ٢٣٥ هـ ، ٧٤٩ — ٨٤٩ م) .

محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلاف (أبو الهذيل) متكلم من شيوخ البصريين في الاعتزال . ولد بالبصرة وورد بغداد ، ورد على الجوس واليهود والشبهه والملاحدين والسوفسطائية ، وعمى ، وخرف في آخر أيامه وتوفى بسامراء . من تصانيفه كتاب يعرف بميلاس وكان ميلاس رجلاً مجوسياً فأسلم : معجم البلدان ج ١٢ ص ٩١ — ٩٢ سنة ١٩٦٠ .

وعبر بعض الائمة فقال : العرض ما كان صفة لغيره ، وهذا تأباه المعتزلة أيضاً بقولهم : إن الصفة والوصف يرجعان إلى قول الواصف ، وليس العرض صفة لمحله على أصولهم ، وسنتكلم في ذلك بأبلغ مرام عند فراغنا من إثبات الأعراض ... والرد على منكريها إن شاء الله .

والإسلاميون بأجمعهم أثبتوا الأعراض على الجملة ، وإن اختلفوا في التفاصيل ولم يخالف في أصل إثباتها من المنتمين إلى الإسلام إلا ابن كيسان الأصم* ، فزعم أن العالم كله جواهر . وعن النظام أنه قال : الجواهر عنصرها الأعراض ، وهي هي بأعيانها — إلا الحركة — فإنها تعرض على الجوهر ، وليست من الجوهر .

وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفي الأعراض ، وطرق (١) ٥٨ الأدلة عليهم شتى / منها أن نقول : إذا اختص الجوهر بجهة من الجهات على التعيين فيجوز في العقل تقديره مختصاً بغيرها ، فلا يخاو اختصاصه بما اختص به : إما أن يكون له مفترق (٢) وموجب ؛ أو يثبت ذلك من غير مقتض . فإن كان له مقتض فلا يخلو إما أن يكون موجب هذا الحكم (نفس الجوهر أو معنى زائد عليه ، فإن كان موجب هذا الحكم نفسه (٣) كان ذلك باطلاً من أوجه . منها : أن هذا الحكم لو ثبت للنفس ، للزم ما دامت النفس ، إذ الموجب لا يزول مع بقاء الموجب ، ولو كان كذلك ، لما كان بعض الجهات أولى من بعض ، إذ إضافة النفس إلى بعضها كماضافتها إلى سائرها ، ولو كان كذلك ، لازدحمت الجواهر على حين (٤) واحد من حيث

(١) ب : وطريق (٢) ب : مقتض (٣) ب : — ما بين القوسين (٤) ب : جزء

٥ ابن كيسان (... — ٢٩٩ هـ) (٩١٢ — ٠٠ م) الأعلام ٦ : ١٩٧ من الشيعة . محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الحسن ، المعروف بابن كيسان ، عالم بالعربية من أهل بغداد أخذ عن المبرد وطلب من كتبه المذهب ، وغريب الحديث ، معاني القرآن . السكيا في الملل ج ١ : ١٤٧ انظر (إرشاد الأريب ٦ : ٢٨٠ ، شذرات الذهب ٢ : ٢٣٢ ، طبقات النحويين والفقهاء ١٧٠ ، معجم المطبوعات ٢٢٩

ثم أثبت ، فلو أوجب واحد منها اختصاصاً لأوجه سائر الجواهر ، وكل ذلك مفضى إلى المحالات . والذي يوضح ذلك أن الاختصاص بالجهات يختلف ، ونفس الجوهر لا يختلف ، وهذا القسم ظاهر البطلان فلا معنى للاطناب فيه . فإذا بطل أن المقتضى نفس الجوهر .

فلو اعترض معترض فقال : الجوهر يقتضى الاختصاص على الجملة ، وإن كان حكم الاختصاص يختلف ، كما أن الحياة تصحح ضرورياً من الأعراض المختلفة ، وهذا ليس باعتراض على موضع الإلزام . فإن^(١) الذى رمناه ، ورتبنا القول فيه ، وقسمناه : التعرض للاختصاص بجهة معينة معلومة . فقلنا : هذا الضرب من الاختصاص له مقتضى أو لا ؟ فإن أثبت الخصم له مقتضياً طوالب بإيضاحه ، وإن نفي مقتضيه ، ثبت عليه ما أنكره . والذي تمثل به طرد ضرورياً ، فإن الحياة وإن صححت أحكاماً ، [فينبغى^(٢)] أن لا تخرج من الذات بواحد منها إلا^(٣) بمقتضى . وقد زعم الخصم أن مقتضى الاختصاص معنى زائد على الذات . قيل له : أموجود هو أم^(٤) معدوم ؟

فإن زعم : أنه معدوم ، فقد نافض ونفى وأثبت . فالعدم نفي محض من كل الوجوه على ما سبق لإيضاحه . ولا فرق بين نفي المقتضى ، وبين إثبات مقتضى منفي^(٥) .

على أنا نقول : العدم لا اختصاص له ببعض الذوات / دون بعض ، فما له ٥٩ اختصاص بإيجاب حكم الاختصاص لبعض الجواهر دون بعض ، وكلا يختص بالذوات ، فكذلك لا يختص ببعض الجهات ، إذ العدم ليس يختلف وليس كالأكوان التي يشبهها مختلفة ، فتختلف مقتضياتها ، وهذا بين لا خفاء به .

(١) ب : - فإن (٢) ب : - لا (٣) ب : : أو

(٤) ب : منفي (٥) أ ، ب : وينبغى

وإذا أثبت الخصم مقتضياً موجوداً ، روجع فيه ، وقيل له : أمتهيز هو قائم بنفسه أم غير متهيز ؟

فإن زعم أنه متهيز ، فالذى أثبته جوهر ، وكأنه يقول : إنما اختص جوهر بجهة لجوهر آخر ، وهذا واضح البطلان . فإن الجوهر الذى قدره ، يجوز تقدير عدمه مع بقاء اختصاص الجوهر الذى فيه الكلام بجهته ، ثم ليس بعض الجواهر باقتضاء ذلك أولى من بعض ، إذ هي متماثلة ويازم من ذلك أن يقتضى الجوهر لنفسه اختصاصاً من حيث أنه جوهر ، وهذا عود إلى القسم الأول . وأيضاً فإن الجوهر الذى يقدره موجباً ، يجوز تقدير بقائه مع زوال اختصاص الجوهر الآخر بالجهة المختصة به ، ولا يزول الموجب مع بقاء الموجب .

وإن زعم الخصم أن المقتضى ليس من جنس الجواهر ، وهو غير متهيز ، فقد أثبت العرض . فإن خالفنا بعد ذلك فى قيامه بالجوهر ، فهو تسليم الأصل ومخالفة فى التفصيل . وسنتكلم فى قيام العرض بالجواهر ، إذا أثبتنا أصلها .^{٢١}

وإن زعم الخصم أن^(١) الجوهر إنما اختص بجعل^(٢) جاعل^(٣) فقال : لا بد للفاعل من فعل ، وكل فعل شيء وذات ، فما فعل الفاعل فى موضع كلامنا ؟ فإن تجاهلوا وقالوا : المفعول ذات الجوهر فى اختصاصه ، كان ذلك خارجاً عن التحقيق .

فإن^(٤) فرضنا^(٥) الكلام فى جوهر تقدم وجوده ، واستمر بقاءه ، وهو قديم عند مخالفنا ، والثابت الموجود لا يتصور أن يفعل من غير تقدير عدم وجود . ولو جاز تقدير فعل من غير تجديد ، لجاز أن تكون جواهر العالم فعلاً لنا ، وإن لم تتجدد بنا . ثم أقصى غرضنا أن يعترف خصمنا بأن العالم مفعول وله فاعل .

(١) ب : - الخصم أن (٢) ب : بفعل (٣) ب : فاعل
(٤) ب : فأنا (٥) ب : قد وضعنا

وإن زعم الخصم أن الفعل اختصاص الجوهر لا ذاته ، فقد أثبت اختصاصاً
مفعولاً وهو الكون الذى / يمتعه (١) .

٦٠

وإن زعم الخصم أن كون الجوهر مختصاً من أثر قدرة قادر ، وهو حال يثبت
بالقدرة من غير إثبات عرض موجب له ، فالجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها : أن نقول : قد ذهب معظم المحققين من المتكلمين إلى نفي الأحوال ،
وهذا الأثر الذى أثبتتموه لا يخلو إما أن يكون زائداً على ذات الجوهر ، وإما
أن يكون عين الجوهر . فإن كان عين الجوهر كان محالاً ؛ فإن الجوهر باق مستمر
الوجود عندنا قديم عند خصومنا ؛ فاستحال كون ذاته من أثر القدرة . وإن
كان الأثر الذى أثبتتموه زائداً على ذات الجوهر ؛ فلا يخلو إما أن يوصف بالعدم ؛
أو يوصف بالوجود . فإن وصف بالعدم ؛ فهو نفي محض ؛ فلم يثبت للقدرة إذن
أثر . وإن وصف بالوجود فهو العرض الذى رمنا لإثباته . فأما تقدير حال
لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ؛ فلا محصول له .

على أنا نقول أيضاً : غرضنا أن يعترف خصمنا بإثبات قادر مدبّر للعالم ؛
ومن أثبت الأحوال لم يرد أنها تنفني تارة وتثبت أخرى ؛ إذ لا معنى للحدوث
إلا هذا ؛ وهو أن ينتفى المعلوم ؛ ثم تؤثر القدرة فى إثباته فهذا حقيقة الحدوث
ومستبسط القول فى الأحوال عند انتهائنا إليها إن شاء الله — فهذا كلام فى أحد
قسمى الدليل ؛ وهو إذا سلم الخصم لنا أن اختصاص الجور هي بعض الجهات
لا يتحقق إلا بمقتضى .

فأقول : يثبت هذا الحكم من غير موجب ولا مقتضى ؛ وتقرر هذا الوصف
لا لنفس الجوهر ولا لمعنى فالكلام عليه من وجه آخر .

وربما يعضد الخصم كلامه بأن يقول : قد اعتبرتم بأن كون الجوهر فى آحاد

الجهات من الجائزات ؛ فإذا اعترفتم بأن ذلك من قبيل الجائزات فيقال (١) لكم إنما كان منه ما كان لجوازه .

وقد سلك شيخنا رضى الله عنه في التقصى عن هذا السؤال مسلكاً فقال : المصير إلى ثبوت الأحكام مع انتفاء المقتضيات ؛ يقرب من جحد الضرورات . فإنما ٦١ لو قدرنا جوهرأ قديماً — كما قدر الخصم — وكان مختصاً بجهة واحدة / أبدأ من غير أول ، لم نقدره زائلاً عن جهته ، متحولاً عنها في وقت مخصوص مع تجويز ذلك قبله وبعده . فمن زعم أن الحكم الذى زال في هذا الوقت المخصوص — مع جواز أن يستمر ويدوم ، ومع جواز أن يقدر زواله بعسده أو قبله من غير مقتضى — فقد ناكز المعلوم بديهية .

ويتضح ذلك بأمثلة ، وذلك أنا نقول : سبيل تجويز جوهر واحد في جهة مخصوصة كسبيل تجويز غيره . وإن أنكر الخصم ذلك قطع الكلام عنه . فإنما نعلم اضطراباً تساوى وجه الجواز في الجوهرين فمساعداً . فإذا ثبت ما قلناه ، فيلزم الخصم على طرد ما قاله أن يقول : إذا اختص جوهر بحيز بلا مقتضى ، وقع اختصاص ذلك بوقت دون وقت ، فيجوز أن ينضم جوهر إليه ، ثم لا يزال يصور انضمام الجواهر حتى تتركب على هيئات البنيات ، ثم تتوضع على بنية الجدران ، ثم يتسقف ويتفق كل ذلك بوقت دون وقت في بعض جواهر العالم مع تبددهما في أقاصى الشرق والغرب ، ويكون كل ذلك بلا مقتضى ولا موجب : والخروج إلى ذلك جحد البدائه ، وهذا أوضح السبل .

وأجاب بعض الائمة عن أصل السؤال بما يدفعه ، وهو يستقل بنفسه دليلاً في إثبات الأعراض فقال : إذا رأينا الجوهر لا بشأ ، ثم رأيناه تحرك حركه إلى جهة ، ثم رأيناه تحرك إلى جهة أخرى فنذكر بضرورة العقل تفرقة بديهية (٢) ،

وكذلك القول في الذي رأيناه أبيض ثم أسود . ويطرد ذلك في جملة الممانى .

فإن أنكر الخصم ذلك التفرق (١) قطع (٢) الكلام عنه ، وإن اعترف بها بنينا (٣) عليها غرضنا وقلنا : يستحيل الفرق بين الشيء ونفسه إذ الشيء لا يخالف نفسه ، فدل أن المخالفة المغسومة ضرورة ، رجعت إلى موجود زائد على ذات الجوهر .

والذى يوضح ذلك أن من أصل الخصم أن الجوهر في زواله على حاله في سكونه ، فأو رجعت التفرقة إلى نفسه لأدركت التفرقة في دوام سكونه ، ولساغ / ٦٢ مخالفة الشيء نفسه ، فلما اختصت هذه المخالفة بجملة مخصوصة ، دل ذلك على زائد على ذات الجوهر . هذا من أقوم الأدلة (٤) في إثبات الأعراض : ووجه التقصى في هذا السؤال : أنا إذا قدرنا أن نفس اختلاف الأحكام يرجع إلى تزايد الذوات ، فلا ينفع الخصم من ذلك قوله إن الأحكام تثبت لا لعل ، فإن عين ما أثبتته هو الغرض (٥) الذى نطلبه ، فلا ينفعه بعد ذلك قطع الموجب والمقتضى بعد الاعتراف بإثبات ما فيه النزاع .

وقد سلك بعض المتكلمين في الجواب طريقة أخرى فقال : هذا التعليل بالنفس والمعنى لا اختصاص له بوقت دون وقت ، وجوهر دون جوهر . فلو كان تحرك الجوهر لا لنفسه ولا لمعنى ، لما كان لا النفس ولا المعنى أولى بحال منه بأخرى . وهذا فيه نظر عندى ، فإن الخصم نفي التعليل ، ولم يقصد أن يجعل نفي العلة علة ، فإزومه (٦) أن يختص ذلك بحال أو ذات ، والأولى الاكتفاء بما قدمناه .

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن الجوهر [لو كان] ، يختص بجملة لعلم عالم اختصاصه بها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه :

(١) ب : التفرقة (٢) أ : + واو (٣) ب : بنينا
(٤) ب : أقوى من (٥) ب : العرض . (٦) ب : فيلزمه

أحدها : أن العلم لا يؤثر في المعلوم ولا يقتضى له وصفاً ، بل يشعلق به على ما هو عليه من صفته ، ولذلك تعلق العلم بما يصح أن يكون أثراً ، وبما لا يصح أن يكون أثراً كالأوصاف الواجبة التي لا مفتتح لها ولا يجوز تقدير زوالها . والقدرة لما كانت مؤثرة اختص تعلقها بالحوادث .

والذى يوضح ما قلناه : إن الواحد لو علم اختصاص جوهر بجهة ، فيجوز تقدير استمرار الاختصاص للجوهر مع زوال العلم .

على أن الخصم أراد بالعلم الذى ذكره علوم الأجسام ، فما من علم إلا ويجوز تقدير انتفائه مع بقاء معلومه . وإن أثبت الخصم علماً قديماً لعالم قديم ، فقد أثبت الصانع .

ثم نقول : قد بينا (٣) بدلالة قاطعة أن نفس اختلاف الأحكام يؤول إلى ٦٣ ذوات ، فثبتوا الذوات وهى التى نسميها الأعراض ، ثم علقوها بأى شئ شئتم / .

سؤال آخر ، فإن قال قائل : العرض عندكم إذا قام بجوهر فقد اختص به ، مع جواز أن يختص بغيره ، فلا يخلو إما أن تقولوا أنه اختص به لمقتضى ، فيلزمكم مثل ذلك فى الجوهر المختص بجهة من الجهات . وإن قلتم : إن العرض اختص بمحله للمعنى ، لزمكم تجويز قيام المعنى بالمعنى ، ثم يتسلسل القول فيه .

وقد اختلفت طرق المحققين فى الجواب : فصار صائرون إلى أن العرض يختص بمحله لنفسه ، وربما يرتضيه شيخنا فى بعض كتبه . وهذا القائل يقول إن العرض المختص بمحله لا يجوز تقديره فى غير محله ، ولو أعيد لا يعاد إلا فى محله ، ويمنع هذا القائل تماثل بياضين فى محلين من حيث اختص كل واحد من العرضين (٤) بحكم لا يجوز على الثانى ، ولا يتحقق التماثل إلا مع التساوى فى جميع صفات النفس .

ومن سلك هذه الطريقة هان عليه دفع السؤال . فإنه يقول للنخص : لا يستمر لك في الجوهر ؛ ما قلت في العرض ؛ إذ لو قلت : يختص الجوهر بجهة لنفسه ؛ لزم دوام اختصاصه بها مادامت نفسه وليس الأمر كذلك .

وسلك بعض الأئمة طريقة أخرى فقال : إنما اختص العرض لمحله بقصد قاصد إلى تخصيصه لمحله (١) . ولو قصد إلى تخصيصه بغيره لجاز ، فقد ثبت لاختصاص العرض — مقتضى — وهو القصد في تخصيصه . وليس يتحقق ذلك في الجوهر ، فإنه في حالة بقاءه لا تتلحق القدرة والإرادة به ، وليس للعرض حالة بقاء ، بل يحدث ويعدم في الحالة الثانية .

فإن قيل : إن استمر الحكم الفرق في بقاء الجوهر ، فاقولكم في أول حال حدوثه ، وهو عند ذلك مقدور عندكم ؟ فقولوا : إن مقتضى له اختصاصه بجهة في الحالة الأولى ، القصد ، كما قبلتموه في الأعراض .

الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أنه إذا ثبت للجوهر اختصاص في حالة يستحيل إضافة الاختصاص فيها إلى القدرة والقصد ، وحكم الاختصاص في الأولى حكم الاختصاص في الحالة الثانية ، فإذا خرج أحد الاختصاصين عن ٦٤ اقتضاء القصد ، فالذي هو مثله خارج عن اقتضاء القصد وليس العرض حالتان .

على أنا نقول : لو كان اختصاص الجوهر بالجهة في الحالة الأولى من أثر قصد القادر ، لدام ذلك مع جواز الدوام ، ولم يزل الا بطار [ء] وحادث وثبوت مقتضى ، وهذا كما أن الوجود في الذي يحوز بقاءه لما كان من أن القدرة لم تزل من غير مقتضى ، واختصاص الجوهر بالجهة الأولى يزول ، فيختص (٢) بغيرها ، وهذا واضح في الانفصال .

وقد زل بعض من لم يحصل فقال : الجوهر في حال عدمه (٣) يختص بجهة

(١) ب : بمحله (٢) ب : فيخص (٣) ب : حدوثه

من غير كون ، ثم ثبت الاكوان بعد الحالة الأولى ، وإنما افتقر الجوهر في حال حدوثه إلى كون ولم يفتقر إلى قصد بخلاف العرض ، فإن الجوهر يجوز بقاءه وتقوم به المعاني ، والعرض يستحيل بقاءه فافتقر إلى قصد . ويستحيل قيام المعاني به ، (١) فافتقر إلى كون . وإنما زلّ في هذا السؤال من قول المتكلم (٢) أن الجوهر في الحالة الأولى ليس بمتحرك ولا ساكن ، ومنسبط القول في ذلك في الاكوان إن شاء الله عز وجل .

فإن قيل : إذا أعدم الله جوهرًا عندكم ، ثم أعاده ، فقد ثبت له وصف لم يكن ، فليكن ذلك لمعنى .

قلنا : ذهب بعض المتكلمين إلى أن المعاد معاد لمعنى ، وهؤلاء منعوا إعادة الأعراض من حيث استحالة قيام المعنى بها . والطريقة المرضية أن الإعادة ليست لمعنى لرائد على ذات المعادات ، إذ المعاد هو الذى أبدى أولاً بعينه ، لم تتحول صفته ، وتقدم (٣) العدم له لا يقضى له صفة ، فإن العدم نفي محض لا اقتضاء له ، ولكنه لما أعيد سمي مقادراً . ولا معول في الحقائق على الألقاب ، وإنما المقصد المعاني ، والإعادة ابتداء خلق كالقطرة الأولى .

والذى يوضح ذلك : أن من رأى جوهرًا ، ثم غفل عنه فعدم ، وأعيد في الحالة الثانية ، فرآه الذى رآه أولاً ، فيقطع بأنه هو ولا يدرك تفرقة . وليس كما لو رآه أسوداً (٤) ثم رآه أبيض .

فإن قيل : فاجعلوا القدم معنى ، فإنه لا يثبت للحادث أولاً بل يثبت بعد زمان ٦٥ متطاول ، كما أن وصف / البقاء يثبت في الحالة الثانية .

قلنا : سنوضح القول في ذلك عند كلامنا في البقاء والباقي .

(٢) ب : المتكلمين

(٤) ب : أسود

(١) أ : — به

(٣) ب : تقدم

فصل

[في الرد على المعتزلة]

اعلموا أرشدكم الله أن هذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة . وقد قال أبو هاشم : لا دليل على إثبات الأعراض سواها . ونحن الآن نوضح أن الدلالة لا تستمر لهم ، ويصدهم عن التمسك بها معتقداتهم الفاسدة . وبعض ما نذكره من النواقض يختص بأبي هاشم ، وبعضه يعم معظمهم ، وبعضه يتناول جميعهم .

فأما الذي يختص بأبي هاشم به فإنه نفي العجز ، ولم يثبتته معنى ، وزعم أن العجز يعبر به عن انتفاء القدرة ، ولو ساغ ذلك ، لساغ طرده في جملة المعاني حتى يقال: السكون يعبر به عن نفي الحركة ، والقدرة يعبر بها عن نفي العجز . وعلى هذا الوجه نفي الموت والشك والالام في قول مع إثبات اللذة ، واللذة في قول مع إثبات الالام ، على ما سيأتى شرح ذلك في تفاصيل المسائل .

وبما نفاه الإدراكات ، فإنه زعم أن المدرك هو الحى الذى لا آفة به ، فصرف الإدراكات إلى نفي الآفات ، ولم يستطع فصلا بين قوله في الإدراكات ، وبين قول من يقول : إن العالم هو الحى الذى لا آفة به .

فهذه نواقض (١) تعترض على طرد الأدلة . وبما يعم معظم قولهم : (٢) إن المعدوم شيء وذات ، ثم يتصف بالوجود بعد أن لم يكن متصفا به ، ويزول عنه وصف الوجود فيعود إلى ما كان عليه قبلا ، ثم لا يثبت لتجدد هذا الحكم عرض ، وقد ذكرنا ذلك في مسألة المعدوم ، وهو الذى لا يحيص لهم عنه .

وبما يعمهم لزومه ويصدهم عن إثبات المعاني ، أنهم أثبتوا الرب عالم بلا علم ،

(١) ب : نواقض

(٢) ب : قوله

وجعلوا كونه^(١) عالماً من صفات النفس ، وكل ما كان صفة النفس ، لزم طرد القول فيه . واستقصاء القول في ذلك يتعلق بالصفات وبأبوابه إن شاء الله عز وجل .

وبما يمنع أبا هاشم من إثبات الأعراض أنه يجوز عالماً لا معلوم له ، فإذا قال في طرد الدلالة : علينا الجوهر متحركاً ثم عليناه ساكناً كان للخصم أن يقول : ٦٦ ما يؤمنك / أنك^(٢) علمت ولا معلوم لك . وإنما الغرض لإثبات المعلوم . ويصعب موقع هذا عليه ، إذا أوردته من وجه آخر فقلت : الكون عندك يوجب حالاً للجوهر الذي قام به ، والحال يختلط^(٣) بها أولاً ثم يطلب له موجب ، إذ سييسل الدليل عليه إنما يحيط بالمتحرك والساكن .

ثم نقول : لا بد لثبوت هذين الحسنيين من مقتضى ، وأنسى يستقيم ذلك على أصل أبي هاشم ، ومن مذهبه أن الحال ليس بمعلوم ، فما لم يكن معلوماً كيف يطلب موجب ، إذ طلب الموجب يتفرع عن العلم بالموجب ؟ فإذا اعترف بأن الحال لا يعلم ، فما لم يعلمه كيف علم موجب ؟ وهذا لا يحصى عنه .

وبما يمنعهم عن سرد الدلالة المقدمة أن من أركانها^(٤) امتناع صفة تثبت لا للنفس ولا للمعنى ولا للمقتضى ، وقد صرحوا بذلك في جمل من الصفات فقالوا : كون اللون لوناً مما يثبت لا النفس ولا المعنى ، وإنما حملهم على ذلك أنهم لو جعلاه صفة نفس ، للزمهم الحكم بأن المجتمعين فيه مثلاً ، فإن الاجتماع في صفة النفس يوجب التماثل على قضية أصلهم . وطرق النواقض عليهم شق وقد قدمنا^(٥) غنية .

فإن قالوا : إثبات الأعراض يمتنع عليكم إذا رمت إثباتها بتغير الصفات واعتوار التارات ، وهذا غير سديد . فمن يثبت صفات قديمة لذات يستحيل عليها التغير ، وهذا الذي ذكروه عزى عن التحصيل ، فإن من شرط الدلالة لإطرادها

(١) ب : أكوته (٢) أ : أن (٣) ب : يحاط
(٤) ب : أوكأنهم (٥) ب : قدمناه

وليس من شرطها انعكاسها . والذي يوضح ذلك أن حدوث العالم يدل على ثبوت المحدث ، ولا يدل عدمه على عدمه . وكذلك الاحكام يدل على علم المحكم ، ولا يدل انتفاؤه على انتفاء العلم^(١) . وهكذا سبيل جملة الأدلة العقلية ومدلولها .

ويتضح المقصد من ذلك بوجهين : أحدهما : أن من نصب على شيء دليلاً ، فلو لزم الحكم بأن عدم الدليل يدل على عدم المدلول ، لكان ذلك نصب دليلين ، وليس على الذي ينصب دليلاً ، أن ينصب دليلاً آخر سواه .

والوجه الآخر : أن الحكم قد تدل عليه أدلة مختلفة ، ولا يشترط / إجماع ٦٧ الدليل اتفاقاً ، والعلة هي التي تتحد ، فلا يجوز ثبوت الحكم الواحد بعلمتين ، فلا جرم إذا انتفت العلة انتفى الموجب ، وإذا انتفى دليل نفي^(٢) دليلاً آخر . فمن ذلك لزم انعكاس العلل ، ولم يلزم انعكاس الأدلة .

ولابن الراوندى* سؤال يتعلق بالصفات ، وذلك أنه قال : من أثبت الله تعالى علماً قديماً ، وزعم أنه كان من أزله عالماً ، بأن العالم سيحدث ، وإن لم يكن عالماً^(٣) بأنه حدث ، ثم لما حدث العالم ، اتصف بأنه علم بتحقيق الحدوث . فقد اختلف الحكم ، ولم يقتض ذلك زيادة معنى . وسنذكر تحقيق القول فيه في الصفات إن شاء الله .

(١) ب : المعلم (٢) ب : كفى (٣) أ : علماً

* أحمد الراوندى (٢٠٥ - ٢٩٨ هـ ، ٨٢٠ - ٩١٠ م)

أحمد بن يحيى بن إسحق البغدادي المعروف بالراوندى (أبو الحسين) عالم متكلم ، وصف بالاحلاد والكفر والزندقة ، توفي برحبة مالك بن طوق النعطي ، وقيل ببغداد ، له من الكتب المصنفة نحو مائة وأربعة عشر كتاباً : منها فضيحة المعتزلة ، التاج الزمرد ، فضيب الذهب ، ونعت الحكمة . معجم البلدان ج ٢ ص ٢٠٠ سنة ١٩٥٧ وراجع الذهبي - سير النبلاء ٩ : ١٥٣ - ١٥٤ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٣٣ - ٣٤ ، المسعودي : مروج الذهب ٧ : ٢٣٧ . وأبو الفدا - المختصر أخباري البصر ٦ : ٦٤ ، ٦٥ .

على أنا نقول : لم يثبت هذا الوصف الذى قلت إلا بزيادة ، وهو الحدث ، وغرضنا لإثبات زائد على الجملة . فاستبان أن الذى ألزمه ، لا يقدر فى مرامنا (١) فإننا نروم الكلام فى الجملة ، والذى ذكره كلام فى التفصيل .

فإن قال قائل : أليس الحدث عندكم يثبت فى الحالة الأولى ، ولا يثبت فى الحالة الثانية ، ثم لم يقتض ذلك أن يكون الحدث معنى ؟ وهذا غير سديد . فإن معظم المحققين صاروا إلى أن الحدث يتحقق فى أحوال البقاء ، وهذا أسد الطريق (٢) فإن الباقى هو الحادث بعينه ، وما كان عين الحادث ، كيف لا يكون حادثاً ، فاندفع السؤال .

فإن قال السائل (٣) بعد : فما بال القدرة تعلق فى الحالة الأولى (٤) دون الثانية ؟

قلنا : هذا الآن خوض فى أحكام القدر ، فلا معنى للخوض فيه ، وقد قال الأستاذ أبو إسحق : لا يتصف الباقى بالحدث (٥) ، والسديد الطريقة الأولى . ولكن إن سلكتنا طريقه فسيبيل (٦) الجواب (٧) : أن الحدث لما اختص بالحالة الأولى كان مقتضيه تعلق القدرة ، فإن الذات (٨) تثبت أولاً بالقدرة ، ولما لم تعلق القدرة فى الثانى ، لم يثبت حكم الحدث .

فصل

[فى إثبات الأعراض]

من أهم ما تتعلق الإحاطة به أن نعلم أن ضرورياً من الأعراض تثبت ذواتها

-
- (١) ب : — لا يقدر فى مرامنا (٢) ب : الطريقة (٣) ب : القائل
(٤) ب : + به (٥) ب : يتحقق الحدث (٦) ب : — فسيبيل
(٧) ب : فالجواب (٨) ب : الذى

اضطراباً ، إذ محاولة الأدلة على إثباتها حيد عن التحقيق . فإن المعلوم ضرورة لا ينفي نظراً . ولإيضاح ذلك أن الألوان المعتورة على الذات تدرك حساً وتعلم اضطراباً / وكذلك من أحس من نفسه لذة ، ثم أحس بعقبها ألماً وكذلك القول ٦٨ فيما يدرك من الأعراض ببعض الحواس كالأصوات المدركة بحاسة السمع ، والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس . فمن جحد هذه المعاني انقطع (١) عنه الكلام ، وإن أثبتوها وأنكروا مغايرتها للجواهر ، كان لإثبات ذلك هيناً . وذلك أنا نقول : إذا أحسنا لذة ، فعلم ضرورة عدم الألم معها ، ثم إذا زالت اللذة ، وثبت (٢) الألم ، فعلم أن هذا لم يكن فثبت ، ولو كان عين الذات كان (٣) قبل ذلك إذ كان الذات قبل ، وهذا لا مخلص لهم منه ، فاطرده في كل عرض محسوس .

وبما نستدل به أن نقول : إذا قدر الواحد على الحركة والتقلب في الجهات ، فيعلم من نفسه حال القادرين بديهية ، ويفصل (٤) عن كونه قادراً ، وبين كونه عاجزاً ممنوعاً . ثم يعلم اضطراباً أن قدرته قدرة على مقدور ، إذ يتناقض القول ، لو لم يكن كذلك . ويستحيل أن يقال : هو يقدر وليس له مقدور . ووضح ذلك يغنى عن الإغراق فيه . فإذا وضح ذلك قلنا : فلا يخلو مقدوره : إما أن يكون عين الذات ، وإما أن يكون معنى زائداً عليه ، وإما أن يكون إعدام معنى من الذات ، أو إعدام الذات . ويستحيل أن يكون المقدور عين الجوهر ، إذ الجوهر مستمر الوجود ، ولا تتعلق القدرة إلا بأثر من الآثار يتجدد . ووجود الجوهر ليس بأثر متجدد ، ويستحيل أن يكون المقدور عدم الذات ، إذ الذات مستمرة الوجود ، ولا معنى لتقدير عدمه مع تحقق وجوده . وكذلك يستحيل أن يكون المقدور إعدام معنى ، فإن العدم نفي محض ، وليس بأثر ، ومتعلق القدرة أثر .

(١) ب : يقطع (٢) ب : ويثبت (٣) ب : لكان

(٤) ب : يفصل

على أن فيما ذكره التصريح بإثبات معنى قدسوا لإعدامه ، وهو أقصى ما نطلب .
فثبت أن المقدور هو المعنى الزائد على الذات .

فإن قيل : هذه الدلالة لا تستمر على أصلكم مع مصيركم إلى إثبات قدرة حادثة
لا أثر لها في المقدور ، ولكنها تتعلق بالمقدور تتعلق العلم بالمعلوم ، فلا تستبعدوا على
موجب ذلك أن تتعلق القدرة بذات الجوهر ، وإن كانت لا تتضمن تأثيراً فيه .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أن القدرة الحادثة تؤثر عند كثير
من أئمتنا في المقدور ، على ما سنبيسط القول فيه في أحكام القدر إن شاء الله .
فاندفع السؤال عن ذلك .

ومن أئمتنا من صار إلى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها ، وإلى ذلك
صار شيخنا رضى الله عنه وهو التحقيق ، والسؤال معه مندفع أيضاً . وذلك أن
القدرة وإن كانت لا تؤثر في المقدور ، فيتميز للعاقل مقدوره ، مما ليس بمقدور
له . وليس من شرط تمييز متعلق الوصف عن غيره أن يكون الوصف مؤثراً
في متعلقه .

والذى يوضح ذلك أن العلم ، وإن لم يؤثر في المعلوم ، فيعلم العالم عين معلومه ،
وإن لم يؤثر عليه فيه . وكذلك يعلم المتعمق والمشتمل (١) تتعلق تمنيه (٢) واشتمائه ،
وإن لم يؤثر في متعلقيهما . فإذا وضح ذلك قلنا : القادر يعلم قطعاً أن قدرته
لا تتعلق بحسمه وشخصه ، كما يعلم أنها لا تتعلق بكونه ، فإذا لم تتعلق بذاته ،
وجب أن يثبت له (٣) متعلق زائد على ذاته ، واستمرت الدلالة .

وبما تملك به أن نقول : إذا أراد المرید حركة شخص وانتقاله ، وكرهه ممكنه
ولبه ؛ فالإرادة والكراهية يستحيل تعلقهما بذات من أريدت حركته لوجهين :

(١) ب : المشتمل (٢) ب : تمنيه (٣) ب : لها

أخذهما : أنه يؤدي إلى أن يكره ما يريد ، إذ قد صورنا إرادة وكرهه ،
وذلك يتناقض .

والوجه الآخر : أن المرید يعلم قطعاً أنه لم يرد عين من فيه الكلام من ذاته
ويستيقن ذلك ، كما يستيقن أنه في إرادة الحركة غير مرید للسكون . وكذلك يعلم
أن إرادته حركة زيد ، ليس إرادة لذاته على الاختصاص ، وكذلك سنبل ذلك
في الأمر والطلب والافتضاء . فنقول : إذا أمر الرجل غيره بالحركة ، واقتضاها
منه ، فعلم أنه لم يقتض عين ذاته ، وإذا خالف ، لم نوبخه^(١) على ترك ذاته ؛ بل آلت
هذه / الأمور إلى ما يزيد على الذات .

٧٠

وكذلك يتضح مثل هذا التقسيم في السماع فنقول : إذا رأى الرائي جسمًا ،
ثم سمع صوته^(٢) ، فالسمع لا يتعلق بالذات ، واسترد الكلام على ما سبق .
وتكاد الأعراض تثبت ضرورة بهذه الطرق ، وتنزل الطرق منزلة الأمثلة في
ذكر الضرورات . ومن هذا القليل العلم بتزايد الأوصاف مع اتحاد الجواهر .
فالذي توالى حركاته ، وقلّت فتراته ، يعلم ضرورة زيادة أفعاله بالإضافة إلى
من قلّت حركاته . والتزايد لا يرجع إلى أنفس الجواهر ، فإنها غير متزايدة في
الصورة التي رمنا الكلام فيها .

ومن أقوى ما تتمثل به الأفعال ؛ فلا يعقل فعل لا فاعل له ، ولا فاعل لا فعل
له ؛ ثم يستحيل كون ذاته فعله . وكل طريقة من هذه الطرق تتبسط^(٣) لو بسطت
ومن عرف لو بسطت سبيل بسط الدلالة الأولى ؛ هان عليه درك ما عداها .

ومن العبارات التي ارتضاها الأئمة التعريض للنفي والإثبات ، وذلك أنهم قالوا :
الخبر ينقسم في مجازي الكلام ، فمنه ما يسمى إثباتاً ؛ ومنه ما يسمى نفيًا . والإثبات : كل
خبر يتضمن مخبره ، إذا كان صدقاً حقاً . والنفي : كل خبر يتضمن انتفاء مخبره ، إذا كان
صدقاً . فإذا وضع ذلك ؛ رتبنا عليه غرضنا وقلنا : إذا قال الصادق : هذا الجواهر

(١) ب يوبخ (٢) ب : صوتاً (٣) ب : غير

متحرك ، وليس بساكن ، فقد نفى وأثبت ، والخبران صدقان ، فيستحيل انصراف مقتضاها إلى ذات الجوهر ، إذ لو كان كذلك ، لزم انتفاؤه وثبوته . وذلك يتنافض . فاستبان رجوع أحدهما إلى ثبوت الحركة ، ورجوع الثانى إلى نفي السكون . وربما وجه على هذه الأدلة من الأسئلة ما وجه على الدلالة الأولى . وقد تقدمت طرق الانفصال عن كل سؤال .

والذى رآه ابن الراوندى فى السؤال أن قال : سبيل ما قلتموه من النفي والاثبات ، سبيل قول القائل هذا مباد ، وليس بحركة ، فليس يتضمن القول بأنه ليس / بحركة نفي ذات . والذى قاله تمويه ، فإننا لا نتمسك بصيغ الاقوال ، وإنما نتمسك بمعانيها . فرب كلام فيه نفي ، والغرض منه إثبات ، وكذلك عكس ذلك .

والذى تمثل به ، وإن كان فى معرض النفي ، فالمراد به الإثبات ، وإن القائل إذا قال : ليس السواد حركة ، إنما يريد بذلك أنه خلاف الحركة . والدليل عليه أن قول القائل : هو خلاف الحركة ، يفيد ما يفيد قوله : إنه ليس بحركة . وليس يتحقق مثل ذلك فيما اعتصمنا به ، فإن قول القائل : هذا الجوهر ليس بساكن فليس ينبئ عن تثبت مخالفة هذه الذات لذات أخرى ، فلم اقتضت اللفظة نفي صفة عن ذات الجوهر ، من غير تعرض لذات أخرى تخالف هذه ، وهذا بسين لكل متأمل .

على أننا لو حملنا قول القائل : ليس بساكن على المخالفة ، فادنا ذلك إلى عين (١) مرامنا فى إثبات الأعراض ، إذ لا يخالف الشيء نفسه ، وإنما يخالف غيره .

وإن فرضنا الكلام فى جوهرين : متحرك وساكن ، وقدرنا بينهما اختلافًا ، استحال رجوع الخلاف إلى ذاتيهما ، إذ (معنى هذا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك

وليس بساكن ، فقولنا متحرك ، إذا رددناه إلى ذاته ثم قلنا : وليس بساكن ، هو في اللفظ مخالف لقولنا : ليس بمتحرك . فساكن خلاف متحرك . فلو رجعا جميعاً إلى الذات لحالفت الذات نفسها ، لأنها هي التي قلنا فيها ليست بساكنة ، وهي التي قلنا فيها هي المتحركة ، وهذا خلاف هذا ، ويرجعان جميعاً إلى الذات (١) وتخالفت الذات نفسها من حيث يخالف لفظ متحرك للفظ ساكن ، وهذا باطل . فرجع الأمر إلى إثبات حركة ونفي مسكون (٢) ، قد يسكنان ، وقد يتحركان ، فيستبين من ذلك أن الاختلاف يرجع إلى الحركة والسكون . فهذه لمع يقع بها الاستقلال (٣) في إثبات الأعراض .

فإن قال قائل : بما تنكرون على من يوافقكم في إثبات ما ذكرتموه ، ولكن يزعم أن الذي قدرتموه أعراضاً أجسام ؟

فالجواب في ذلك أن نقول : إذا ثبت أن المتحرك متحرك بحركة ، فن قدر الحركة جسماً أو جوهرأ زائداً على ذات المتحرك يقال له : أتقدر الجوهر الذي هو حركة على زعمك محتماً بحيز غير حيز المتحرك ، أم تقدره في حيز المتحرك ؟ فإن قدره منفرداً بحيزه ، فيستحيل أن يوجب حكماً للجوهر آخر . وقد أشبعنا القول في هذا القسم في صدر المسألة .

وإن زعم أن الجوهر هو حركة يوجد في حيز المتحرك فيقال : فهل الحركة متحيزة ؟ فإن نفي تحيزها فقد / صرح باثبات الأعراض من حيث المعنى ، وخالف ٧٢ في الاسم ، إذ العرض عندنا هو الحادث الذي لا حيز له ، ويوجد بحسب (٤) ذات متحيزة .

(١) أ ، ب : الذات .

(٢) ب : - ما بين القوسين ، ولم تكن له إشارة في النسخة « أ » ويجوز أنه مخرج للكلام ، لأن الكلام يستقيم بدونه .

(٣) ب ، أ : هكذا في النسختين ، والأصح « الاستدلال » .

(٤) ب : بحيث

وإن زعم أن الحركة متحيزة ، وتوجد مع ذلك بحيث حيز المتحرك ، فهو قول بشد داخل الجواهر ، وقد سبق ردنا على القائل به . على أنا نزيد ها هنا وجهين :

أحدهما : أن الحركة إذا كانت جوهرأ ، وجب أن يكون اندخال جوهر في جوهر جوهرأ . ثم ذلك الجوهر إذا قدرته من دخلا في حيز المتحرك والحركة ، افتقر إلى جوهر آخر ، ثم يتسلسل القول .

والوجه الآخر أن الحركة لو كانت متحيزة لم تخل عن حركة أو مسكون ، وكذلك القول في حركة الحركة ، وكل ذلك خروج عن المعقول ، وكنا على أن نذكر جملا (١) من أحكام الأعراض بعد الفراغ من إثباتها ، ثم رأينا أن ننهي دلالة بحدث العالم ، ثم ننعطف على جملة من أحكام الاكوان وخصائص الأعراض بعد ذلك .

القول في إثبات حدث الأعراض

اعلموا وفقكم الله أن القائلين بإثبات الأعراض من الدهرية اختلفوا في حدوث الأعراض ولوازمها . فالذي صار إليه معظم حدوث الأعراض ، ثم اعتقدوا قدم الجواهر مع الاعتراف بحدث الأعراض لأصاين اختلفوا فيها .

فصار صائرون إلى إثبات حوادث لانهاية لها ، وزعموا أن الجواهر القديمة لم تزل محلا للحوادث . وصار آخرون إلى أن الجواهر كانت عرية عن الأعراض ، ثم حدثت فيها الأعراض فيما لا يزال .

وذهب بعض الدهرية إلى القول بقديم الأعراض ، ومقصودنا الآن الرد عليهم ، وغرضنا في إيضاح الرد يترتب على أصول: منها استحالة عدم القديم ،

ومنها استحالة قيام العرض بنفسه ، ومنها استحالة قيام العرض بالعرض ،
وهذه الأصول منفردا بالذكر ، ولكننا ندرج في ظل (١) الدليل ما يقع
به الاستدلال .

وسبيل تحرير الدلالة على حدث الأعراض أن نقول : قد بينا/ أن الجوهر إذا ٧٣
اختص ببعض الجهات ، افتقر إلى معنى يخصه (٢) بها . فإذا قدرنا جوهرأ ، فلا يخلو
إما أن نقدر أكوانا قائمة به في الأزل ، يوجب بعضها الاختصاص بالتعدد ،
وبعضها الاختصاص بالتسفل ، وبعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر ، وإما أن نقدر الجوهر
خاليا عن هذه الأكوان ، وإما أن نقدر بعض الأكوان قائمة به في الأزل ، ثم يطرأ
عليه البعض فيما لا يزال .

فإن قالوا : إن الأكوان قامت بالجوهر في الأزل كان ذلك محالاً من أوجه :
أحدها : أن الجهات التي يحوز تقدير الجوهر في آحادها على البدل لا تنهاى ،
فيلزم إثبات أكوان غير متناهية قائمة بالجوهر .

على أننا نقول : لو ثبتت الأكوان ، لم يخل أمرها : إما أن تقتضى جملة
أحكامها ، أو لا تقتضى شيئاً من أحكامها ، أو (٣) يقتضى البعض حكمه دون بعض .
ويبطل ثبوت أحكامها جميعاً ، فإن فيه اختصاص الجوهر الواحد بجهات في الحالة
الواحدة ، وذلك معلوم بطلانه ضرورة . ويبطل أيضاً أن لا توجب الأكوان
شيئاً من أحكامها لوجهين : أحدهما أن ذلك يقتضى عرو الجوهر المتحرك عن
اختصاص بجهة ، ويتضمن ذلك تثبيت الجواهر لا بجمعة ولا مفردة ، ولا متحركة
ولا ساكنة ، وذلك فاسد ضرورة .

والوجه الثانى أن الأكوان لو ثبتت في القدم غير موجبة لأحكامها ، لجاز

(٢) ب : يخص

(١) ب : حال

(٣) ب : و

تقديرها فيما لا يزال كذلك ، إذ ليس بعض الأوقات أولى بذلك من بعض ،

وتحقيق القول فيه : أن ما يوجب حكماً إنما يوجب لنفسه ، وصفات النفس لا تختلف شاهداً وغائباً . ولو ثبت للكون حكم الإيجاب فيما لا يزال ، ولم يكن ذلك (١) له في الأزل ، لافترض ذلك إثبات معنى يخصص الكون ، لإيجاب بعد أن لم يكن هذا الوصف ، وفيه وجهان من البطلان :

أحدهما : قيام المعنى بالمعنى ، إذ لم يثبت للكون وصف ، لم يكن لمعنى قام به . ثم الكلام في ذلك المعنى القائم به كالكلام في الأكوان ، ويتسلسل القول فيه .

٧٤ ولو كان اختصاص الكون بحكم الإيجاب من غير تخصيص لجاز إثبات الجوهر / مختصاً بجهة من غير تخصيص ، وفيه نفي الأعراض . وإنما نخوض في هذا الأصل مع تسليم ثبوت الأعراض . فهذا لو قدرت الأكوان قائمة بالجواهر . ولو قدر الجوهر عرياً منها في الأزل كان ذلك محالاً ، إذ لو عرى الجوهر عن الأكوان ، لما اختص بجهة ، ولما كان الجوهران متلائين ، ولا متباعدين . ومنوضح القول في ذلك في الأصل الثالث من الأصول الأربعة . ويلزم من ذلك — مع تقدير تسليمه — حدث الأعراض ، فإن الأكوان إذا قامت بالجواهر فيما لا يزال ، ولم تكن قائمة بها ، فلا يخلو القول فيها : إما أن يقال إنها حدثت قائمة بالجواهر ، وإما أن يقال إنها كانت قائمة بأنفسها ، فانتقلت إلى الجواهر . وفيه وجهان من الفساد : أحدهما : قيام العرض بنفسه . والثاني : انتقاله . وسنشير إلى بطلانهما بعد تحرير الدلالة .

فإن قال الخصم : إن بعض الأكوان قام بالجواهر في الأزل ، وطراً بعضها فيما لا يزال ، فلزم أن يكون الطارئ حادثاً من حيث استحال تقدير العرض قبل الجوهر ، ثم إنتقاله إليه . ثم إذا ثبت حدث الطارئ ، فيعدم الذي كان قائماً بالجواهر قبل ، فإننا نفرض الكلام في كوين ضدين ، ولا يجوز اجتماع الضدان (٢)

(١) ب : ذاك

(٢) ب : الضدين

في المحل الواحد ضرورة ، فقد ثبت حدث الطارىء ، وثبت حدث ما قبله لعدمه ،
إذ لو كان قديماً ، لاستحال عدمه .

وعلى هذه الدلالة أسئلة ، نوردها ونتقصي عنها إن شاء الله تعالى .

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن الكون الواحد يوجب للجواهر
ضروباً من الاختصاص بالجهات على تبدل الأوقات وهو واحد ؟

قلنا: هذا باطل ، وذلك لأن الكون الواحد لو أوجب هذه الأحكام المختلفة ،
لم يخل القول فيها : إما أن تقدرها فيه جميعاً فيؤدى إلى التضاد المعلوم استحالة
ضرورة ، وإن اقتضى هذه الأحكام على مر الأوقات ، كان ذلك مستحيلاً . فإنه
ليس اقتضاؤه لبعضها في بعض الأوقات أولى من اقتضائه لبعض .

وتلخيص القول فيه : أنه إذا اقتضى حكماً خاصاً ، فليس يخلو : إما أن يقتضيه ٧٥
لنفسه ، أو لمعنى زائد عليه . فلو اقتضاه لنفسه لدام ذلك الحكم الخاص مادام
نفسه ، ولو اقتضاه لمعنى زائد أفنى ذلك إلى قيام العرض بالعرض . ثم الطلب في
العرض الثاني كفى في الأول . ولو كان لإيجاب الكون حكماً مخصوصاً في وقت ،
مع جواز إيجابه ضد ، لجاز اختصاص جواهر بجهة مع جواز اختصاصه بغيرها
من غير معنى . وكل قول في تفصيل الأعراض يقدر في إثبات أصالتها فهو مردود .

ثم اعلوا أنا إذا أنفينا (١) الأحوال ، لم يكن لما قاله الخصم معنى فإن الحكم
الموجب على نفي الحال غير الموجب ، وكون العالم عالماً غير (٢) عليه ، وكون
الكائن مختصاً بجهة غير (٣) اختصاصه ، فإذا كان الاختصاصان بجهتين في حكم
المتضادين ، كان مختصهما غير (٤) اختصاصهما ، وهما مختلفان ، ففي تثبيته تخصصاً

(١) ب : نفينا

(٢) ب . عين

(٣) ب . عين

(٤) ب : عين

بجهة ، ثم تثبيته مخصص بجهة أخرى ، انقلاب جنسه ، وانقلاب الجنس على نفى الحال يظهر بطلانه ، وهذا من الأسرار فتدبروه .

سؤال

[في استحالة قيام الحركة والسكون بمحل واحد]

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن الحركة والسكون وكل ضدين قائمان بالمحل ، ولكن إذا كن السكون ، وظهرت الحركة ، ثبت حكم الحركة وسقط حكم السكون ، وإن كنت الحركة ، وظهر السكون ، ثبت حكمه ، ويسقط حكم الحركة ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه : أحدها : أنه ليس يعقل من الكون معنى إلا التستر بالحواجز والتغطى بالأجرام الساترة^(١) ، فإن عنيت بالكون ذلك ، فهو غير معقول في الجوهر الواحد ، إذ ليس ينقسم الجوهر الفرد إلى الظاهر والباطن ليتقرر الاندخال فيه .

وإن أراد الخصم بالكون غير ما قلناه ، فعليه إيضاح معناه . فإن الكلام على المذاهب يتخرج على فهمها والإحاطة بها ، والقول المجبول لا^(٢) نتكلم عليه بالرد ولا بالقبول . ثم نقول : كما نعلم قطعاً استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع اللبث والزوال في المحل الواحد . ويعتضد^(٣) ذلك بما قدمنا إيضاحه من أن التحرك غير^(٤) الحركة ، وكون الساكن ساكناً غير^(٥) السكون . فإذا امتحال كونه متحركاً ساكناً ، استحال كون الحركة والسكون قائمتين به .

وإن أثبت شذمة من المتكلمين الأكوان أحوالا زائدة على الأكوان ، فلم

(١) ب : الساترة
(٢) ب : ولا
(٣) ب : - واد
(٤) ب : عين
(٥) ب : عين

يثبتوا الألوان والطعوم والروائح أحوالا ، بل أحكامها أعيان الأعراض ، وفي تضادها تضاد الأعراض ، فافهموه .

على أنا نقول : الكون والظهور لا يخلوان^(١) اما أن يرجعان إلى عين الحركة والسكون من غير زيادة ، فإن كان ذلك كذلك ، فينبغي أن لا يختلف حكم الحركة والسكون ، إذ لم يزد معنى يقتهض إثبات حكم وانتفاء حكم . وإن كان الكون والظهور معنيين زائدين على الحركة والسكون ، فيلزم منه قيام العرض بالعرض وهو مستحيل . ثم مع تقدير تسليم ذلك ينقاد الكلام إلى مرامنا ، إذ ما يمكن ويظهر ، لا يخلو عن أحدهما .

ثم لا يخلو الكون والظهور إما أن يكونا حادثين أو قديمين . فإن كانا حادثين فيلزم منه حدث الحركة والسكون ، فإن ما لا يخلو عن الحوادث ، حادث على ما سنوضحه . وإن كان الكون والظهور قديمين فيلزم منهما كون وظهور ، ويعود تقسيم الدلالة على وجهه ، ويتسلسل فيه القول .

سؤال

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن الأكوان كانت قائمة بأنفسها ، ثم تحولت^(٢) إلى الجواهر ، أو كانت تنتقل من بعض الجواهر إلى بعض ؟

قلنا : لو انتقل العرض ، للزم منه أحد أمرين كلاهما باطلان : أحدهما أن ينتقل بانتقال قائم به ، ثم القول في انتقاله ولبشه كالقول في انتقال الجوهر ، ويتسلسل القول في انتقال الانتقال ، إذ كل ما يقبل الانتقال واللبث لا يخلو عن أحدهما . وإن انتقل العرض بلا انتقال ، جاز أن ينتقل الجوهر بلا انتقال ،

(٢) ب : تحولت

(١) أ : لا يخلو

وفيه تسبب إلى نفى الأعراض ، فاستمرت الدلالة إذ ذاك (١) . وقد انطوى
٧٧ كلام القاضى رضى الله عنه على معظم ما قلناه فى « شرح اللمع » .
فإن قيل : قد تعرضتم لإثبات معظم الأصول الذى قدمتم ، إلا لعدم القديم ،
وقيام العرض بالعرض .
قلنا : سنشبع القول فيهما بعد إن شاء الله .

فصل

[الأعراض عند الأشاعرة]

هذا الأصل الذى مهدناه لا يستقيم على أصول المعتزلة من أوجه : منها أنا
أوضحنا فى مسألة المعلوم أن الحدوث لا يتحقق أصلا على مذهب المعتزلة .
وبسطنا القول فيه ، وفى تحقيقه منهم عن القول بحدوث الأعراض .

وما يمنع أباهاشم من إثبات هذا الأصل ، أنه أثبت أحكاما للذات من غير إثبات
مقتضى ، نحو كون الذات ساكنة ، عاجزة ، مدركة ، آلة ، ملتدة ، فإذا لم يعد
ثبوت أحكام الذات من غير إثبات مقتضى ، فبم ينكر على من يقول : إن الاكوان
كانت فى الأزل غير موجبة لأحكامها ، ثم تصير موجبة فيما لا يزال من غير احتياج
إلى مقتضى . وكذلك يلزمه أن يجوز على هذا الأصل أن تنتقل الأعراض من غير
انتقال قائم بها ، وثبت لها أحكام الاكوان من غير قيام الاكوان بها .

وما يمنعهم من القول بحدوث الأعراض أنهم قالوا : الاعتقاد يكون جهلا ،
ثم ينقلب بعينه علما ، ويوجب للذات كونها جاهلة أولا ، ثم يوجب لها كونها
عالمة (٢) ثانيا . والوجود واحد ، والذات واحدة ، وقد أوجب حكما فى حال ،
ولم يوجب فى حال . فبم ينكرون على من يلزمهم مثل ذلك فى الاكوان ، ويقول
لها توجب أحكاما فى بعض الاحوال دون بعض ؟ وهذا لا يحيص لهم عنه .

(١) أ : إذا

(٢) ب : عالم

ومما يحول بينهم وبين إثبات هذا الأصل ، أن المعول فيه على أن الحركة إذا قامت بمحل كان فيه سكون ، فينتفى السكون ، وانتفاؤه يدل على عدمه ، ولا معنى للعدم على أصولهم . فإن الذى حكينا بانتفائه ، هو شيء عرض كون عندهم ، وقد أوضحنا أن حدوثه لا يزيد على كونه شيئاً ، فلم يتحقق العدم عندهم .

قال الأستاذ : والذى صاروا إليه تعبير عن الكون بعينه ، فإنهم أثبتوا حقائق أوصاف الكون / الأول ، ولم يثبتوا له إيجاباً واقتضاء . ٧٨

ومما صدم عما قالوه أنهم قالوا : القدرة تقتضى التمكن من المقدور ، ثم يثبت ما ينافى التمكن ، ولا ينافى القدرة ، إذ المقيد المربوط قادر على التفات عنهم غير متمكن منه . فإن لم يبعد أن يقال : القدرة تتضمن التمكن ، ثم قد تثبت ولا تقتضيه ، فينبغى (١) أن لا يستبعد أن يثبت الكون غير موجب حكمه . وعلى هذا الوجه تلزمهم مسائل لهم فى القدر . منها قولهم إن الواحد منا قادر على الرقى فى السماء ، ولكن تمنعه من ذلك موانع . وسبيل الإلزام فى الجميع واحد . ومما يصددهم أيضاً مسيرهم إلى إثبات عرض قائم بنفسه فى العدم ، ثم يقوم بالجوهر فى الوجود من غير انتقال . ويلزمهم على ذلك أن يسوغوا للدهرية قولهم : إن الأكوان لم تكن قائمة بمحال ، ثم قامت بها من غير انتقال .

واعلموا أن الدلالة التى قدمناها تستند إلى ثلاثة أصول :

أحدها : إثبات استحالة عدم القديم .

والثانى : استحالة قيام العرض بالعرض

والثالث : إثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

وسنذكر نكتاً فى هذه الأصول ، ثم نبين أنها لا تستقيم على أصول مذاهب المعتزلة ، ما بقوا على معتقداتهم الفاسدة .

فصل

فى لإثبات استحالة عدم القديم

اعلموا عصمكم^(١) الله أن أرباب الألباب اتفقوا على أن ما ثبت^(٢) له القدم استحال عليه عدم . وليس فى العقلاء من يجوز عدم القديم ، ولكن لا يسرغ الاستدلال فى العقلیات بالاتفاق .

ولو قال قائل : فما الدليل على استحالة عدم القديم ؟

قلنا : قد تمسك بعض المتكلمين بطريقة فقال : لو عدم القديم لوجب تجويز لإعادته ؛ إذ ما تحقق وجوده ؛ وساغ عدمه ، ساغت لإعادته ، على ما سنوضح ذلك فى باب الإعادة إن شاء الله . وإذا تجوَّز عوده ، فيكون حادثاً ، وهو بعينه عين^(٣) القديم الذى لم يكن حادثاً ، فيلزم منه اجتماع صفتين متناقضتين ، الحدوث والقدم ؛ وإثبات الأولية ونفيها .

٧٩ وربما أورد ذلك فى معرض آخر / وقيل : إذا أعيد تعلقت القدرة به ، وهو عين^(٤) القديم الذى يستحيل تعلق القدرة به ، وذلك متناف . وهذا فيه نظر عندى ، فإن لقائل أن يقول : الحادث الذى دام دهوراً ، واتصف باستمرار الوجود ، إذا عدم ثم أعيد ، فهو مفتوح الكون ، وهو بعينه غير ما استمر وجوده ، فينبغى أن يكون حادثاً باقياً . وكذلك فلا معول على تعلق القدرة ، فإن الباقى المستمر وجوده يستحيل أن يكون مقدوراً ، كما يستحيل ذلك فى القديم . ثم لم يمتنع إعادة الباقى بعد عدمه ، وإن كان المعاد عين الباقى .

والذى عليه المعول فى لإثبات استحالة عدم القديم أن نقول : الموجود الذى لا أول

(١) ب : أعصمكم (٢) ب : يثبت (٣) ب : غير

(٤) ب : غير

لوجوده ، لو قدّر عدمه لم يخل (١) : إما أن يقدر عدمه واجباً في بعض الأوقات ، أو يقدر عدمه جائزاً مع تمييز استمرار الوجود ، فإن قدر العدم واجباً ، كان ذلك محالاً ضرورة . فإن محمول القول بوجوب العدم يرجع إلى استحالة استمرار الوجود . وكان هذا القائل يقول : الموجود الذي لا أول لوجوده يستحيل أن يبقى في هذا الوقت المعين ، ولا يجوز تقدير وجوده فيه مع ثبوت الوجود له أبداً ، ومع تماثل الأوقات وعدم تأثيرها في الجائزات والمستحيلات ، وهذا معلوم بطلانه ضرورة .

وإن زعم الخصم المطالب بالدليل أن العدم يجوز مع تمييز استمرار الوجود فنقول : إذا تقابل الجائز (٢) ، فلو ثبت العدم ، لم يخل : إما أن يثبت لمقتضى ، أو يثبت من غير مقتضى . فإن ثبت (٣) لمقتضى ، لم يخل ذلك المقتضى له : إما أن يكون طرء ضد لوجود القديم يتضمن نفيه ، وإما أن يكون ذلك بطلان بقائه ، وإما أن يكون ذلك بطلان شرط من شرائط وجوده ، وإما أن يكون ذلك لإعدام معدم . وباطل أن يقدر العدم لطرء ضد من أوجه : منها أنه إذا كان الكلام في قديم قائم بنفسه ، فلا تتحقق المضادة فيه ، إذ التضاد إنما يتحقق بين معنيين / يقدر قيامهما بمحل واحد على ما سنوضحه عند ذكرنا التضاد إن شاء الله .

والذي يقرر ما قلناه إما لو قدرنا ضدّاً مؤثراً في عدم القديم ، لم يخل القول بعد ذلك ، إما أن نقول بعدم القديم ثم يوجد ضده ، أو يوجد الضد ، ثم يعدم القديم .

فإن قلنا بعدم القديم أولاً ، فلا أثر لطرء الضد في العدم ، إذ قد يتحقق العدم قبل الضد . وإن قدر وجود الضد أولاً ، فقد اجتمع القديم وضده في وقت ، فلا يمتنع اجتماعهما في وقتين فصاعداً .

ر (١) أ : يخل (٢) ب : الجائزات (٣) ب : يثبت

فهذا لو قدرنا العدم ل ضد . ولو قدرناه لانتفاء البقاء ، كان ذلك محالاً ،
فإن بقاء القديم قديم ، ومبطل منع عدمه كسبيل منع عدم الباقي .

ولو قدرنا العدم لانتفاء شرط من شرائط الوجود ، كان ذلك باطلاً من
أوجه : أحدها إن كان (١) ذلك الشرط المقدر لا يخلو إما أن يكون حادثاً أو
قديماً . فإن قدرناه قديماً ، فيستحيل عدمه . وإن قدرناه حادثاً ، كان محالاً ،
إذ الحادث مسبوق بوجود القديم . فإذا تحقق وجود القديم قبل شرطه ، فقد بان
أن لا شرط له في وجوده ، إذ المشروط لا يعبر عن شرطه ، وإن جاز عرو
الشرط عن المشروط .

فإن قال قائل : إن القديم بعدم بإعدام ، كان ذلك محالاً . فإن العدم نفي محض ، والنفي
ليس بمتعلق ، فافهموه . المحض لا يكون مقدوراً إذ لا فرق بين قول القائل : قدر القادر
على لا شيء ، وبين قوله : لم يقدر على شيء . ولما يوضح القول فيه أن القديم قبل أن
قدر عدمه ، لم تتعلق القدرة به . فإذا فرضنا الكلام في حالتي وجوده وعدمه ،
وهو في وجوده غير مقدور ، فإذا انتفى ، فالقدرة لا تتعلق بغير متعلق . والنفي
ليس بمتعلق فافهموه . وينسب القول في باب البقاء والفناء إن شاء الله تعالى .

ولو زعم الخصم أن العدم والوجود جائزان ؛ وثبت العدم من غير مقتضى ،
كان ذلك خروجاً عن المعقول وجحداً للضرورة والبديهة . فإن الذي وجد / أزلياً ٨١
وكان جائز العدم في كل وقت ، ثم يقدر عدمه في وقت مخصوص دون سائر
الأوقات ، مع القطع بأن لا تأثير للأوقات في النفي والاثبات ، ثم لم يكن ذلك
لمقتضى ولا لبطلان شرط ولا لقصد قاصد ، فهذا باطل بديهية . فهذه هي الدلالة
التي عليها المعول .

وقد ذكر شيخنا رضي الله عنه دلالة وجيزة مقتضية (٢) من هذه الدلالة التي

بسطناها ، وذلك أنه قال : وجود القديم لا مقتضى له وفاقاً ، وكل ما لا مقتضى له — وهو ثابت — فهو واجب . وإذا ثبت للقديم وجوب الوجود ، إذ لو كان خاص الوجود ، لافتقر إلى تخصيص . ثم وجوب الوجود لا يتخصص بوقت دون وقت ، وهذا يستند إلى الدلالة السابقة ويعضدها (١) .

واعلموا — أرشدكم الله — أن هذا الأصل غير مستقيم على قواعد المعتزلة من أوجه : منها أن من أركان الدلالة استحالة تقدير ضد . والقول بالإعدام بالضد من مذهب المعتزلة ، فإنهم اتفقوا على أن السواد يعدم بطروء البياض ؛ وكذلك القول في كل ضدین .

ومن أركان الدلالة منع التضاد من غير اجتماع في المحل ؛ وقد أفسد المعتزلة ذلك على أنفسهم حيث أثبتوا قضية التضاد بين الإرادة والكرهة الموجودتين (٢) في غير محل . وكذلك الفناء يضاد الجواهر ؛ وإن كان في غير محل . وليس يستقيم أيضاً على أصولهم التمسك بإعادة القديم بعد عدمه ؛ كما منعهم إعادة كثير من الموجودات . فقد استبان اضطراب هذا الأصل على عقائدهم ؛ والذي لم نذكره (٣) من مناقضاتهم أكثر مما ذكرناه .

وإذا توغلنا في المسائل الإسلامية ، أوضحنا مناقضاتهم فيها إن شاء الله ؛ فهذا أحد الفصول الثلاثة .

فصل

في إثبات استحالة قيام العرض بالعرض

فإن قال قائل : قد أسندتم كثيراً من كلامكم في إثبات حدث الأعراض إلى أن العرض لا يقوم بالعرض / فما دليلكم على ذلك ؟ وبم تنكرون على مجوزيه ؟ ٨٢

(١) ب : ويقصدها (٢) أ ، ب : الموجودين (٣) ب : نذكر

قلنا : الدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به ليكون عالماً بالعلم القائم به، جاز أن يقوم به جهل. إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثاني ، وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما على ما سنوضحه في الأصل الثالث ، عند ذكرنا استحالة تعري الجواهر عن الأعراض . ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول ، فينبغي أن لا يخلو عن علم أو ضد ، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى إثبات حوادث لا نهاية لها . فهذا مما عول عليه الأئمة في منع قيام العرض بالعرض .

وليس في الدلالة مطعن إلا أن يناقش مناقش^(١) ويزعم أن القابل للأعراض يجوز أن يخلو عنها ، ومنتشبت ذلك إن شاء الله .

ومما تمسك به القاضي رضى الله عنه في الأكوان خاصة أن قال : الكون عند المحققين هو الذى يوجب تخصيص الكائن بحيز وجهة ، وهذه الصفة تتميز الأكوان عما عداها من أجناس الأعراض ، وإنما يتحقق الاختصاص بالجهة في حق موجود يشغل الحيز . والموجود الذى لا يتحيز ، وليس له جرم يشغل الحيز ، لا يعقل اختصاصه بجهة من الجهات . فإذا لم يتصور في العرض الاختصاص بالجهة ، لم يتصور قيام الكون به ، إذا لو قام به كون من غير اقتضاء تخصيص لأفعى ذلك إلى انقلاب نفسه وخروجه عن نفسه .

والذى يحقق ما قلناه تفصيلاً أن الأكوان لا تخلو : إما أن تكون حركة ، أو سكوناً ، أو اجتماعاً ، أو افتراقاً . والحركة شغل مكان وتفرغ آخر ، وإنما يتحقق ذلك في الأجرام . والاجتماع تجاوز الذاتين وتماسهما ، وإنما يتقدر ذلك في جرمين أيضاً ، إذ ما لا جرم له ، لا ينتهى حده إلى حد غيره من غير تدخل . والمتجاوران : هما الذاتان الشاغلتان لحيزين ليس بينهما حيز ، ولا يتحقق ذلك فيما لا شغل له . وكذلك القول في الافتراق / والسكون اختصاص بجهة ، فاستبان ٨٣ بذلك استحالة قيام الأكوان بالأعراض جملة وتفصيلاً .

(١) ب : يناقش مناقش .

ومن العمد في المسألة ما تمسك به شيخنا رضى الله عنه فقال : لو قام عرض بعرض لم يخل العرض الذى قدر محلا من أمرين : إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائماً بالجواهر ، ثم قام العرض الثانى به وهو قائم بالجواهر .

فإن قيل : إن العرض الذى قدر محلا قائم بالجواهر ، والعرض الثانى قام بالذى قام بالجواهر ، آل الخلاف إلى عبارة لا محصل لها . فإنه لا معنى لقيام العرض بالجواهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجواهر . والعرض الثانى إذا وجد بحيث وجود العرض الأول ، فقد وجد بحيث وجود الجواهر لا محالة . فإن الأول منهما وجد بحيث الجواهر ، ووجد الثانى بحيث الأول ، فقد وجد بحيث الجواهر . ولا فرق بين العرض الثانى والأول ، من حيث أن كل واحد منهما وجد بحيث الجواهر . وهذه صفة لا يتفاوتان فيها ، وهى معنى القيام ، فقد قام لئذا كل عرض بالجواهر ، ولم يبق تحت (١) قول القائل ، قام العرض بالعرض ، محصل .

وما يوضح ما قلناه أن العرض الثانى إذا كان فى حكم القيام بالجواهر — كما قدرناه — فلو قام بالعرض مع قيامه بالجواهر ، للزم منه قيام واحد بموجودين . ولو جاز ذلك فى اثنين ، جاز فى الثلاثة فصاعدا . ويلزم منه تمييز قيام عرض واحد بمجملة جواهر العالم . فهذا لو زعم الخصم أن العرض الذى قدر محلا قائم بالجواهر .

وإن زعم أنه قائم بنفسه ، كان ذلك محالا ، فإن من صفة العلم أن يعلم به . ولا يخلو العلم القائم بنفسه : إما أن يعلم به . أو لا يعلم به . فإن لم يعلم به ، لم يكن علماً ، وكان خارجاً عن أجناس العلوم . ولو جاز وصف موجود معلوم (٢) بأنه علم ولا يعلم به ، جاز وصف جملة الموجودات بأنها علوم وإن لم يعلم بها . ولو جاز علم لا يعلم به ، جاز أن يعلم (٣) بما ليس بعلم . وهذا واضح مغن بوضوحه عن شرحه .

(١) ب : بحث (٢) ب : — معلوم (٣) ب : — به جاز أن يعلم

٨٤ وإن زعم الخصم / أن العلم القائم بنفسه يعلم به . قيل له : فمن العالم به ؟

فإن زعم أن العالم به جوهر ، كان ذلك محالاً . إذ لا اختصاص للعلم القائم بنفسه ببعض الجواهر ، وليس اقتضاؤه للحكم ببعضها أولى من إقتضائه لسايرها . وإذا كان العالم بالعلم^(١) نفس العلم ، أفضى ذلك إلى جحد الأعراض . فإننا أوضحنا [ب] الأدلة القاطعة أن العالم ذات وعلم زائد على الذات . فلو أثبتنا عالماً لنفسه ، أدى ذلك إلى نفى الأعراض جملة . والكلام في قيام العرض بنفسه ، فرع لثبوت أصل العرض . وكل فرع إذا رفع أصله ، كان باطلاً . وهذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة من أوجه : منها أن الجبائي* وابنه أثبتا للرب إرادة وكراهة قائمتين بأنفسهما لا بمحل ، فإذا جاز قيام الإرادة بنفسها ، لزم تجويز ذلك في الأعراض .

والذى يوضح ذلك : أن إرادة الباري سبحانه وتعالى على قضية أصولهم من جنس إرادة الخلق ، فإذا تعلقت إرادة العبد بمراد ، وتعلقت به إرادة الله ، فالإرادتان مثلاً باتفاق من القائمين بإثبات الإرادة الحادثة لله تعالى عن قولهم ، ولذلك حكوا بوجوب مماثلة علم الله لو أثبتنا له علماً .

فإذا وضح ذلك قلنا لهم : من حكم المثليين وجوب تماثلهما فيما يجب ويجوز من الصفات ، فإذا قامت إرادة لا بمحل ، وجب أن يقوم مثلها بمحل أيضاً ، وهذا

(١) ب : — العلم

* يقصد أبو على الجبائي

أبو على الجبائي (٢٣٥ — ٣٠٣ هـ ، ٨٤٩ — ٩١٥ م)

محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمزة بن أبان الجبائي ، البصري المعتزلي (أبو على) متكلم مفسر . ولد بجبا بخوارستان وإليه تنسب الطائفة الجبائية ودفن بجبا . من آثاره : تفسير القرآن . معجم المؤلفين ١٠ ص ٢٦٩ وراجع التهمي : سير النبلاء ٩ : ١٨٥ ، ابن حجر : لسان الميزان ٥ : ٢٧١ ، والسيوطي — طبقات المفسرين ٣٣ .

ما لا يخلص منه . ولا تستقيم هذه الدلالة على أصولهم من وجه آخر ، وذلك أنهم أثبتوا الأعراض على خصائص أو صافها في العدم ، وهي قائمة بأنفسها بماثلة لما وجد ، فإذا جاز ثبوت عرض لا في محل ، ثبت هذا فيما يماثله .

وما يوضح اضطراب الدلالة على أصولهم: أن من أركان الدلالة إمكانية قيام العرض بموجودين ، وهذا غير مستمر لهم . فإنهم جوزوا قيام تأليف واحد بمزتين على ما سنوضحه إن شاء الله عند ذكرنا أحكام الأكوان . والدلالة التي قبل هذه غير مستقيمة أيضا على أصولهم ، فإن الماعول فيها على أن ما يقبل الأعراض ٨٥ لا يخلو منها ، وهذا ما أفسدوه على أنفسهم ، وسدّوا سبيل لإثباته . إذ صار البصريون إلى جواز عرو الجواهر عن[ها] ما عدا الأكوان من الأعراض . وأجاز البغداديون خلوها عن الأكوان ، ومنعوا تعريها عن الأكوان . فما منهم طائفة إلا جوزوا خلو الجواهر عن قبيل من الأعراض ، فلا يستقيم لهم مع ذلك تمهيد الدلالة . والدلالة المخصصة بالأكوان غير مستقيمة على أصولهم ، فإننا بنيناها (١) على أن الاختصاص بالجهة مختص بما يتحيز .

ومن أصل المعزلة أن العرض مختص بجهة محله ، ويثبت له حكم الإختصاص بالجهة ، كما يثبت للجوهر وإن لم يكن متحيزاً . وهذا يقرر (٢) في الإدراكات ، إن شاء الله .

والذي يوضح بطلان ذلك على أصولهم أنهم أثبتوا للجواهر (٣) حالتين تتحيز في أحدهما ولا تتحيز في الأخرى ، وغير المتحيز مثل المتحيز ، فإن لم يبعد جوهر غير متحيز ، لم يبعد كائن غير متحيز .

وما تمسك به الائمة في إحالة قيام العرض بالعرض أن قالوا : لو قام علم بعلم ، فقد وجد كل واحد منهما بحيث وجود الآخر ، فليس أحدهما بأن يكون محلاً أولى من الثاني ، وليس أحدهما بأن يكون حالاً قائماً بمحله أولى من الآخر ،

(٣) ب : للجوهر

(٢) ب : تقرر

(١) ب : ثبتناها

لذا كل واحد منها وجد بحيث الثانى ، وليس يتميز أحدهما عن الآخر بوصف على التحقيق . وليس ذلك بمثابة الجوهر والعرض . فإن الجوهر بخلاف العرض فى صفة نفسه ، ويستحيل عليه الجلول والقياس بالغير . وهذا واضح فى تثبيت ما قلناه .

وسيل تحرير الدلالة أن نقسم الكلام فنقول : إذا وجد علم بحيث علم ، لم يخل إما أن يكون أحد العليين عالماً بالثانى ، وإما أن لا يكون واحد منهما عالماً (١) بالثانى ، وإما أن يكون كل واحد منهما عالماً (٢) بالثانى ، ويستحيل المصير إلى أن واحداً منهما غير عالم مع قيام العلم . إذ لو جاز قيام العلم بالعرض — والذي قام به العلم غير عالم — جاز ذلك فى قيام العرض بالجوهر ، وهذا واضح الفساد/ ٨٦
معنى بوضوحه عن بسط القول فيه . وينظر أن يكون العالم أحدهما لما أوضحناه من أنه ليس أحدهما فى ذلك بأولى من الثانى .

وإن زعم الخصم أن كل واحد من العليين عالم بالثانى ، كان ذلك نهاية الجهل ، ويلزم منه أن يكون الشئ حالاً فى الشئ ، وبحالاه ، وهذا غاية التناقض . وقد ثبت أن العالم من قام به العلم . والذي يقرر فساد ذلك أنا لو قدرنا ثلاثة من العلوم قامت بحيث وجود علم واحد ، لم يكن لإطلاق القول بأن كل واحد من العلوم الثلاثة عالم بأحد العليين اللذين هما سواء ، إذ ليس أحدهما أولى بذلك من الثانى . وهذه نهاية من الجهل لا يلتزمها محصل . فهذه لمع كافية فى إثبات ما رمناه .

والطريقة الأخرى غير مستقيمة على أصول المعتزلة من وجوه : منها أن المعول فيها على [ما] قدمناه من أن أحد العليين ليس بأولى من الثانى . وقد أبطلت المعتزلة ذلك بأوجه منها : أنهم زعموا أن السواد الطارىء ينساق وجود البياض القائم بالحل ، مع قطعها بأنه ليس أحدهما أولى بمضادة الثانى من الآخر ، ثم اختص أحدهما بالمضادة ، وربما أفسدوه من أركان الدلالة : أنهم جوزوا

ثبوت حكم العلم ، لمن لم يقيم به العلم ، حيث قالوا : إن العلم القائم بجزء من الجملة
يوجب حكم العلم بالجملة ، ولا يوجب له محله على الاختصاص ، فتظل (١) عليهم
رعاية ما مهدناه .

فصل

[في استحالة قيام العرض بنفسه]

فإن قيل : مادليكم على استحالة قيام العرض بنفسه ؟

قلت (٢) : الدليل عليه أن العلم ونحوه لو قام بنفسه ، لم يخل إما أن يعلم به
ويثبت حكمه ، أو لا يعلم به . فإن لم يعلم به ، كان ذلك إنقلاب جنسه على ما سبق
ليضاحه .

وإن قال الخصم : إنه يعلم به ، طو لب عند ذلك بذكر العالم به ، فلا يحد إلى إبدائه
سبيلا . ومن الدليل على ذلك أن العرض لو قام بنفسه لقبول العرض . وذلك أن
المصحح لقبول الجوهر للمعاني قيامه بنفسه ، فإننا إذا أسبرنا أو صاف الجواهر ،
وعرضناها على التقسيم ، لم يصح كون الشيء من صفاتها مقتضيا قبول المعنى إلا ٨٧
صفة القيام بالنفس . ثم إذا ثبت ذلك بالسبر والتقسيم ، لزم طرده في كل ما يقوم
بنفسه ، وفي إبطال قيام العرض بالعرض لإبطال قيامه بنفسه .

فإن قيل : فجوزوا قيام الحوادث بذات القديم للقيام بالنفس ، وجوزوا
كذلك أيضا قيام الصفات القديمة (٣) بالجواهر .

قلنا : هذا خارج عن غرضنا . فإننا قلنا المصحح لقيام المعنى على الجملة القيام
بالنفس . ولم نتعرض لتفصيل المعاني ، ولم يستحل قيام الحوادث بذات القديم

من حيث كان معنى ، وإنما امتحال من وجه آخر . وكذلك لم يستحل قيام الصفة القديمة بالجواهر من حيث كان معنى ، بل امتحال ذلك لحدوث الجوهر ، وتقدم وجود الصفة القديمة عليه ، وامتناع انتقالها عن الموصوف بها إلى الجوهر عند حدوثه ، فاستمرت الدلالة . ولا مطمع المعتزلة في إثبات هذا الأصل ، مع ما قدمناه من مناقضاتهم ، ولا معنى لإعادتها .

القول في الأصل الثالث

وهو يشتمل على

إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض

اعلموا — وفقكم الله — أن من مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو من الأعراض . ثم الأعراض تنقسم : فمنها ما يجمع ضروباً منها اسم واحد ، ثم هي مختلفة متضادة ، ومنها ما لا يوصف بالاختلاف . فأما ما وُصف^(١) بالاختلاف والتضاد فعظم الأعراض كاللون ، والطعم ، والكون ، والرائحة ، فكل قبيل من هذه الأجناس يتناول ضروبها اسم واحد ، وهي مختلفة متضادة . ثم اسم اللون ينطلق على مختلفات متضادة كالسواد والبياض ، والحمرة والصفرة . ولا يجوز خلو الجوهر عن ضرب من هذه الضروب ، ولا يجوز أن يحتل ضربين منها معاً . فإن اختلف من الألوان متضاد ، وكذلك القول في الطعم والريح والكون .

ومن قبيل الأعراض ما لا يشب فيه أعداد مختلفة ، وذلك نحو البقاء إذا أثبتنا البقاء معنى ، فليس له ضد يخالفه . وتحرير القول فيه أن الجوهر إذا كان في حالة ٨٨ يجوز أن يقبل البقاء فيها ، فلا تخلو عنه ، وليس له ضد يخالفه ، فنقول : إنه لا تخلو عنه أو عن ضده . وفي أعداد العلوم والقدر والإرادات كلام يطول تتبعه وسنوافي به^(٢) في موضعه إن شاء الله . فهذا ما صار إليه أهل الحق .

(١) ب : يوصف

(٢) ١ : وسيوافونه

وذهب الدهرية إلى أن الجواهر القديمة كانت عرية عن الأعراض في الأزل، وعمموا ذلك في جميع أجناسها : الأكوان منها وغير الأكوان. وذهب الصالحى* — من المنتسبين إلى الملة — إلى جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض، وافترقت (١) مذاهب أهل البصرة وبغداد في ذلك . فصار البصريون إلى منع تعري الجواهر عن الأكوان، وتجويز عروها عما عداها من الأعراض . وصار الكعبي ومتبعوه — وهم البغداديون — إلى منع تعري الجواهر عن الأكوان، وتجويز تعريها عما عداها من الأعراض . وسيلنا أن نوضح وجه الرد على الدهرية، ثم ننعطف على الإسلاميين .

[الرد على الدهرية]

فأما الرد على الدهرية من أوجه : أقربها أن نعرض الكلام عليهم في الأكوان فنقول : من يخالفنا في إثبات الجواهر في الأزل لا يخار : إما أن يشبها بجمعة متلاصقة أو مفترقة متباعدة ، أو بجمعة مفترقة ، أو لا بجمعة ولا مفترقة . فإن أثبتنا بجمعة أو مفترقة ، فالاجتماع والافتراق كونا . فقد صرح بأنها لا تخلوا عن الأكوان . وإن زعم أنها بجمعة مفترقة معاً ، فقد أثبت الاجتماع والافتراق ، وهو ما نبخيه ولكنه نافض فيه . على أن لإثبات الوصفين على الاجتماع معلوم بطلانه ضرورة ، إذ العاقل يضطر إلى معرفة استحالة كون الشئيين مفترقين في حال كونهما مجتمعين .

والذى يوضح ذلك : أن الافتراق ينفي الاجتماع وكذلك الاجتماع ينفي الافتراق . فمن أثبت الاجتماع ، وأثبت الافتراق ، فقد نفي الاجتماع بإثبات الافتراق ، وكأنه جمع بين نفي الشئ وإثباته ، ووضوح ذلك ينفي عن بسطه .

(١) أ : اقتربت

* الصالحى : هو صالح بن عمر الصالحى من المرجئة . وهو رئيس فرقة الصالحية

أنظر : الباب لابن الأثير ٢ : ٤٦ .

وإن زعم الخصم أنها لم تزل غير مجتمعة ولا مفترقة ، كان ذلك باطلا ،
 ٨٩ مدركا بطلانه بضرورة العقل . فإننا إذا فرضنا الكلام في جوهرين ، / وهما
 متحيزين شاغلان لحيزين ، لا يجوز وجود أحدهما ، بحيث الثاني ، فلا بد أن
 يكون أحدهما ملاصقا للثاني منضما إليه ، أولا يكون منضما إليه . فإن كان منضما
 إليه ، فهما مجتمعان (١) ، وإن لم يكن ملاصقا له ، بل كان في حيز نائي عن حيزه
 فهما مفترقان ، وهذا معلوم ببداية العقول .

وإن راغ الخصم وجوز وجود جواهر بحيث جوهر واحد ، كان ذلك
 مصيرا إلى تداخل الجواهر ، وقد أوضحنا بطلانه بما فيه مقنع ، وسننطق عليه
 عند ذكرنا تفصيل الرد على القائلين بالعنصر واليهوى . فإن قال قائل : أليست
 اعتقدتم صانعا للعالم موجودا ، ثم زعمتم أنه (٢) غير متصل بجواهر العالم ولا
 منفصل عنها (٣) ، فإن لم يبعد ذلك منكم في الصانع وصنعه ، فلا تستبعدوه منها
 في الجواهر .

وهذا الذي قالوه غير متقبل في حكم النظر أولا ، فإننا تشبثنا فيما ادعينا به
 بالضرورة ، وإدعاء البدئية . والقوادح والإعراضات إنما توجه على المستدلين ،
 ومدعى البدئية غير مستدل . فسييل الخصم وإلزامه ، كشميل أهل السفسطة ، إذا
 اعترضوا على المشاهدات والمحسوسات بالأحلام وضروب التخيلات .

على أنا نقول : إذا فرضنا الكلام في متحيزين (٤) شاغلين لحيزين ، ورتبنا على
 ذلك فرضنا ، والرب سبحانه وتعالى ليس بمتحيز ، وما لا حيز له فلا يختص
 بجهة في قرب أو بعد ، وهذا أوضح (٥) عند التأمل .

وما تمسك به الأئمة في الرد عليهم أن قالوا : إذا زعمتم أن الجواهر في الازل
 لم تكن مجتمعة ولا مفترقة ثم اجتمع منها ما اجتمع ، واختلف ما اختلف ،

(٣) ب : منفصلا

(٢) أ : مكررة

(١) ب : بجماع

(٥) ب : واضح

(٤) ب : + من

فالذى اجتمع منها لا يخلو : إما أن يجتمع عن افتراق أو يجتمع عن غير إفتراق فإن اجتمعت عن إفتراق ، فقد وضع قيام الافتراق بها قبل . وإن اجتمعت ولم تكن مفترقة قبل ، فهذا معلوم بطلانه ضرورة . فإن / كل شيئين موجودين يحدث ٩٠ فيهما وصف الاجتماع ، ولم يكن متحققا ، فلا بد أن يحدث الإضمام عن تباعد . وأن يحدث تلاصق عن تباين ، وما قررناه فى الاجتماع اللازم ترتيبه على الإفتراق ، فيقرر (١) فى الإفتراق ، ويلزم ترتيبه (٢) على الاجتماع .

فإن قيل : لو لم ما قلتموه فى المجتمعات والمفترقات (٣) ، لزم مثله فى الاجتماع والإفتراق ، حتى يقال لا يعقل افتراق إلا عن اجتماع ، ولا اجتماع إلا عن إفتراق ، وهذا يفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه مقابلة عبارة بعبارة ، وليس الغرض تتبع الألفاظ وصيغتها ، وإنما المقصد معانيها ، فلم ننكر عليكم ما قلتموه لتسليق الاجتماع والافتراق ، ولكننا رجعنا إلى المعقول : فعرفنا بديهية أن المتحيزين إذا كانا موجودين فى حالة غير مفترقين فيها ، ثم افترقا فى الحالة الثانية ، فلا بد أن يكونا مجتمعين قبلها ليفترقا ، وليس كذلك الإفتراق . فإنه لا يبعد فى موجب العقل أن يبدع الله الجواهر ، ويخلق فيها إفتراقاً لتكون متبددة فى أول الفطرة . وإنما البعيد أن نشب لها وجوداً (٤) قبل افتراقها من غير اجتماع ولا إفتراق ، فوضح ما قلناه واندفع ما سألوه .

وما تمسك به المحققون أن قالوا : قد أعطيتونا معاشر الدهرية استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض بعد أن قبلتها ، ومنعتم عودها عنصراً بسيطاً ، وأوجبتم قبولها الأعراض فيما لا يزال وجوباً ، فلا تخلون إما أن تقولوا : وجب ذلك لها فيما لا يزال لانفسها ، فيلزم منه طرد ذلك فى الأزل لوجود أنفس

(٢) ب : ترتيبه

(٤) ب : وجود

(١) (ب) : فيقرر

(٣) أ : + واو

الجواهر في الأزل عندكم . وإما أن تقولوا ثبت ذلك لمعنى . فإن قلتموه ، لزمكم القول بقيام ذلك المعنى بالجواهر . ثم تبقى عليكم الطلبة في قبول ذلك المعنى ، فيلزم ٩١ لإثبات معنى آخر يوجب قبول المعنى الأول ، ثم يتسلسل القول . وإما أن/تزعموا هذا الحكم وهو [أن] وجوب قبول الأعراض ثبت لا للنفس ولا للمعنى ، وهذا باطل . إذ لو جاز ثبوت هذا الحكم في وقت مخصوص مع جواز ثبوته قبله وبعده من غير مقتض ، جاز أن يثبت للجواهر حكم التحرك من غير مقتض ، وفيه تصريح بنفي الأعراض . والقول بالعرو عن الأعراض فرع للقول بثبوتها ، فلم يبق بعد ذلك إلا القطع بأن الجواهر إنما تقبل الأعراض لأنفسها .

فإن قيل : أليس الخلق يختص بما لا يزال ويهتبع في الأزل ، فكذلك قبول الأعراض يثبت فيما لا يزال ولا يثبت في الأزل . وزعم (١) أن التقسيم الذي ذكرناه ، ينعكس علينا فيما ألزمه ، وهذا الذي قاله باطل من أوجه : أقربها أن الذي أحلناه : لإثبات خلق أزلى ، وهو مستحيل أبداً ، إذ الأزلى ما لا أول له ، والخلق ما افتتح لإيجاده ، والجميع بينها تناقض .

والذي جوزناه خلق مفتتح ، فحيث تصور (٢) ذلك يجوز . ثم إذا تصور ، وكان مفتقراً إلى قصد قاصد واقتضاء مقتض ، وخصمنا يزعم أن الأعراض يقبلها الجوهر من غير مقتض فيما لا يزال ، فاستبان افتراق مذهبنا .

ثم نقول : لو تجوزنا ففاننا [إن] ثبت (٣) الخلق بالقدرة لنفسه ، لم يلزمنا فيه ما يلزمكم لو قلتم إنه قبل العرض لنفسه ، فإنكم لو قلتم ذلك ، لزمكم لإثبات ذلك في الأزل ، إذ أثبتتم أنفسها في الأزل . ونحن لم نشأت للخلق قبل حدوثه نفسها ، فيلزمنا (٤) ما لزمكم ، فاستبان لإدفاع السؤال من كل وجه .

(٢) ب : فحين يتصور

(٤) ب : فلزمنا

(١) أ : وزعموا

(٣) ب : يثبت

ولأن ينهج الخصم ، فاثبت مخصصاً للجواهر بحكم قبول الأعراض ، فقد أجبنا إلى أقصى الغرض ، حيث أثبت مدبراً مخصصاً ، وكفانا مؤونة التطويل ، وعاد الكلام معه إلى المنهج الذى تكلم به الإسلاميون (١) ، إذا جوزوا تعرى الجواهر عن بعض الأعراض أو عن جميعها ، فهذه جمل مقنعة فى الرد على الدهرية .

فصل

[فى استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض]

يشتمل على الرد على المنتمين إلى الإسلام المجوزين عرو الجواهر / عن بعض ٩٢
أجناس الأعراض .

فن أوضح الدلالة على استحالة عرو الجواهر عن الأعراض ، إتفاق الكافة على استحالة خلوها منها مع قيامها بها . فكما استحال ذلك بعد قيام الأعراض ، وجبت استحالته فى مفتتح الفطرة .

وسبيل تمييز الدلالة أن نقول : إذا أحتم عرو الجواهر عن الأعراض بعد قيامها بها ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إن ذلك لنفس الجوهر ، فيلزمكم طرد ذلك فى أول الخلق أيضاً . وإما أن تقولوا : إن الجوهر لا يخلو عن الأعراض لقبوله لها ، فيلزم طرد ذلك فى أول الخلق أيضاً . وإن قائم : إن الجوهر إنما لم يخل عن الألوان بعد قيامها ، لأن اللون الذى قام به أولاً ، لا يعدم إلا بطرو ضده ، ثم لا يعدم الضد الطارىء إلا بطار آخر ، فلا يخلو الجوهر عن لون أو ألوان متعاقبة . وهذا ما عليه معولهم فى إحالة تعرى الجواهر من الألوان بعد قيامها بها . وهذا غير سديد لوجبهين :

أحدهما : أن ما قالوه من عدم الشيء بضده بنى على فاسد أصلهم ، وهم غير

مساعدين عليه . على أنا لو نقول : لو سلينا لكم ما قلتموه جدلا ، لم يكن فيه مستروح ، إذ البياض السابق إلى الجوهر يعدم أولا ، ثم يعقبه السواد بعد عدم البياض . ولستم تقولون إن وجود البياض لا يلتفتي إلا بعد وجود السواد ، إذ لو قلتم ذلك ، والتزمتم اجتماع الضدين ، لامتثبت (١) لكم ما قلتموه (٢) ورمتموه من توقف انتفاء كل لون على وجود ضده . وإذا لم تقولوا ذلك ، وزعمتم أن عدم البياض يسبق وجود السواد ، فلا أثر إذا لوجود السواد في إعدام البياض . فهلا قلتم : إن البياض يعدم ، ويحوز أن لا يعقبه سواد ، مصيرا إلى جواز تعري الجواهر ؟ وهذا لا مخلص لهم منه . وهو مطرد على كل فريق من البصريين والبغداديين في جملة ٩٣ أجناس الأعراض / .

وبما نستدل به على البصريين أن نعتبر الألوان بالأكوان . وسبيل (٣) الاعتبار أن نقول : قد أعطيتونا استحالة تعري الجواهر عن الأكوان ، فلا يخلو : إما أن يكون ذلك لقبول (٤) الجوهر الأكوان أو لنفس الجوهر . فإن كان لقبوله لها ، فهذا الوفتي متحقق في الألوان ، فالتزموا قبول ما قلتموه في الأكوان . وإن زعمتم أن ذلك لنفس الجوهر ، فنفسه بالإضافة إلى الأكوان كنفسه بالإضافة إلى الألوان ، إذ لا ينفصل قول من قال : الجوهر لا يخلو عن اللون لنفسه ، من قول من قال : إنه لا يخلو عن الكون لنفسه ، والقولان متماثلان قطعا . فإما أن يبطلا أو يصححا ، وليس صحة أحدهما أولى من صحة الثاني .

وإن زعم الخصم أن استحالة تعري الجواهر عن الأكوان معلوم ضرورة .

قلنا : هذا لا يقدح في الدليل ، فإن المنظور فيه ، المستدل عليه ، يعتبر بالمعلوم ضرورة .

(٢) ب : — واو

(٤) ب : القبول

(١) أ : لاستثب

(٣) ب : فسبيل

على أنا نقول لخصومكم : ادّعى (١) مثل ذلك في الألوان ، فإن أجسام العالم لو تركبت جملتها ومشكّلت (٢) بين عيني شخص ، وتعلقت بها رؤيته ، فلا بد أن تكون على هيئة ، ولون ، ومنظرة مخصوصة ، بحيث لو قدر طرأ ألوان آخر عليها ، لاختلاف المنظران (٣) ، كما يختلف منظر الأبيض والأسود ، فقد استوى القولان .

والكعبي وأشياعه يدعون من الضرورة في الألوان ما ادعاه البصريون في الأكوان . وإن زعم الخصم أن الجوهر يتضمن الأكوان ، ولا يتضمن الألوان ، لم يكن تحت هذا القول معنى ، إذ لا معنى للتضمن (٤) إلا استحالة التعرّي عن الأكوان ، قال محمول القول إلى أن الجواهر لا تتعرّي عن الأكوان ، وتعرّي عن الألوان . وهذا رجوع إلى محض الدعوى .

وبما تشبّه به القاضي رضى الله عنه في « الشرح » أن قال : تعاقب الأعراض على الجواهر لازم ، ويستحيل المصير إلى إبطاله لتجويز التعرّي عن الأعراض ، كما يستحيل المصير إلى تجويز اجتماع المتضادات لما فيه (٥) من إبطال تعاقب الأعراض . وسبيل التحرير / أن يقال : لما استحال بطلان التعاقب باجتماع المتضادات في حال . ٩٤ إستحال ذلك في كل حال . فكذلك إذا استحال بطلان تعاقب الأعراض بالتعرّي عنها بعد قيام الأعراض بالجواهر ، وجب أن يستحيل ذلك إبتداءً ، ووجه القول فيه كما سبق .

و (٦) من مذهب مذهب الكعبي ، قامت عليه الأدلة الموجهة على البصريين ، وخص بما يوجه على الملحدة في الأكوان ، ولا معنى لإعادته .

-
- | | |
|--------------------------|----------------|
| (١) ب : ادعاء | (٢) ب : مثل |
| (٣) ب : لاختلاف المنظران | (٤) ب : التضمن |
| (٥) أ : لما فيه . مكررة | (٦) أ : — واو |

وأما الصالحى ، فتوجه عليه الأدلة المقسامة على الدهرية و^(١)الإسلاميين ، ويخص بضرب من الإلزام لا يحيص له منه ؛ وذلك أنا نقول : إذا جوزت تعرى الجواهر عن الأعراض ، فكيف تستدل على حدث الجواهر ، إذ لا مسيل إلى معرفة حدثها سوى ما قدمناه ، وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر ، فهو مردود .

وبما يعم كافة مخالفينا من المنتمين إلى الإسلام أن نقول : قد اتفقنا على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، ولا دليل على ذلك إلا أن يقال : لو قَسِبِل ^(٢)الحوادث لم يخل منها ، وأنتم أفسدتم ذلك على أنفسكم . ولو حاولوا إثبات مرامهم بطريقة أخرى ، لم يحدوا إليها سبيلا .

وقد ذكر الأستاذ أبو بكر والأستاذ أبو اسحق طريقة فقالا : إذا أدرك المدرك جوهرآ ، ثم قام به سواد ، فأدركه مع السواد ، فيعلم تفرقة ضرورية بين حالى الجوهر ، ولا تتعانى التفرقة إلا فى شيئين . فدل أن التفرقة تعلقت بالسواد ولون آخر قبله ، إذ يستحيل أن تتعلق التفرقة بذات الجوهر والسواد ، إذ لو تعلقت التفرقة بهما لأدركهما المدرك مع استمرار السواد القائم بالجواهر . فوضح أن التفرقة المدركة بين حالى الجوهر لم ترجع إلى ذات الجوهر والسواد ، وإنما رجعت إلى السواد ولون آخر قبله .

وهذه الطريقة مدخولة عندى من وجهين : أحدهما أن اللقائل أن يقول : إن التفرقة على الوجه الذى ادعيتموه غير مسلم ^(٣) [بها] ، بل أقصى ما فيه أن نرى الجوهر وحده ، ثم نرى معه لونا ^(٤) ، فنفصل بين رؤية شىء واحد وبين رؤية شيئين .

(٢) ب : قيل

(٤) أ ، ب : لون

(١) أ : — واو

(٣) ب : مسلة

والوجه الآخر أنا نبحّوز أن يخلق / الله لنا إدراكاً (١) متعلقاً بالجواهر ٤٥
دون لونه ، ثم يخلق لنا إدراكاً متعلقاً بألونه . والإدراك أولاً لم يتعلق بحال
الجواهر وعرض زائد عليه ، وهذا لازم لا يحصى عنه . فهذه جمل مقنعة في
إثبات ما رمناه .

فصل

مشتمل على ذكر شبه المخالفين

لعلوا أحسن الله إرشادكم أن معظم شبه مخالفينا ترجع إلى طريقة واحدة ،
وهي أنهم قالوا : الجواهر والعرض موجودان متغايران محدثان ، لا يوجب
أحدهما الثاني ولا يقتضيه . وسبيل كل فعّلين صادرين من الفاعل أن يبحّوز ثبوت
أحدهما دون الثاني ، إذ الفعل يصدر على اختيار الفاعل ، ويستحيل أن يوجب
أحد الفعّلين إحداث الفعل الآخر ، واعتبروا ذلك بالعرضين والجوهريين .
فنقول : إذا صدر هذا عن البصريين في الألوان ، انتقض عليهم في الأكوان .
وإن صدر عن البغداديين في الأكوان ، بطل بالألوان . وإن صدر من الصالحى ،
فيبطل من أوجه أقربها : إن الذى قاله في الجواهر ينعكس عليه في العرض ، ويلزمه
تجويز عرض بلا جواهر لصدور العرض على إختيار الفاعل .

ومما يوضح فساد ذلك : أن فعل السواد يمنع من فعل البياض ، مع تحقق
الاختيار في العرضين . فلئن لم يبعد امتناع أحدهما بالثاني ، لم يبعد لزوم
أحدهما عند ثبوت الثاني في محل التنازع .

فإن قال : إن اجتماع الضدين من المستحيلات ، ولا يوصف القادر بالاقتدار
على المحال .

فيل : وكذلك وجود الجوهر دون الأعراض مستحيل لما قدمناه ، فكذلك استحالة جواهر لا تجتمع ولا تفرق .

ومما يوضح فساد ما تمسكوا به : أن الحياة شرط في ثبوت العلم ، ثم العلم والحياة فعلا ، فهلا ثبت العلم دون الحياة على قضية مذهب الخصم ؟

ومما نعارضه به أن نقول : من قامت به آلام وأسقام ، وانتفت عنه الآفات المانعة من العلم ، فيعلم ما قام به من الآلام لا محالة . فلئن لم يبعد اقتران العلم والآلام وجوباً ، لم يبعد ذلك في الجوهر والمرض .

٩٦ ومما يتعلقون به : التمسك بضروب لا معنى للاستدلال / بها ، منها : أنهم يقولون الماء والهواء لا لون لهما ، والحجارة والخشب وقشور الجوز واللوز ونحوهما لا طعوم لها ، وكل ما ذكره باطل .

فأما الماء فلا ينكر لونه إلا معاند . بيد أنه اختص بلون مخالف لسائر ألوان الأجسام . وفي الناس من قال : إنه على لون البياض ، ويظهر ذلك بأن يقطر الماء من علو إلى سفلى ، فيتبين أنه على لون البلسور . وهذا كلام في تفصيل اللون وأصله معلوم قطعاً . ولو ساغ إنكار لون الماء ساغ إنكار البياض وماعده من الألوان . وأما الهواء فمن الناس من قال إنه غير مدرك في وقتنا ، ومنهم من قال إنه مدرك مرئى . فمن نفى كونه مدركاً ، سقطت عنه الطلبية في لونه . ومن أثبت كونه مدركاً — وهو الصحيح — أثبت له ذا لون ، وزعم أنه إذا جنّ الليل ، أظلم الهواء ، وضرب لونه إلى السواد ، وإذا أضاء النهار (١) أضاءت أجزاء الهواء وضربت إلى البياض ، وكل ذلك تكلف . فإن أكثر ما فيه أن يسلم الخصم أننا لم ندرك لون جوهر ، ولا يدل عدم إدراكنا له على انتفائه ، فإنما ندرك ما يخلق لنا إدراكه .

وأما ما ذكره من نفى الطعم عن ضروب من الأجسام ، فساقط ضرورة

(١) ب : أنهار .

وبديهية . فإن الحجر لو سحق واستفت (١) سحقته ، لأدرك طعمها ، وكذلك القول في كل ما ألزمه .

ولو سألنا لهم جدلاً ما راموه ، لما كان فيه حجة ، لما قدمنا من أن عدم الإدراك لا يدل على عدم المدرك . فهذه جملة شبههم ووجوه التقصى عنها .

واعلموا أنه لا مطمع للبعثرة في إثبات هذا الذكر ، مع تناقض أقوالهم وتنافرها ، على ما اشتمل الفصل عليه ، فلم يطرد لهم إذاً أصل من الأصول المقدمة ، أعاذنا الله من المناقضات في (٢) أصول الديانات .

القول في الأصل الرابع

وهو يشتمل على إثبات استحالة حوادث لا أول لها

والذى يحقق ذلك أوجه : أقربها ما ذكره شيخنا رضى الله عنه ، وذلك أنه قال : من نفى الأولية على الحوادث ، وزعم أنها لم تزل متعاقبة آحاداً ، ثم تقدر الفراغ منها ، وتحقق تصرفها ، فقد جحد الضرورة وبديهية العقل / وذلك أن ما لا نهاية ٩٧ له لا عدد يحصره ، ولا مبلغ يضبطه . [و] يستحيل بضرورة العقل . - قطعاً (٣) - أن تمضى الآحاد على إثر الآحاد توالياً وتعاقباً ، ثم يفضى ذلك إلى انقضاء ما لا نهاية له . فهذا معلوم بطلانه ، مدرك فساد بديهية . وأقرب الأمور فيه : أن الجمع بين نفى النهاية والمصير إلى التناهي تناقض لا ينكره لبيب . فإذا وضع ذلك قلنا للدهرية : من قضية أصلكم أنه انقضى قبل الدورة التى فى وقتنا هذا دورات لا نهاية لها ، فإذا انقضت ، فقد انتهت . وكيف ينتهى ما لا يتناهى واحداً واحداً ، وهذا ما لا يستريب فيه منصف .

وربما عبّر شيخنا عن ذلك فقال : شرط كل حادث على أصول الدهرية أن

(١) أى ابتلعت (٢) ب : و ، (٣) أ ، ب : وقطعاً

ينقضى قبله آحاد ما لا نهاية له . ومآل (١) ذلك في التحقيق يرجع إلى أنه لا يحدث حادث إلا بعد أن ينقضى ما لا ينقضى . ومن ذلك قال أهل الحق : إن في تقدير حوادث لا نهاية لها (٢) نفي لجملة الحوادث ، فإنها لو ثبتت ، لكان كل واحد مشروطاً بمحال ، وهو انقضاء ما لا ينقضى قبله ، وكل ما علق ثبوته بمحال ، كان محالاً . وهذه الطريقة مغنية في إثبات ما نرومه .

ثم سلك أئمتنا طرقاً في الحجاج : منها أن قالوا : من أثبت الحوادث ، ونفي الأولية فيقسم عليه القول ، ويقال له : نفي الأولية لا يخلو : إما أن يرجع إلى موجود واحد ، وإما أن يرجع إلى موجودات . فإن رجع ذلك إلى موجود واحد ، أثبتوه في الأزل ونفوا أوليته . فقد أثبتوا قديماً لا أول له ، وأثبتوا حوادث متناهية لها أول . واستبان أن الذي نفي عنه الأولية ليس من الحوادث ، بل هو متصف بالقدم في نفسه ، وما هو من الحوادث ، فالنهاية والبداية لازمتان له .

وإن زعم الخصم أن نفي الأولية يرجع إلى موجودات ، ولا يتخصص بموجود واحد ، كان ذلك واضح البطلان . فإن كل حادث له أول . فينبغي أن يصرف نفي الأولية إلى ذات أزلية ، وإثبات حادث أزلي تناقض لا خفاء به .

ومما تمسك به الأئمة أن قالوا : حقيقة الحادث : الموجود الذي له أول . ٩٨ فإذا كان / هذا حقيقة الحادث الواحد ، فحقيقة الحوادث : هي التي لها أول . إذ الحقائق لا تختلف بانضمام آحاد إلى أفراد . والذي يقرر ذلك أن الجوهر الواحد إذا كان من حقيقته التحيز ، فالجواهر متحيزة إذا ثبت كون الجوهر الواحد متحيزاً .

وقد التزم بعض الأغبياء على ذلك سؤالاً فقال : قد يثبت لحالة الاجتماع من

الحكم ما يثبت في الانفراد ، فإن الواحد لو أخبر عما شاهده ، لم يقتض إخباره العلم بالخبر ، ولو أخبر عدد التواتر عما شاهده ، تضمن إخبارهم العلم بالخبر فرقاً بين الأفراد والاجتماع ، وهذا خلف من الكلام مرذول . وذلك أن الذى تمسكنا^(١) به مرتبط بالحقائق ، والذى ألزمه السائل ليس من قبيل الحقائق . وذلك أن إخبار أهل التواتر - ليس يوجب العلم بحقيقته^(٢) - راجع إلى أجناس الخبرين أو إلى أجناس إخبارهم ، ولكنه منوط بإطراد العادة . ويجوز في المعقول تقدير انخراق العادة في إخبار أهل التواتر ، حتى لا يعلم الخبر . وإذا سبق المقضى الانقضاء ، وجب متأخر عنه ، وإذا تأخر عنه ، كان له أول منه ابتداء . والمنقضى الذى سبقه له أول أيضاً ، لأنه قبل الانقضاء ، والانقضاء يعقبه . وإذا^(٣) تقدم الانقضاء منقض ، وجب أن يكون لهما أولان ، وهذا موجب تناهيهما . فسوزانة وزكان الحركة ، فإنها أبدأ مسبوقة بأنها تفريغ جهة وإشغال أخرى . والتفريغ لا بد أن يسبق بإشغال ، ففى أبدأ مسبوقة ، وهى أبدأ لها أول . كذلك ها هنا في الانقضاء المسبوق بمنقض عند إخبارهم . وكذلك يجوز تقدير إطراد العادة في أن نعلم صدق الخبر الواحد إذا كان صادقاً . فاستبان خروج ما ألزمه السائل عن غرضنا ، بل الذى أردناه إيضاح حقيقة ، والحقائق لا تختلف بالانفراد والاجتماع .

ومن أوضح ما نتمسك به أن نقول : إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا ، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له ، ولو فرضنا قولنا في الوقت المتقدم على وقتنا بأحقاب ودهور ، لقال الخصم فيه : إنه انقضى قبله ما لا يتناهى ، ولا يزال يقدم الوهم ويقدر^(٤) الانقضاء قبله . ويجرنا هذا الكلام إلى أحد أمرين كلاهما ينتقضان أصول الدهرية .

(١) أ : تمسك (٢) أ : بحقيقة

(٣) ب : فإذا (٤) ب : ويقرر

أحدهما أن نقول : ينتهى الوهم إلى وقت يقال فيه الآن ينضرم ما لا يتناهى ، حتى لا يتحقق هذا القول قبل ذلك الوقت . فإن ارتضى الخصم ذلك ، كان باطلا بضرورة العقل . فإننا نعلم أن تقدير وقت قبيل ذلك الوقت المعين الذى فرضنا الكلام فيه ، كتقدير ذلك / الوقت ، وليس أحدهما أولى من الثانى ، ثم كذلك القول فى وقت قبله إلى غير أول .

والذى يوضح ذلك : أننا لو خصصنا ذلك بوقت معين ، لزم منه ، إذا نفى قبل هذا الوقت ، حادث واحد ، فالذى قبله متناه ، وما كان متناهياً ، لا يصير بواحد غير متناه ، وهذا معلوم ضرورة وبديهية . فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول : إنما ننتهى فى تقديرنا أو هامنا إلى وقت يقال فيه : انقضى قبله ما لا يتناهى ، ولا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت ، فقد وضح بطلان ذلك .

وإن زعم الخصم أن لا ننتهى فى الحكم بانقضاء الحوادث إلى أول لا يتعدى ولا يتجاوز ، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلاً من غير أول ، فإن قال ذلك : اتضح تناقض قوله . فإن الذى يتحقق من غير أولية ، لا يتصور أن يقع قبله شيء ، حتى يكون مسوقاً به ويكون المتقدم عليه سابقاً له . إذ ما لا أول له لا يسبق ، فكيف يتحقق قبيل الانقضاء المحكوم به فى الأزل حوادث ، ثم انقضت . ولا تناقض يزيد على الحكم بإثبات حادث قبل الحكم فيه بانقضاء أزلى . وهذا تصريح بتقديم الحادث على الأزل ، وهذا باطل بضرورة العقل .

قال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى : هذه الطريقة التى طردها (١) مقتضبة مجتلبة مما أشار إليه المشايخ رضى الله عنهم ، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطرباً بالتأخرين ، ولكنى لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة المتقدمين ، وهى بما ألهمنى الله تعالى لتحريرها ، ولو لم يكن فى كتابنا هذا مسواها لكان بالحرى

أن يغتبط به . فإن جملة مذاهب الدهرية تستند إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وفي إيضاح إفساد ذلك تصريح بمنع عقائدهم بالنقض والرفض .

ولم نذكر هذه الكلمات متمدحين ، بل أوردناها (١) لئلا يبين هذه الطريقة وبين ما عداها ، ولا نجري جميع الأدلة بجري واحد في الوضوح والخفاء . وقد ذكر الأئمة جملة من الأمثلة في تحقيق هذا الأصل نحو قول بعضهم إلى المعلق حدوثه / ١٠٠ بتقدم حدوث ما لا يتناهى عليه : يستحيل ويفضى إلى منع تصور الحدوث . وضربوا لذلك مثالا فقالوا : إذا قال القائل لمن (٢) يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا أعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا أعطيك قبله درهماً . فلا يصح منه إعطاء درهم ولا دينار على قصد شرطه . وهذا ونحوه يندرج تحت (٣) ما قدمناه من الطرق ، فلم نستحب الإطناب في إيراد الأمثلة ، فإننا شرطنا في كتابنا هذا التعرض للمقاصد من غير إخلال بها ، والإضراب عن التطويل بتكثير الأمثلة والعبارات ، والله ولى التوفيق .

فإن قال من الملمدة قائل : إذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ، وأشاروا بذلك إلى تجويز توالى الحوادث من غير انقضاء وتصرم . وهذا الذى ذكروه ساقط من أوجه : أقربها أنه ادعاء مجرد ، والكلام فى حكم النظر لا يخلو : إما أن يكون دليلاً ، وإما أن يكون قدحاً واعتراضاً . والذى ذكروه خارج من القسمين ، فإن ما قدمناه من الأدلة لا يقدر فى شيء منها ما ذكروه والذى أبدوه لا يصلح أن يكون دليلاً ، فإنه اقتصر على دعوى مجردة ، ومعارضة لفظية من غير رعاية المعنى . وهذا القدر كاف فى الانفصال ، ولكننا نتعدها فنقول : حقيقة الحادث ما له أول . ففى نفى الأولية نفى حقيقة الحدوث ، وليس حقيقة الحادث ما له آخر ، فانفصل أحد الكلامين عن الآخر ووضح الفرق بينهما . ثم نقول : إنما الذى أنكرناه انقضاء ما لا يتناهى آحاداً

(١) أ ، ب : أوردناه (٢) : أن ب (٣) : ب : بحيث

وتعاقباً ، وأحلنا أن ينقضى ما لا نهاية له بمرور الواحد بعد الواحد ، وقطعنا استحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود ، وهذا مستلزم لزمومه . فإن الحوادث إذا كان لها مفتتح ، ثم كانت تتعاقب ، ولا يدخل في الوجود إلا معدود ، ولا ينقضى إلا محدود ، فلو ألزمونا في هذا الطرف انقضاء ما لا نهاية له ، لكان قادحاً . وقد وضع أنه لا ينقضى إلا ما له نهاية ، واندفع ما راموه . / والذي يوضح ما قلناه : إن خصوصتنا وإن سوغوا حوادث لا أول لها ، ثم وصفوها بالانقضاء مع انتفاء النهاية عليها ، فلا يسوغون لإثبات حوادث لها أول ، ثم يتعاقب منها ما لا نهاية له . فالذى ألزمونا بما أقروا بإنكاره مع تجويزهم غيره . فقد راموا الجمع بين شيئين ، مع اعترافهم بافتراقهما . وهذا القدر كاف في إيضاح ما رمناه .

وضرب بعض الأئمة للفرق مثالا فقال : نظير انقضاء ما لا ينقضى ، قول القائل : لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله درهماً ، فيستحيل منه الإقدام على إعطاء درهم على موجب شرطه . ونظير ما ألزمونا في الآخر : لا أعطى درهماً إلا أعطى بعده آخر ، وذلك غير ممتنع . وذكروا سوى ما قلناه . وأحسن الأمثلة ما أوردناه مع الاستغناء عنه ، فإن مرادنا أوضح من أن يحتاج فيه إلى عضده بالأمثلة .

فصل

[في أن للجواهر أولاً]

إذا ثبتت الأعراض وثبت حدثها ، وثبتت استحالة تعرى الجواهر عنها ، واستبان أن للحوادث أولاً ، فيخرج من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لم تعر عما له أول ، وإذا لم تعر عنه ، لم تسبقه ، إذ لو سبقته لكانت عارية عنه ، وما لا يسبق ما له أول ، فله أول . ولو خيلنا^(١) وقضية ترتيبنا في الكتاب ،

(١) : تخيلنا

لا كتفينا في هذا الفصل بهذا القدر ، ولكن جرى رسم المحققين بإيراد أسئلة واضحة لندفاعها . وقد أشار القاضى رحمه الله فى « الشرح » إلى بعضها (١) ، فلم نجد بداً من الإشارة إليها .

فإن قال قائل : ما قلتموه لا يدل على تعيين أول الجواهر تخصيصاً بوقت ، فإذا لم يدل على تعيين وقت حدثها ، فينبغى أن لا يدل على أصل حدثها على الجملة . وهذا من ركيك القول ومرذوله . فإن الذى قلناه يستند إلى العلم الضرورى ، ويتضح مرامنا فيه بتقسيم البديهى مع تقرير ثبوت الأصول الأربعة . فإنه إذا وضع أن الجواهر لا تخلو عن الحوادث ، ولها أول ، فلا تخلو الجواهر إما أن تقدر قبل الحوادث ، أو تقدر مع الحوادث ، غير متقدمه عليها ولا متأخرة عنها ، أو تقدر متأخرة عنها . فإن قدرت متقدمة ، / فقد عريت عن الحوادث ضرورة على هذا ١٠٢ التقدير . وإن قدرت مقارنة ، فلم تكن الجواهر إذا موجودة قبل الحوادث . وإذا لم تتق وجودها قبل الحوادث ، وتحقق وجودها مع الحوادث ، فقد بان أنها لم تكن فكانت ، وهذا معنى الحدوث . وإن قدرت الجواهر متأخرة عن الحوادث ، ففيها ثبوت ما نرومه من تأخرها ، وثبوتها بعد أن لم تكن . ولكنه يجر إلى أصل باطل وهو إثبات الأعراض قائمة بأنفسها . وقد قدمنا الدليل على بطلان ذلك . فاستبان أن كلامنا يستند إلى العلم الضرورى ، فلا نقبل عليه شيئاً من الترهات ومعارضات العبارات .

على أنا نقول : ليس من شرط معرفة الشيء تعيين (٢) وقته . والذى يوضح ذلك : صحة معرفة افتقار الكتابة إلى الكاتب ، والبناء إلى البانى ، مع الذهول عن الوقت الذى اتفق فيه البناء وتقدرت فيه الكتابة . فكذلك (٣) الحدوث يعلم على الجملة ، وإن لم يتعين الوقت . فالذى يوضح ذلك أن الأعراض حادثة على الجملة ، وإن لم تتعين أوقات حدوثها ، فإن لم يبعد ذلك فى الأعراض ، لم يبعد فيما قارن الأعراض ، ولم يسبقها . والتحقيق فيها : أنا عرفنا حدث الأعراض على الجملة .

(١) ب : تعميمها . (٢) ب : تعيين (٣) ب : وكذلك

وثبوت الأولوية لها ، فعرفنا حدث ما لا يعرّى عنها على الجملة . ولو تعين لنا وقت أول حادث ، لتعين لنا وقت حدوث ما قارنه ولم يسبقه . ووضوح ذلك يغنى عن الإطناب فيه .

فإن قال قائل : الحوادث التي نراها طارئة على الأجسام في وقتنا ، لا تدل على حدث الأجسام . والحوادث التي قبل هذه مثلها ، فإذا لم يدل بعضها ، لم يدل سائرها . وهذا ركيك واضح البطلان . وكذا نحاول بمثل هذا الكلام رد ما ثبت ضرورة . وسيل لإيجاب الانفصال أن نقول : الحوادث التي في وقتنا وقعت الجواهر قبلها ، فلم تدل على حدثها ، وأول الحوادث لم تسبقه الجواهر ، فدل على حدثها . فوضح الانفصال عن السؤال . وما / يهذون به في الأصلين ، معارضات لفظية لا محصول لها : منها أنهم قالوا : لو لزم القول بأن ما لا يعرّى من الحوادث حادث ، لزم أن يقال ما لا يعرّى عن الأعراض عرض ، وما لا يعرّى عن الألوان لون ، وما لا يعرّى عن المنقضيات منقض (١) ، وما لا يعرّى عن ما لا يبقى ، فغير باق .

وسيل الجواب عن جميعها وجهان : أحدهما : الإمتناع عن قبول المعارضات عند استناد الدعوى إلى البداهة والضرورات . فإننا أوضحنا أن ما لم يتحقق وجوده قبل حادث ، ولم يكن متقدما عليه ، ثم كان مقارنا له ، فقد ثبت ضرورة أنه لم يكن فكان . ومن رام في ذلك لنا قدحا مع تسليم الأصول ، لم يتقبل منه ، ونزل قوله منزلة منالطات أهل السفسطة عند إنكار المشاهدات ، وجحد المحسوسات .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : ما لا يسبق الحوادث ، فقد شاركها (٢) في حقيقة الحدوث . فإنه من حيث لم يسبق الحوادث فقد تأخر ، وكان بعد أن لم يكن . ومن حكم الحادث أن لا يسبق على الإطلاق ، فلما شارك ما لا يعرّى عن الحادث الحادث فيما يؤول إلى حقيقة الحدوث ، لزم الحكم بحدوثه .

(٢) أ ، ب : شاركه

(١) أ : منقضي

ولإذا قلنا : لا يعرى أجوهر عن العرض ، فليس في ذلك تثبيت مشابهة بينهما في حقيقة الاعراض أو حقيقة الجواهر . وكذلك إذا قال القائل : لا يعرى الجوهر مما لا يبقى ، فليس في عدم عرويه مما لا يبقى ، تشريك بينه وبين ما لا يبقى في حقيقة نفي البقاء . فلم يلزم الحكم بنفي البقاء عن الجوهر من حيث لم يعر عن المنقضيّات غير ، الباقيات^(١) . ولا معنى لبسط القول فيما هذه سبيله . ولولا إشارة القاضى رضى الله عنه إلى هذه الاعتراضات ، لاقضى ترتيب الكتاب الاضراب عن مثل هذا الكلام .

فصل

يشتمل على ذكر شبه الملحدة

أعلموا عظمكم الله أن بجارى كلام الدهرية تحصرها أربعة أقسام : أحدها تقدم / ١٠٤ الفراغ منه ، وهو تعرضهم للقدح في الأصول الأربعة المنية إليها ثبوت حدوث العالم ، وقد قدمنا من كلامهم ، وانقضى^(٢) ، بما فيه مقنع .

والقسم الثانى ، من شبههم يتم عمل بالتعرض لنفي الصانع ، ولهم في ذلك طريقان : أحدهما المصير إلى أن اثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحوادث على ما يصير إليه الاسلاميون ، غير معقول . والطرق الأخرى^(٣) تتلعن بالتعديل والتجوير ، فإنهم ربما يقولون : فعل ما لا يتضمن ضرراً ونفعاً^(٤) إلى الفاعل ، ولا يدفع ضرراً عنه من قبيل العبث والسفه إلى غير ذلك من مضاربهم في الحكمة والسفه . وسنستقصى الكلام عليهم في الوجهين إن شاء الله عز وجل .

والقسم الثالث يشتمل على الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير رعاية وجه في الجمع بينهما ، وذلك أنهم يقولون : إذا لم يصادف الفلك لإدواراً ، لزم الحكم

(٢) ب : انفصالنا

(٤) أ : ضرر وقع

(١) ب : الباقيات

(٣) ب : الآخر

بذلك أبدأ . وإنا إن^(١) لم نشاهد دجاجة إلا من بيضة ، وإنسانا إلا من نقطة بين ذكر وأنثى ، نزم الحسك بذلك فيما غاب عنا . وهذا الذى ذكروه خروج عن المعقول .

وأول ما يفتاحون فيه الطلبة . فيقال لهم : أتعلون^(٢) ما ادعيتموه من الاستشهاد بالشاهد على الغائب ضرورة أم تعلونه نظراً ؟ فإن زعموا أنهم يعلمونه ضرورة ، سقطت مكالتهم ، ورفضت محاجتهم . ثم لم يسلبوا بأن يعارضوا بمثل دعواهم .

وإن زعموا أنهم علموا ما ذكروه نظراً ، طولبوا باظهاره . فلا يجهلون إلى ذكر طريق في النظر بعد ذلك سييلا .

ثم نقول : لو صح ما قلتموه ، لزم على طرده أن يحكم بنفى المائعات ، من لم يرها . ولو قدر أقوام مكفوفون في بعض جزائر البحار ، أو كانوا مدة في قطر من الاقطار ، فيلزم أن يحكموا بنفى الابصار طرداً لما ذكرتموه . فإن يابوا بما ألزموا ، كان ذلك نقضاً منهم لما مهدوه . وإن طردوا ، إستبان أن الإستشهاد اذن بالشاهد على الغائب من غير تحرير وجمع ، لا يفضى إلى العلم . وفي الإستشهاد عليهم بالتوافق متسع ، وفيما قلناه مقنع .

١٠٥ على أنا نقول : لو قلب قالب / عليكم دعواكم ، لم تكونوا أسعد حالاً منه . فإن قائلًا قال : ما غاب عن المشاهدات ، ينبغى أن يقدر على خلاف صفات المحسوسات ، من حيث إختصت بالذهاب عن الإدراكات ، فما الفصل بين ما قدمته أولاً ، وبين ما أبديناه الآن ؟ فلا يجهلون إلى الفصل سييلا ، ويسقط القولان الفاسدان المتعارضان .

ثم نقول : كيف يستقيم ما ادعيتموه ، وقد أثبت معظمكم فى الأزل الهول

والعنصر ، وهو في كونه بسيطاً غير قابل للأعراض بخالف الإدراك بالملاحظات ، وكذلك الطباع التي هي استقصات العالم وأصولها عند الطبائعين كانت على التباين في الأزل ، ثم امتزجت وتركت ، فتركب العالم من تركيبها ، والمحسوس منها الآن على خلاف ما أئتمتوه في الأزل ، ولم يستقم إذن من هؤلاء التشبث بالعوائد في المشاهدات مع إثباتهم ما يخالفها .

فإن زعموا أن الاستشهاد بالشاهد على الغائب مما استدلل به الإسلاميون ، فلا معنى للنسخ منه . قيل لهم : لاسبيل إلى إنكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه ، ولا سبيل إلى طرده من كل وجه ، وإنما يسوغ القول به إذا اجتمع الشاهد والغائب في علة أو شرط ، أو حقيقة أو دليل ، وسنسط القول في ذلك في مفتتح الصفات إن شاء الله تعالى .

والقسم الرابع من كلامهم يشتمل على ضروب من التوحيات تدل على جميعها طريقة واحدة . وهي أنهم قالوا : لو حكمنا بحدوث العالم ، لم يخل إما أن نقول : لأنه حادث لعينه ، أو نقول أنه حادث لمعنى . فإن قيل : لأنه حادث لعينه ، لزم منه أن يعلم حدوثه ، من يعلم عينه ، وليس الأمر كذلك . وإن كان حادثاً لمعنى ، فلا يخلو ذلك المعنى إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فإن كان قديماً ، لزم الحكم بقدم مركبه ، وفيه القول بقدم العالم . وإن كان ذلك المعنى حادثاً ، فالقول في حدوثه كالقول في حدوث العالم ، فيلزم أن يكون حادثاً لمعنى ويتسلسل القول عند ذلك . ١٠٦

وهذا الذي ذكره واضح البطلان ، فأول ما يلزمهم عليه أن يعارضوا بمثله في القدم ، فيقال لهم : إذا زعمتم أن العالم قديم ، لم يخل إما أن تقولوا : لأنه قديم لعينه ، فيلزمه على مؤدى (١) قولهم أنه يعلم قدمه من يعلم عينه . وإما أن تقولوا : لأنه قديم لمعنى ، فيتسلسل عليهم القول في قدم المعنى . ثم نقول : قد ثبتت صفة النفس ، ولا يدركها من علم النفس ، وهذا كما أنهم يسوغون أن يعلم الإنسان لو نأ ،

(١) ب : قد .

ولا يعلم كونه سواداً . فإن رجع كونه لونا وكونه سواداً إلى عينه ، فإذا لم يبعد ذلك فيما أزمناكم ، لم يبعد في ما أوردتموه . ويتصل شرح ذلك في أحكام العلوم ، وسنذكر فيها جواز كون الشيء معلوماً من وجه مجهولاً من وجه . على أن من أئمتنا من صار إلى أن الحدوث ينبيء عن معلومين : أحدهما الوجود ، والثاني العدم المتحقق قبل الوجود . فإذا كان ذلك ، لم يلزم من علم أحدهما علم الثاني ، فاستبان سقوط السؤال من كل وجه .

فصل

[في الرد على بعض القائلين بقدم العالم]

قد قدمنا في إثبات حدث العالم والرد على القائلين بقدمه على الجملة ما فيه غنى (١) . ونحن الآن نذكر تفاصيل أقاويل مخالفي الإسلام ، ونرمز إلى الرد عليها .

فالذي صار إليه أهم من الدهرية : أن العالم لم يزل على ما هو عليه الآن ، فلم تزل دورة قبل دورة ، واقتران الأنجم قبل اقتران إلى غير أول . ثم زعموا أن تأثيرات الفلك تتجدد ، كلما تجددت دوراته المتناسبة . وصار صائرون من هؤلاء إلى ما ذكرناه مع إثبات صانع مدبر . وزعموا أن العالم لم يزل مدبراً بتدبير الصانع ، وهذا ينسب إلى أبرقلس من الدهرية .

وذهب معظم الفلاسفة إلى إبطال القول بحدوث لا أول لها ، فلما أبطلوا ذلك أثبتوا الهيولى والعنصر ، ثم اختلفوا في صفته . فقال بعضهم : كان الهيولى في حكم الوجود الواحد لا انقسام فيه ، وكان عرياناً عن الأعراض ، ثم انقسم وتجزأ ، وتركب وتشكل لما قامت به الأعراض .

وصار صائرون من هؤلاء إلى أن الهيولى جواهر / العالم ولم تزل متعددة ١٠٧
منقسمة ، ولكن كانت بسيطة . وعنوا بذلك عروها عن الأعراض .

ومما اختلف فيه أصحاب الهيولى أن قالوا : ما انقسم الهيولى بعد أن لم يكن
منقسما ، وتركب صوراً وأشكالاً ، أو قبل الأعراض وكان عرياً عنها .

فمن صائرين منهم إلى أن صار إليه بقوة طبيعية حركية . وصار آخرون إلى
أنه انعمل وانفعل من غير اقتضاء مقتضى وقصد قاصد ، وأثبت بعض منهم (١)
الصانع القديم ، وزعم أن التأثيرات ظهرت فى الهيولى بقصد الصانع
واختياره واقتداره .

وذهب بعض مخالفى الإسلام إلى أن أصل العالم الطبائع الأربعة (٢) ، ولم
تزل متناثرة (٣) ثم امتزجت فاقتضى (٤) امتزاجها العالم .

وأثبت بعضهم طبيعة خاصة معدلة جامعة بين الطبائع الأربع . وأثبت آخرون
منهم ما قلناه ، وفضاء قدره مكاناً للطبائع التى هى استقصات العالم .

وذهب الثنوية إلى القول بقدم النور والظلمة ، ثم قالوا : ما زال (٥) متنافرين
تصعداً وتسفلاً ، فكان النور صاعداً ، والظلام متسفلاً ، ثم امتزج منها جزءان ،
فكان العالم من امتزاجهما .

وذهب المرقيونية إلى إثبات معدل بين النور والظلمة . ثم من مذهب الثنوية
أن النور والظلمة عند الامتزاج (٦) يفعلان العالم قصداً . ومنهم من يقول : اقتضاء

(١) ب : بعضهم	(٢) ب : الأربع
(٣) ب : متناثرة	(٤) ب : فاقتضاء
(٥) ب : ماؤالا	(٦) ب : امتزاج

طبعاً . والنور لو تفرد مزاجه ، لم يقتض إلا الخير ، والظلام لو تفرد ، لم يقتض إلا الشر .

وصار الأشغانية إلى أن الظلام موات يقتضى الشر بطبعه ، والنور حي يقع منه الخير قصداً .

وذهب المجوس إلى القول بقدوم النور وحدث الظلام ، ثم اختلفوا في سبب حدث الظلام . فقال منهم قائلون : إنما حدث لشكة خطرت لبعض أشخاص النور ، وكانت فكرة ردية (١) في الصلاة ، فولدت (٢) الظلام ، ثم تتركب الظلام شيطانا .

وقال آخرون : إنما تولد الظلام من فكرة متعقبة لبعض أشخاص النور ، وكانت ١٠٨ فكرة ردية (٣) عبروا (٤) عن رداءتها بالعقوبة ، ثم نعتوها فقالوا : خطر لبعض أشخاص النور ، أنه لو حدث ظلام شرير يناوئني (٥) وينازعني عزّي (٦) ، كيف كان يكون ؟ فتولدت من الفكرة : الظلمة .

وصار آخرون إلى أن الظلمة حدثت بإحداث بعض أشخاص النور ، فإنه أحدثها معاقبة لما (٧) فرطت منه مفارقة ما (٨) يخالف الحكمة .

وعن أبي زكريا المتطبب (٩) أنه قال بقدوم المكان والزمان ، والنفس

(١) ب ، ردية (٢) أ : فولدت

(٣) ب : ودية (٤) ب : غيروا

(٥) أ : ناوئني (٦) أ : عزّي

(٧) ب : لمن (٨) ب : بما

(٩) أ : — أبي

(٩) محمد الرازي (٢٥١ — ٣١١ هـ — ٨٦٥ — ٩٢٣ م)

محمد بن زكريا الرازي (أبو بكر) طبيب حكيم ، كماوي . ولد بالري ونشأ بها ، ثم

والعقل المبدع . فهذه جمل من مذاهب الملحدة .

فأما المنجمون فسنعقد عليهم بابا في أنشاء الكتاب إن شاء الله عز وجل .
وأما تفصيل الرد على الدهرية المثبتين حوادث لا أول لها ، فقد سبق على
أوضح وجه .

[الرد على الفلاسفة القائلين بقدم المادة]

وأما وجه الرد على الفلاسفة القائلين بالعنصر والهيولى فهو (١) أن نقول : أنتم
لا تخلون إما أن تزعموا أن العنصر الذى أثبتتموه كان جواهر متعددة ، وإما أن
تزعموا أنه متحد الذات غير متصف بالتعدد والانقسام . فإن أثبتتم جواهر وحكمتم
بوجودها ، اطردت عليكم الأدلة التى قدرناها (٢) فى استحالة تعرى الجواهر
عن الأكوان ، وقيل لكم : لا تعقل الجواهر غير متلاصقة ولا متباعدة ،
ولا نعيد ما سبق .

وإن زعم الخصم أن العنصر متحد الذات ، كان ذلك باطلا من أوجه : أقربها أن نقول :
جواهر العالم وأجسامه متعددة متغايرة ، مدرك تعددها وتغايرها ضرورة بديهية ، فلا
تخلون بعد ذلك إما أن تزعموا : أن هذه الأجسام كانت موجودة فى الأزل ، أو تزعموا

(٢) ب : قررناها

(١) أ : وهو

== اشتغل بعلم الأكسير وكان فى بدء أمره سائغا ، وكان يغنى ويضرب بالعود ، وسافر إلى
بغداد ، واشتغل بالعلوم العقلية والأدبية ، وأما صناعة الطب فقد تعلمها وقد كبر .. وعنى فى
آخر أيامه وقوفى ببغداد . من تصانيفه الكثيرة : الحاوى فى صناعة الطب فى مقسدار ثلاثين
مجلدا ، الطب الروحانى ويعرف بطب النفوس ، الترتيب فى الكيمياء ، ألفه للمجرىين وسماه
أيضا كتاب الراحة ، منافع الأغذية وكتاب فى أن للإنسان خالقا متقنا حكما . معجم البلدان
ج ١٠ ص ٦ - ٧ سنة ١٩٦٠ وراجع القدهى - سير النبلاء ٩ : ٢٣٢ ، ابن شاكر
الكتبى : عيون التواريخ ١٢ : ٦/٢ والقفطى - تاريخ الحكماء ٢٧١ ٣٧٧

أنها لم تسكن موجودة في الأزل ، أو تزعموا أن الموجود عنصرها وهو عين الأجسام المتغايرة .

فإن زعمتم أن هذه الأجسام المتغايرة المتعددة كانت موجودة في الأزل ، فيجب أن تكون متعددة. فإننا نعلم بضرورة العقل أن من أثبت ذاتين فيما لا يزال ، وأثبتهما في الأزل ، فينبغي أن يكونا شيئين موجودين في الأزل .

فإن لم يقل صاحب هذا المذهب ذلك ، وأثبت موجودا واحدا في الأزل ، وموجودين فيما لا يزال ، فقد أثبت فيما لا يزال ، ما لم يثبت في الأزل ، إذ من بدائه القول أن الاثنين زائد على الواحد ، فاستبان بذلك تناقض القول بقدم الجواهر المتغايرة ، مع المصير إلى إثبات موجود واحد في الأزل .

وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : إذا زعمتم بأن العنصر واحد ، ثم صار أشياء ، فالأشياء أكثر من موجود واحد ، فكيف يتقرر في العقل لإثبات ما هو أكثر من واحد ، من غير حكم يحدث ما يحدث ؟ وإنما ننقل [عن] ما يروم بتقسيم . وهو أن نقول : لا تخلون في وصفكم العنصر بالاتحاد (١) أما أن تزعموا أن اتحاد (٢) على منهج اتحاد (٣) الصورة والظل والجسم ، وهو مشتمل على موجودات ، غير أنها متحدة في قضية اسم العنصر ، كما أن الإنسان متحد في موجب لاسم الإنسان. فإن كنتم أردتم ذلك ، فقد أثبتتم الجواهر مجتمعة متألفة ، وأبطلتم قواكم بتعري الهبول عن أجناس الأعراض . وإن أردتم بالاتحاد (٤) أن جملة الجواهر تثبت بحيث جوهر واحد على ما صار إليه القائلون بتداخل الجواهر ، فقد سبق الرد على هذه الطائفة بما فيه إقناع .

على أن ذلك لا يخلص الخصم بما أريد به ، فإنه لو ثبت التداخل وسلم جدلا ، وجب الحكم (٥) بأن التداخل لا يثبت إلا لمعنى . إذ الاجتماع إذا لم يثبت إلا

(٢) ب : اتحاد

(٤) ب : بالاتحاد

(١) ب : بالاتحاد

(٣) ب : اتحاد

(٥) ب : السلام

لاقتضاء معنى ، فكذلك التداخل . ويلزم عن ذلك التصريح بإثبات المعنى ، وإفساد القول بالتعري عنه .

ولإن عنوا بالاتحاد (١) حقيقته من غير تقدير اجتماع ولا تداخل ، ثم زعموا أن الموجودات في وقتنا هي عين ذلك الموجود الواحد الثابت له حقيقة الاتحاد (٢) ، فقد جحدوا الضرورة وكفونا مؤونة الحاجة .

ومما تمسك به أن نقول : إن جاز ثبوت موجودات عن واحد من غير إثبات زيادة ، جاز رجوع الموجودات إلى حكم موجود واحد من غير انفصال (٣) وقد أعطونا استحالة رجوع الأجسام إلى حكم الجوهر الواحد ، ولا فاصل بين الوجهين ، إذ إثبات موجودات بعد الحكم باتحاد الوجود من غير زيادة في البعد والاستحالة ، كرد الموجودات / إلى حكم موجود من غير نقصان . والذي يوضح ١١٠ ذلك أن الموجودات عند القوم تعنى الجواهر [التي] هي الهيولى ، والهيولى غير هذه الجواهر ، وإذا لم يبعد الاتحاد في أحد الطرفين لم يبعد في الثانى .

ومما يوضح ما قلناه أن العنصر الذى أثبتوه لا يخلو إما أن يكون جرمًا متحيزًا ، وإما أن لا يكون متحيزًا . فإن كان متحيزًا ، فيجب أن يكون مختصًا بجهة وناحية ، ثم يلزم منه أحد أمرين ، وكلاهما منكران (٤) عند القوم . أحدهما : أن يشيتوا كوناً مقتضياً (٥) اختصاصه بجهة ، فيلزم أن لا يعرى عن الأكوان . والثانى : أن يثبت حكم الاختصاص بالجهة من غير مقتض ، وهذا يجر القائل به إلى نفي الأعراض .

ولإن زعم الخصم أن العنصر متحيز غير شاغل لجهة (٦) وحيز ، كان ذلك خروجاً عن المعقول . ولو جاز إثبات متحيز لا يشغل حيزاً أو لا (٧) ، لجاز ذلك فيما

- | | |
|------------------|------------------|
| (١) ب : بالإيجاد | (٢) ب : الإيجاد |
| (٣) ب : نقصان | (٤) ب : مستنكران |
| (٥) ب : مقتضى | (٦) أ ، ب : بجهة |
| | (٧) ب : أزلا |

لا يزال ، ويدور عليهم إذا أثبتوا العنصر متحيزاً تقسيم ضروري ، ضاهي تقسيم الاجتماع والافتراق على القائمين بإثبات جواهر متعددة في الأزل . وذلك أنا نقول : المتحيز لا يخلو إما أن يكون مختصاً بجهة واحدة ، أو زائلاً عنها ، وبأيهما اتصف كان موصوفاً بكون ، إذ المختص بجهة ، إذا لم يزل عنها يفتقر^(١) إلى كون ، وهو الذي يسمى سكوناً ، والزائل يفتقر إلى كون وهو الذي يسمى حركة .

فإن قيل : فقد أثبتتم الجوهر في حال حدوثه غير متحرك ولا ساكن ، فلا تسبّعوا مثل ذلك منا في الأزل .

قلنا : نحن نزعم أن الجوهر في حال حدوثه مختص بكون ، وليس في أصحابنا من ينكر ذلك . وإنما الخلاف في تسميته سكوناً أو حركة ، فثبتوا الكون في الأزل ، وناقشوا في تسميته ، وإنما غرضنا التعرض للمعاني دون الألفاظ . ثم نقول : اختلف المحققون على مذهبكم في الجوهر في حال حدوثه . فصار صائرون إلى أن الكون القائم به المقتضى له الاختصاص بمكان أو تقدير مكان ، لا يسمى حركة ولا سكوناً ، إذ لو سمي / حركة كان ذلك محالاً من حيث كانت الحركة زوالاً وكوناً في المكان الثاني بعد الكون في غيره . وإنما يشقق ذلك في حالتين ، فاستحال لإثباته في الحالة الأولى . ولم يسم سكوناً من حيث ينبئ السكون عن اللبث والاستقرار ، واستقرار الكون في الجهة الواحدة . وهذا لا يصح في حالة واحدة ، فامتنعوا عن تسمية الكون الأول حركة أو سكوناً .

فإن سلكتنا هذه الطريقة ، قلنا لأصحاب العنصر والهيولي : قد فارقناكم من وجهين : أحدهما : أنا أثبتنا كوناً ، وامتنعنا عن تسميته ، وأنتم نفيتم الكون عن العنصر في الأزل . والآخر : أن الذي منعه من تسمية^(٢) ذلك الكون سكوناً ، لميجاد الحالة الأولى ، وعدم استمرار الوجود بعد ، وأنتم أثبتتم العنصر أزلياً ،

جلسه ، ولو جاز انقلاب الجنس من هذا الوجه ، وجب تمييز انقلاب أجناس
الأعراض حتى تمييز وتخرج عن أوصافها ، وتصير شاغلة للاحياز بعد أن لم تكن
كذلك . إذ ليس خروج موجود واحد إلى التمييز بعد أن لم يكن متحيزاً ، أولى
من خروج سائر الأعراض إلى وصف التمييز .

على أنا نقول : لو جاز أن يتحيز ما لم يكن متحيزاً ، لجاز أن يخرج عن
التمييز المتحيز ، فليس الانقلاب من أحد الوصفين إلى الآخر أولى من عكسه .
فاتضح فساد القول بالعنصر من كل وجه .

ومن أشتمل (١) واعتضد بما قدمناه من قواعد حدث العالم ، وجد في بسط الرد
عليهم مقالا . فهذا ضرب من الكلام عليهم .

ومن وجوه الكلام عليهم أن نقول : قد زعمتم أن الهيولى كان عرياً عن
الأعراض ، ثم حدثت الأعراض ، فلا تخلون إما أن تقولوا : حدثت بقوة
طبيعية في الهيولى ، وهو المذهب لطائفة منهم . وإما أن تقولوا : حدثت
التأثيرات في الهيولى بصانع قديم ، وإلى ذلك صار القدماء من الفلاسفة . أو تقولوا :
انفعل الهيولى من غير اقتضاء طبيعة ولا قصد قاصد ، وهذا مذهب آخرين منهم .
وجملة الأقسام باطلة .

فأما القول بالقوة الطبيعية ، فسيل ليحجج القول بالرد على القائلين [بها]
أن نقول : القوة التي ادعيتموها لا تخلو : إما أن تكون ثابتة في الأزل ، أو تثبت
فيما لا يزال . فإن ثبتت في الأزل ، وجب أن يثبت مقتضاها في الأزل أيضاً ،
فإن مقتضى الطبيعة عند القائلين بها ، لا يستأخر عنها مع ارتفاع الموانع . فيلزم
من ذلك القول بقدوم التأثيرات ، وهذا لإبطال مذهب أصحاب العنصر ، فإنهم
حكموا بحدث الآثار وقدام العنصر .

ولإن زعموا أن القوة الطبيعية حادثة ، قيل لهم : فما مقتضيها ، وما يوجب حدوثها ؟

ولإن زعموا أنها تثبت من غير اقتضاء ، فليقولوا : ثبتت جملة الآثار من غير اقتضاء . وهذا اندخال في مذهب الانفعال . فإن راموا بما أريد بهم (١) مخلصاً ، وزعموا أن القوة تثبت أولاً ، ولكن كانت معها موانع فلم تقتض الآثار . وهذا إن قالوه لإفصاح منهم بإثبات معان مع العنصر ، وهو خلاف معتقدهم .

على أنا (٢) نسألهم عن الموانع وقدمها وحدثها ، فإن حكوا بقدمها ، استحال زوالها ، فإن القديم لا يعدم اتفاقاً . وإن حكوا بحدوثها ، لزمهم تثبيت الآثار قبلها ، وانجرت عليهم ضروب من المناقضات لا يخفى عن المحصل دركها . ولولا إيشار الاختصار ، لانبسط القول عليهم في كل من أطراف الكلام . وسنستقصي الرد على الطبائعين إن شاء الله .

وأما الصائرون إلى صرف الآثار إلى الصانع ، فقد قربوا من الحق في لإثباتهم الصانع . والوجه : الرد إلى نفي العنصر ، وقد أشبعنا القول فيه آنفاً (٣) .

على أنا نقول لهم : إن سمحت نفوسكم بالمصير إلى أن الآثار حدثت بالصانع ، فاجعلوا الهوى حادثاً واقعاً أيضاً باقتدار الصانع . والذي يوضح الحق فيما قلناه : إن الأعراض لا عنصر لها ، بل تحدث بدياً (٤) بالصانع ، فإن لم يبعد حدوث الأعراض من غير عنصر ، لم يبعد ذلك في الجواهر .

وأما القائلون بالانفعال من غير اقتضاء مقتض ، وقصد قاصد فسيأتي الرد عليهم عند ذكرنا افتقار الحدث إلى محدث .

(٢) ب : + إنا
(٤) أ : بدءاً

(١) ب : أريد
(٣) ب : انقضاء

على أنا نقول لهم : إن لم يبعد حدوث الأعراض وانفعالها من غير مقتضى ، فاحكموا بحدث الجواهر من غير مقتضى . وهذا ما لا مخلص منه .

ومن الصائرين إلى العنصر من يقول : لانعلم أن العنصر انفعال أو اقتضاه (١) طبيعة أو قصد / قاصد انفعالها ، وهؤلاء لا يخلون وشكهم ، بل نوضح لهم فساد جملة الأنقسام التي ترددوا فيها . فهذه جملة وجيزة مقنعة في الرد على أصحاب العنصر . ولا تستقيم على أصول المعتزلة لأوجه :

منها أن الصالحى منهم : جوّز تعرى الجواهر عن جملة الأعراض ، فما مخلص له من جميع ما أُلزم على الهبولى و (٢) القول بالعنصر . وجوّز الكعبى تعرى الجواهر عن الأكوان . وجوّز البصريون التعرى عن الألوان ما عدا الأكوان ، فلا يستقيم لهم مع هذه الأصول طرد دلالة .

ومن أركان الرد على القائلين بالعنصر قولنا : إن ما يتعدد ، ولم يكن متعددًا ، يجب أن يكون متجددًا . وقد أفسد الجبائى ذلك على نفسه ومتبعيه (٣) حيث قال : من قرأ آية من القرآن ، فقد وجد مع قراءته كلام الله تعالى ، فلو انتدب للقراءة ألف من القراء ، فيوجد مع قراءة كل واحد منهم كلام الله ، والذي يوجد مع الجميع ، غير ما وجد مع الأول من غير زيادة . فلئن جاز ذلك ، جاز لأصحاب العنصر أن يقولوا : العنصر واحد ثم انقسم ، ولم يزد (٤) .

ومن أعظم ما يصددهم عن الرد : اثباتهم جواهر في العدم هي ذوات على الحقائق ، عريّة عن الأعراض ، وهذا تصريح منهم بمذهب القوم .

قال الأستاذ أبو اسحق : ناظرت بعض رؤسائهم — يعنى عبّاد* — وألزمته

(١) ب : اقتضاء

(٢) ب : — الهبولى و

(٣) ب : وشيئته

(٤) ب : يرد

* ابن مباد : هو أبو القاسم . اسماعيل بن مباد . بن العباس بن عباد . بن احمد بن =

في خلال الكلام مذهب الدهرية في اثبات جواهر لامتناهية^(١) ولا متباعدة . فقال
بجيباً : الفلاسفة على فطنهم أعقل مما يظن ، وقد ذهبت عن حقيقة مذهبهم ،
ولا يظن بهم لإثبات جواهر موجودة ليست بمجموعة ولا مفترقة ، ولكنهم
عنوا بخلوها عن الأعراض عديمها ، فلم يحسنوا العبارة عن معتقدهم .

قال الأستاذ : فقلت له : بم ينكر صاحب على من يقول من الفلاسفة إن
المعتزلة أعقل^(٢) من أن يقولوا الجواهر على حقائقها ، وليست موجودة
بل هي موجودة^(٣) عندهم ، وعبروا^(٤) بعدمها عن عروها عن الأعراض ،
فلم يحمد مقسلاً يحكي ، فالذي^(٥) قاله / ذب عن الفلاسفة ، وتصريح ١١٥
بمواقفتهم .

فصل

في الرد على الطبايعين

اعلموا وفقكم الله أن الصائرين إلى الطبايع فريقان : أحدهما : يوافقون أهل
الإسلام في القول في حدث العالم وإثبات الصانع ، ولكنهم يصيرون إلى أن الله

= ادريس الطلقاني . الملقب بالصاحب ، وقال عنه ابن خلكان ، نادرة الدهر وأعجوبة
العصر في مكارمه وكرمه . أخذ الأدب عن أبي الحسين أحمد بن فارس النوى .
من أبي الفضل بن العميد وغيرهما . ولد ٣٢٦ هـ في اصطخر وتوفي ٣٨٥ هـ بالرى ثم نقل
إلى أصفهان .

(ابن خلكان ٩٣ ، يتبعه الدهر للذهبي ١٩٢/٣ — ٢٩٠ الفرق ١٨٥)

(١) ب : متقارنة (٢) ب : أغفل

(٣) ب : مكذا في النسخين ، والأصح معدومة (٤) ب : وغيروا

(٥) ب : علي أن الذي

تعالى خلق الأجسام على طبائع^(١) وخواص تقتضى أفعالا طبيعية ، غير صادرة عن اختيار . وقد مال إلى ذلك ثمامة* بن أشرس وطائفة من المعتزلة ، والكلام على هؤلاء يتعلق بأحكام القدر وإبطال التولد ، فاقضى الترتيب تأخير الكلام على هؤلاء .

وصار الفريق الثانى إلى القول بتقديم الطبائع الأربع ، على ما قدمنا حكاية مذهبهم ، وغرضنا الاعتناء بالرد عليهم ، ولذلك طرق منها أن نقول : أنتم لا تخلون إما أن تثبتوا الطبائع مختصة بالجواهر فى الأزل ، وإما أن تثبتوا الطبائع والخواص غير مختصة بالجواهر .

فإن أثبت الطبائع مختصة بالجواهر وحكمتهم بتقديم^(٢) الجواهر ، فقد ماثل قولكم قول من سبق من الدهرية ، وسبيل الرد عليكم إيضاح حدث الجواهر بما قدمناه من الدلالة . وإن زعمتم أن الطبائع كانت منفردة بالوجود ، غير مختصة بجواهر قديمة ، كان ذلك باطلا . فإن الخواص لا تخلو من ثلاثة أقسام : إما أن تكون قائمة بأنفسها مضاهية للجواهر فى القيام بالنفس ، وإما أن تكون فى حكم الأعراض التى لا تقوم بأنفسها ، بل تقوم بجواهر هى أغيارها^(٣) ، أو تكون فى حكم صفات الأنفس . فإن كانت فى حكم الجواهر ، فهذا قول يقدم الجواهر وقد

(٢) ب : بقدر

(١) ب : — واو

(٣) ب : أغيار منها

* ثمامة بن أشرس . (... + ٢١٣ هـ ، ... + ٨٢٨ م) الاعلام ٢ : ٨٦
ثمامة بن أشرس النعمى أبو معن : من كبار المعتزلة وكان له اتصال بالرشيدي ، ثم بالمأمون . أتباعه يسمون الثمامية . أورد بعض ما انفرد به من آراء (المقرئى) . قال ابن حزم : أن العالم فعل الله بطباعه ، وقال الجاحظ : ما علمت أنه كان فى زمانه قروى ولا بلدى بلغ من حسن الافهام مع قلة عدد الحروء ، ولا من سهوة الخرج مع اسلامه من التسلط ، ما كان بلغه . تاريخ بغداد ٧ : ١٤٥ (لسان الميزان ٢ : ٨٣ ميزان الاعتدال ١ : ١٧٣ ، البيان والتبيين ١ : ٦١ ، المخطوط ٢ : ٣٤٧ الملل ١ : ٧٠ ، الفرق من ١٧٢)

سبق من الرد على ذلك ما فيه مقنع . على أن الخصوصية لو قامت بنفسها ، لما قامت بغيرها ، والطبائع بعد الامتزاج وتشكيل العالم ، لا تقوم بنفسها .

والذى يوضح ذلك : أن الطبيعه لو كانت فى حكم جوهر ، لما خلت عن طبيعه ، فإن كل قائم بنفسه ذو خاصية عندهم .

وإن زعموا أن الطبائع فى حكم الأعراض ، فينبغى أن لا تقوم بأنفسها لما أوضحناه فيما سبق من استحالة قيام العرض بنفسه . ١١٦

وإن زعموا أن الخواص فى حكم صفات الأنفس ، فهذا ممتنع أصلاً ، فيبعد ثبوت الخواص على الانفراد والإستبداد . فإن العرض إذا لم يقيم بنفسه ، وامتحال تقدير ثبوته دون موصوف به ، فلأن يستحيل تقدير خاصية دون مختص بها أولى ، فإن الخاصية أُرْم للذات (١) من العرض .

ثم الذى قالوه قرب من جحد الضرورة ، فإن خاصية لا يختص بها مختص لا تعقل ، إذ الخاصية تنبئ عن مختص بها ، ويتناقض القول بإثبات الخاصية مع نفي المختص بها ، إذ الإختصاص لا يتحقق إلا بين مختص ومختص به .

والذى يوضح ما قلناه : لأنهم أحالوا ثبوت الجواهر دون خواصها ، فلأن يحيلوا ثبوت الجواهر دون المختص بها أولى . وهذا واضح لا خفاء به .

وعما نرد به عليهم أن نقول : قد زعمتم أن الطبائع امتزجت ولم تكن بمزجة ، وهذا تصريح منكم (٢) باعتوار النقيضين على الطبائع ، فإنها إذا اتصفت بالامتزاج فقد كانت قبل الإمتزاج على خلاف حكم الإمتزاج ، وإذا اعتور عليها النقيضان ، دل ذلك على حدوثها ، كما دل اعتوار المتعاقبات على حدث الجواهر ، على ما سبق بسط القول فيه .

فإن أنكروا بما ألزمنهم في الطبائع شيئا ، كان أقرب الطريق أن يسألوا عن حدث الجواهر والدليل عليه . فكل ما يبدو أنه في حدث الجواهر من تعاقب الحوادث ، فيلزمهم في الطبائع . فإن أنكروا حدث الجواهر ، فقد خرجوا عن قول الطبائعيين ، والتحقوا بمذهب سائر الدهرية .

وما نستدل به عليهم أن نقول : إذا أثبت الطبائع فلا تخلون : إما أن تثبتوا لها محال ، أو لا تثبتوها . فإن اثبتوا لها ، محال ، زادوا على الاستقصات الأربع ، وإن لم يثبتوا لها محال — وهي ليست بمتحيزة — فقد ثبتت كلها لافي محال . وإذا ثبت (١) شيان لافي محال ، فلامعنى لامتزاجها ، فإنه إنما يمتزج كل شيئين متباينين يختص كل واحد منهما بجهة إن كان متحيزا ، أو محل إن كان ذا محل ، فإذا لم يسبق الإمتزاج لاختصاص بجهتين ولا محلين / فلا محصول للامتزاج ، وهذا واضح لمن تدبره .

ومن أحسن ما انتصم به أن نقول : إذا (٢) امتزجت الطبائع ، فلا تخلو إما أن تثبت عند امتزاجها بلا محل أو تثبت مع المحل (٣) ، فإن ثبتت عند امتزاجها بلا محل ، ثم ثبت المحل بعد الامتزاج بوقت واحد ، فهذا باطل . فإنه لو جاز ثبوت الطبائع بمتزجة في غير محل في حالة واحدة ، لجاز تقدير ذلك في حالتين .

وإن زعموا أن المحل الذي تختص الطبائع به يقارن الامتزاج ، فقد امتزجت الطبائع إذا في المحل ، فإذا امتزجت في المحل كيف تقتضيه ؟ وهلا كان المحل باقتضاء الامتزاج أولى من الامتزاج باقتضاء المحل ؟ فإنهما مقترنان ، ليس أحدهما أولى بالافتضاء من الثاني .

ثم نقول لهم : إذا امتزجت الطبائع ، فلا تخلو إما أن تمتزج لأنفسها ، أو

(٢) أ ؛ — ألف

(١) ب : أثبت

(٣) أ ؛ — ألف

تمتزع لمعنى يمتزع لا لانفسها ولا لمعنى .

فإن زعموا أنها امتزجت لانفسها ، لزمهم أن تكون متمزجة في الأزل لثبوت أنفسها ، فإن صفة النفس تازم النفس ، ثم يلزم أن تبين لانفسها أيضاً ، ويفضى (١) مفاد هذا الكلام إلى تشبيهها بجمعة متباعدة لانفسها .

فإن زعموا أنها امتزجت لمعنى ، لم يخل ذلك المعنى إما أن يوصف بالعدم أو بالوجود . فإن وصف بالعدم كان محالاً . فإن العدم نفي محض من كل وجه ، ولا فرق بين نفي المقتضى وبين إثبات مقتضى منفي معدوم . على أنه لو جاز تقدير مقتضى معدوم ، لجاز أن يقتضى العالم عدم ، حتى لا تمس الحاجة إلى إثبات الوجود الطبائع الأربع .

على أننا لو قدرنا مقتضيا معدوماً ، لما اختص اقتضاؤه بامتزاج الطبائع بوقت دون وقت ، ولو (٢) كان المقتضى للامتزاج موجوداً ، لم يخل : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً ، لزم منه قدم الامتزاج ، إذ ليس اقتضاء الامتزاج أولى بوقت منه بآخر . وإن كان المقتضى حادثاً ، فينبغى أن يفتقر إلى مؤثر مقتض له ، ولا مؤثر عندهم إلا لامتزاج الطبائع . فاقضى ذلك أن تمتزع / الطبائع ، ليثبت ١١٨ مقتضى الامتزاج ، ويثبت المقتضى لامتزج الطبائع ، وهذا غاية التناقض .

وإن أثبتوا حادثاً مقتضياً للامتزاج ولا مقتضى له ، لزمهم تجويز حدوث العالم من غير أن يقدر له مقتضياً . وهذا فيه إبطال القول بالطبع المؤثر . فإن قالوا : ألسنم أثبت صانعا وصقتموه بأنه قادر (٣) في أزله ، ثم أحلتم وقوع المقدور في الأزل ، وجوزتم وقوعه فيما لا يزال ، فهم تنكرون على من يزعم أن ما يقتضى امتزاج الطبائع قديم ، ولكنه يقتضى الامتزاج فيما لا يزال ؟

قلنا : هذا الذى ألزمتونا ليس من قبيل ما ألزمتناكم . فإن الطبيعة عندكم

(٣) ١ ، ب : قادراً

(٢) ب : لو

(١) ب : يقتضى

توجب تأثيرها من غير تقدير اختياره ، والدليل عليه أن الإمتزاج لما يقتضى تركب العالم ، لم يجوز استئجار التركيب عنه ، فلو ثبتت طبيعة قديمة تقتضى إمتزاجاً ، لما استأخر مقتضاها عنها ، كما لم يستأخر مقتضى الامتزاج عنه . وأما القادر ، فليس يقتضى مقدوره إيجاباً ، بل يثبت مقدوره على إختيار من القادر ، فاستبان إفتراق الإلزامين .

وعلى الطبائعيين ضروب من الكلام ، رأينا تأخيرها ، وقصرنا الكلام الآن على ما يتضمن ابطال القول بقدم الطبائع . و^(١) نقول لهم : ما أدعيتموه ، أعليتموه ضرورة أم نظراً ؟ فإن أدعو العلم الضروري ، سقطت مكالمتهم وقبولوا بمثل دعواهم .

وإن زعموا أنهم علموا معتقدهم نظراً ، طولبوا باظهاره . فإن قالوا : إنما قلنا إن الطبائع أصول العالم ، من حيث لم يخل جزء من أجزاء العالم عن الطبائع الأربع . فيقال لهم : أول ما يلزمكم على ذلك ، القول بقدم الجواهر . فإننا كما لم نصادف الجواهر دون الطبائع ، لم نصادف الطبائع دون الجواهر . فإن لم يلزم الحكم بقدم الجواهر ، لم يلزم ذلك في الطبائع . ثم نقول : كما لم تخل الجواهر عن الطبائع على زعمكم ، فكذلك لم تنخل عن الأكوان والألوان وماعداها من الأعراض ، فلا قلتم إن أصول العالم الأكوان من حيث لم تعر الجواهر منها ، ثم نقابل مذهب هؤلاء بمذهب الثنوية ونقول لهم : بم تنكرون على من قال لكم من الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة ، من حيث / لم يخل عنها الجواهر ، وكل ما قلناه توسع منا في الكلام وتسليم للطبائع جدلاً ، ولو ناقشناهم في إثباتها على ما سنذكره في التولد ، لم يحدوا إلى إثباتها شيئاً .

فصل

في

الرد على الثنوية القائلة بقدوم النور والظلمة

اعلموا وفقكم الله أن من أصل هؤلاء القول بقدوم النور ، وهو أجسام متصعدة ، لانهائية لها من جهة العلو . وإنما تنهاى من جهة السفلى . وكذلك الظلمة أجسام متسفلة بطبيعتها ، لانهائية لها من جهة السفلى ، وينتهى حدها في جهة العلو . وكل ما قدمناه في حدث الأجسام يدل على الرد عليهم . وكل ما رددناه على الطبائعيين ، حيث قررنا أن ما امتزج بعد أن لم يكن بمتزجا ، دل تعاقب التقيضين على حدثه . وما قررنا من إفتقار الامتزاج إلى مقتضى مع تقسيم القول فيه ، يتردد على الثنوية حرفا حرفا ، ثم نقول لهم : إذا زعمتم أن النور لم يزل متصعدا ، والظلام لم يزل متسفلا ، فالجو الذى بين حديهما لا يخلو إما أن يكون في حكم المتناهى ، وباطل أن يكون في حكم المتناهى ، فإنهما ما زالا يتباعدان ويزدادان تباينا إلى غير أول ، وهذا ينفي النهاية قطعا .

وإن زعموا أن ما بينهما في حكم لا يتناهى ، فكيف يتصور امتزاجها وقطعها ما هو في حكم ما لا يتناهى ؟

وإن زعموا أن النور في مركز لا يزداد إرتفاعا منه ، والظلام في مركز لا يتسفل ، كان ذلك باطلا . فإنهم إذا حكموا بأن النور يتصعد بطبعه ، فليس تصعده في جو أولى منه في آخر . وكذلك القول في تسفل الظلام ، فالمصير إلى الوقوف إبطال القول بالتصعد والتسفل ، ومنوضح ذلك على الطبائعيين وأصحاب المراكز .

وأما المرقبونية : القائلون باثبات المعدل ، فوجه الرد عليهم في إثبات حدث الأجسام كما سبق . ونخصهم بكلام فنقول : هذا المعدل لا يخلو إما أن يكون

موافقاً للنور ، أو يكون موافقاً للظلمة ، أو يكون مخالفاً لهما . فإن كان موافقاً
للنور / فهو من النور ، ومن حكمه منافرة الظلام . وإن كان مماثلاً للظلام فهو
منه ، ومن طبعه منافرة النور . وإن كان منافراً لهما ، فلا بد من تقدير معدل
بينه وبينهما ، كما لا بد من تقدير معدل بين النور والظلام ، ويتسلسل القول إلى
ما لا نهاية له .

والرد على الديصانية: كالرد على سائر الثنوية ، ويخصصون بقلب مذهبهم عليهم.
فتقدر النور جماداً، والظلام مختاراً، فلا يحدون بين ذلك ومذهبهم فصلاً. واعلموا
أن جلّ الكلام في الخير والشر من مذاهب الثنوية يتعلق بالتعديل والتجوير على
ما سيأتى إن شاء الله .

وأما المجوس ، فالكلام عليهم في قدم النور كالكلام على من سبق ، ثم نعكس
مذاهبهم ونطالبهم بالفصل فلا يحدون إليه ميلاً . فنقول : بم تنكرون على من
يحكم بقدم الظلام، ويقدر النور من فكرة حسنة خطرت لبعض أشخاص الظلام ؟
فلا يحدون في ذلك فصلاً .

ثم يقال لهم : الفكرة أو الشبكة التي تولد منها الشيطان ، خير أم شر ؟
فإن قدروه (١) خيراً ، فقل (٢) لهم : فكيف ولد الخير شراً ، ولو جاز ذلك ،
لجاز أن يولد النور أيضاً شراً من غير تقدير فكرة .

وإن زعموا أنها شر قيل لهم : فما الذى ولّدها ولا ظلام قبلها ؟ فلا يحدون
عن ذلك محيصاً . ثم نقابل بعض مذاهبهم ببعض ، فتساقط (٣) . والكلام عليهم
في الخير والشر يستقصى في التعديل والتجوير إن شاء الله . فهذه (٤) جمل مقنعة في

(٢) ب : ذفل

(٤) ب : وهذه

(١) ب : قررره

(٣) أ : فتساقط

الكلام على تفاصيل مذاهب مخالفي الإسلام ، وإن شئت منها شيء ، أرشد ما ذكرناه إلى ما لم نذكره .

فصل

مشتمل على

مطاعن أهل الزيغ على شيخنا في البع والانفصال عنها

اعلموا وفقكم الله أن أهل البدع والآهواء تولعوا بالفحص والتتقير على البع ، ثم طروا باستفراغ كنه الجهد في ذكر المطاعن على فصول الكتاب ، ولم يتعرضوا للبسوطات من مصنفات شيخنا ، علماً منهم بأن المبسوط من كلامه ينطوى على استيعاب جوانب الكلام والتقصي عن الشبه . ولا تغادر (١) لطاعن مضطرباً ، ونحن نذكر/إن شاء الله جملة ما وجهوه من المطاعن على محمول الكتاب ، ونوضح ١٢١ الانفصال منها .

فما وجهوه أن قالوا : أقصى ما ذكره في إثبات حدث العالم: النطفة إذا كانت قابلة للتغير والانقلاب والاعتمال ، ينبغي أن تكون حادثة . فإن القديم لا يتغير ، وما لا يقبل التغيرات لا يخلو عنها . وهذا الذي ذكره دعوى مجردة مذكورة في صيغة (٢) الحجاج . وذلك أن حدث الأجرام يستند إلى إثبات الاعراض ، وهو لم يقيم دلالة على إثباتها ، ولم يوضح الدلالة على حدوثها ، ولم يسلك في كتابه مسلك الاقتصار على ذكر مجرد المذاهب ، بأن حمل نفسه على التمسك بطريق الحجج ، ثم لم يتممها ، فكان ذلك خروجاً عن حد النظر ، وقصوراً عن حد الحجاج .

وهذا الذي ذكره باطل ، وذلك بأن كل محقق يعلم أن المختصرات من

(٢) ب : صنعة

(١) ب : تغادر

المصنفات لا تحتل من البسط واستغراق جوانب الكلام ما تشتمل عليه المبسوطات .
وأقصى ما يمكن في المختصرات ، ذكر العبارات الوجيزة المنبهة على المقاصد مع إيراد الاختصاص وتجنب الإكثار .

والذى يوضح ذلك أن الطاعنين من المعتزلة وغيرهم لا يخلون فيما بين أظهرهم عن تصنيف معتقدات وجيزة ، مع القطع بأنها لا تنطوى على امتيع أركان الأدلة . ففيما ذكره إذا منع الاختصار ، وهو خروج عن اتفاق جملة المصنفين في فنون العلم . فإذا وضح جواز الاكتفاء بالتنبيه : ففي كلام شيخنا التنبيه على كل ما يحتاج إليه مقرباً من التصريح .

والذى يوضح ذلك : أن المعول في إثبات الأعراض على تفسير الذوات ، فإن الأعراض لو رجعت إلى أنفس الذوات لاستحال التغير . فقد أوماً رضى الله عنه إلى ما عليه المعول في إثبات الأعراض ، ونبّه على حدوثها لما ذكر تعاقب الأحوال المتنافضة ، إذ المرجوع في إثبات حدوثها إلى العلم بحدث الطارى لطوره ، وحدث الذى قبله لعدمه عند طروء ضده ، إذ القديم لا يعدم ، ولم ينصب على ذلك دليلاً لما كان متفقاً عليه .

١٢٢ وصرح رضى الله عنه بالتعرض لاستحالة خروج ما يقبل التغير (١) عن تعاقب الأحوال ، فقد نبّه على جملة المقصد . والذى يوضح ذلك أن الرب تعالى ذكر في محكم كتابه احتجاج إبراهيم صاوات الله عليه على حدث الأنجم والشمس بأفولها (٢) بعد طلوعها ، وانتقالها عن حالها ، ثم قال الرب تعالى بعد انقضاء ذكر حجاجه ، وتلك حجبتنا آتيناها إبراهيم على قومه (٣) . فسمى ما تقدم ذكره حجة . والذى ذكره شيخنا عين مسألة إبراهيم عليه السلام . والمعارض عليه معترض على إبراهيم .

(٢) ب : بأفولها

(١) ب : التغير

(٣) س ٦ : ٨٣

على أنا نقول : لعله رضى الله عنه رام نصب الدلالة على القائلين بإثبات
الأعراض ، الصائرين إلى القول بحدثها ، وهم أصحاب العنصر . وليس يتعين عليه
استيعاب الكلام على الطوائف في مختص اللغة ، وتعرضه لذكر النطفة من أوضح
الدلائل على رومه الكلام على أصحاب الهيولى القائلين بأن العالم فى الهيولى بالقوة ،
والنخلة فى النواة ، والإنسان فى النطفة بالقوة ، فلذلك لم يبسط القول فى إثبات
الأعراض وحدثها .

ثم نقول : لا يتوقف ثبوت حدث العالم على إثبات الأعراض ، ولكن من علم
تعاقب الأحوال المتناقضة على بعض الذوات ، علم استحالة عروه منها . فهذا يقضى
به إلى العلم بحدث الذات ، وإن لم يتعرض لكون الأحوال موجودات وكونها
أغيارا للذات . فلم يتوقف إذاً لإثبات حدث الجواهر على إثبات الأعراض .
هكذا قال ابن مجاهد (*) والقاضى رضى الله عنهما ، فاستبان بما قلناه انه
لا يتوقف العلم بحدث العالم على العلم بثبوت الأعراض ، فإن المقصد يثبت
دون ذلك .

فإن قال قائل : لئن اكتفيت بالأحوال ، فلا بد من إحاطة العلم بتجدها .

قلنا : نفس تعاقبها ينبئ عن الغرض (١) والمقصد . فإنا وإن قدرنا القول
بالكون والظهور ، أو قدرنا القول بثبوت الأعراض فى غير محال ، ثم قدرنا
لانتقالها ، فلا تخلو الذوات مع هذه المعتقدات / الفاسدة عن تعاقب الأحوال . ١٢٣
وهو المفضى إلى المقصد من حدثها . فلم يتوقف العلم بحدث الجواهر على شئ من
هذه الأصول . وهذا واضح لاخفاء به . ولولا ما قلناه ، للزم تكفير معظم البرية
والتبرئ منهم إذ لم يتكلم فى الكون والظهور واستحالة قيام العرض بالنفس

(٣) أ : التعرض

(*) ابن مجاهد هو محمد بن احمد بن محمد — ابن مجاهد البصرى .

إلا (١) شذمة من أهل العصر ، ومنسبط القول في ذلك عند ذكرنا التكفير والتضليل وما يقتضيهما .

وقد ذكر شيخنا رضى الله عنه دلالة وجيزة تنطوى على إثبات الحدث والمحدث ، فأثرنا (٢) ذكرها لتنضم إلى ما قدمناه من الاكتفاء بتعاقب الأحوال ، وذلك أنه قال : إذا نظرنا إلى الواحد منا — وقد عاينا أن أصله نطفة ، ولم يكن مولوداً (٣) إلا بعد والد — فلا يخلو إما أن نقدر الأمر هكذا إلى غير أول ، أو نقدر أولاً . فإن قدرنا ذلك إلى (٤) غير أول ، كان محالاً ضرورة . فإنه لو سبق الواحد الذى فيه الكلام والدون لا نهاية لهم ، لما انصرفت ^{نَوْبَهُمْ} (٥) ، حتى تنتهى النوبة إلى هذا ، فاستبان أن لنا أولاً . ثم ذلك الأول لا يخلو إما أن يكون باقتضاء طبيعة ، فتلك الطبيعة إن كانت قديمة ، فينبغى أن تبقى حتى تتصور في وقتنا بتلك القوة الطبيعية حدوث إنسان من غير سبق نطفة ، كما تحقق ذلك في أول مرة . وأيضاً فإن تلك الطبيعة ما بالها اقتضت ثبوت إنسان في وقت دون وقت .

فإن قال قائل : إن الفلك اقتضى ثبوت إنسان لبدء من غير نقطة لتجميع (٦) الأنجم المدبرة ، أو لثبوت مطارج أشعتها على وجه دون وجه ، وكان ذلك في بعض الأوقات .

فيقال : أليس مدير الأنجم متناسباً ، ولا يثبت للانجم اجتماعاً إلا ومستثنى إليه مرة أخرى عوداً على بدو . فينبغى أن يكون قبل الاجتماع الذى قدرتموه اجتماع مثله ، وكذلك قبل ذلك الذى قبله إلى غير أول ، فكيف ينقضى حتى تنتهى النوبة إلى الذى فيه الكلام ؟ فقد بطل أن يكون الإنسان من أثر طبيعة / فلكية ، ١٢٤ ويستحيل ثبوت حادث محكم متقن جائز الوجود والعسدم في وقت مخصوص على

(١) ب : إلى (٢) ب : وآثرنا

(٣) أ : مولود (٤) ب : الا

(٥) أ : أبوتهم (٦) ب : لتجمع

صفة مخصوصة من غير اقتضاء مقتضى ، وقد بطل اقتضاء الطبائع ، فلم يبق إلا لإثبات المحدث . فأغذت هذه النكتة عن كل ما قدمناه ، وجرت إلى العلم بالمحدث وإبطال القوى والطبائع ، وتضمنت العلم بالمحدث .

ومما ذكره شيخنا رضى الله عنه فى بعض مجالس النظر — وهو يحاول مناظرة بعض الملحدة القائلين بقدوم الأرض بجبالها وبحارها ، وسهلها ووعرها — فقال رضى الله عنه : ألسنتم تزعمون أن الأمطار ، وتوالى الرياح ، وتعاقب أشعة الشمس على الصخور الصم تقلقلها وترضرها وتدكدكها ، وأن الصخور المرئية فى حضيض [الجبال] (١) إنما هى متدهورة إليها (٢) من قللها وذراها ، فلو كانت لم تزل تنقص ، لما بقى منها شيء ، فإن ما تسلط عليه نقص ، لا يتناهى ، لم يقدر (٣) منه شيئاً ، وأفهم الملحد ، وتقبل الدين .

ولأننا ذكرنا هذه الطرق لنضرب فى المختصرات من الأدلة ضربك فى المبسوطات .

ومما ذكره شيخنا رضى الله عنه (٤) أنه موزراً أن قال : لو كانت الجواهر قديمة ، لم تخل : إما أن تكون إما مجتمعة وإما مفترقة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، و [ب] ضرورة العقل نعلم استحالة كونها مجتمعة مفترقة معاً ، وكذلك بضرورة العقل نعلم استحالة كونها (٥) لا متلاصقة متدانية ولا متباعدة . فإن قالوا : لأنها مجتمعة ، فلا يخلو : إما أن تجتمع لأنفسها ، فيستحيل خلوها عن وصف الاجتماع ما بقيت أنفسها ، وإما أن تجتمع لمعنى ، ثم يجب أن يكون ذلك المعنى قديماً ، إذ ثبت الاجتماع أزلياً . ولو ثبت اجتماع قديم ، للزم ولم يعدم ، إذ ليس الافتراق الطارىئى ينفي الاجتماع القديم أولى من نفي الاجتماع القديم للافتراق ، و (٦) حتى لا يطرأ ،

- | | |
|-----------------|----------------|
| (١) أ ، ب : جبل | (٢) أ : إليه |
| (٣) ب : يقدر | (٤) ب : — الله |
| (٥) أ : — لا | (٦) ب : — واو |

فأما افترقت جواهر العالم بطل القول باجتماعها في الأزل . وكذلك لو قدرت مفترقة ،
 ١٢٥ فينبغي / أن لا تجتمع أبداً لمثل ما قدمناه . فإذا استحال لإثبات الاجتماع والافتراق
 جميعاً ، واستحال الاتصاف بهما والحلو منهما ، فلم يبق إلا القول بنفي الجواهر
 في الأزل ، إذا لو ثبت لم تخل عن أحد الأقسام الذي بطل جميعها .

فإن قال قائل : قد استدل صاحبكم باعتوار الأحوال على تغير النطفة ، وقال :
 لو كانت قديمة لما تغيرت ، ، فما دليكم على منع تغير القديم ؟

قلنا : لنا في ذلك (١) وجهان : أحدهما البسط ، والآخر الإيجاز . وسنبين
 البسط الإحالة على أصول مبدئية ، وذلك لأننا أوضحنا استحالة عدم القديم ،
 ولو تغير القديم لاقتضى ذلك عدم صفة ، وثبتت أخرى . ثم الصفة المعدومة
 تقديرأ ، لو كانت حادثه ، للزم قبول القديم للحوادث ، وذلك محال . وسيأتى
 شرحه بعد إثبات الصانع . وإن كانت تلك الصفة قديمة ، فقد (٢) وضح الدليل
 على استحالة عدم القديم .

وإن أوجزنا قلنا : القديم واجب وجوده ، وكما يجب وجوده ، فحجب صفات
 وجوده ، وما يحيل زوال وجوده ، يحيل زوال صفات وجوده .

فإن قال قائل : أليس الرب تعالى فعل بعد أن لم يفعل ، ثم لم يقتض ذلك
 تغيراً راجعاً إلى ذاته ، فكذلك يثبت للنطفة صفات لم تكن ولا تقتضى تغيرها ؟

قلنا : الذى قلتموه باطل من أوجه : أقربها أن الصفات الطارئة على النطفة
 قامت بالنطفة ، وأدركناها على صفات ثم أدركناها على خلافها ، فاستيقنا اختلاف
 الصفات الراجعة إلى ذات النطفة . وإذا فعل الرب فعلاً (لم يقتض ذلك تغيراً

(١) ب : ذاك (٢) ب : قد

راجعاً إلى ذاته (١) ، (٢) فيعلمه للذات عليه بعد أن لم يعلم موصوفه ، بل الذات لم تطرأ عليها صفات بالفعل ، إذ ثبت الفعل غير قائم بالذات .

فإن قال قائل : أليس القادر منا لا يخلو (٣) عن فعل الشيء وتركه ، فإذا أثبت القديم قادراً فقولوا : أنه لا يخلو عن فعل أو ترك لفعل ، وترك الفعل فعل ، فيلزم من ذلك إثبات حوادث / في الأزل .

١٢٦

قلنا : هذا تمويه لا محصول له ، فإن الواحد منا لم يجب اتصافه بالفعل (٤) وتركه من حيث كان قادراً ، بل إنما وجب ذلك من حيث تقوم المضادات المتعاقبة بذاته ، والقائم بالذات ، القابل للتضادات ، لا يخلو عن جميعها ، سواء كان قادراً أو (٥) مضطراً . والقديم سبحانه وتعالى لا تقوم أفعاله بذاته ، بل يفعلها غير قائمة به ، فيحدثها متى شاء ، ولا يحدثها إذا لم يرد (٦) إحداثها .

والذي يوضح ذلك : أننا لو صححنا من أنفسنا فعلاً في غير محال ، وقدرنا بعض ما صار إليه بعض الإسلاميين في القول بالتولد ، لجاز أن يعرى عنه وعن ضده من حيث لم يقم بنا ؛ فاندفع تمويههم من كل وجه . على أن أقصى ما قالوه الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير جامع بينهما ؛ وقد أوضحنا لإبطاله .

فصل

مشتمل على ذكر القديم ومعناه ؛ والحوادث وحقيقته

فأما القديم فقد اختلفوا في معناه . فقال المتقدمون من مشايخنا : إن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده .

- | | |
|--------------------------|------------------------|
| (١) ب : — ما بين القوسين | (٢) ب : + لم يقم بذاته |
| (٣) ب : لا يخلو | (٤) ب : أو |
| (٥) ب : — أو | (٦) أ : يود |

وذهب معمر بن عباد* إلى أن القديم من أسماء الإضافة ؛ وكذلك الحادث . وزعم أن وصف القديم لا يتحقق للبارى قبل حدوث الحادثات ، ولو قدر مقدر موجوداً له أول ، ولم يعتقد قديماً ، لم يصح وصف الحدوث في معتقده ، وينزل القدم والحدوث منزلة الجهات ، فلا يتحقق فوق^(١) ولا تحت ، وكذلك القول في سائر الجهات .

وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإله ، وأول من أحدث ذلك الجبائي . فإنه لما استدل عند نفسه على نفي الصفات بقوله : إن الباري سبحانه وتعالى قديم ، وقدمه أخص وصفه ، فلو ثبتت صفة قديمة لشاركته في أخص الوصف ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الأوصاف .

ف قيل له — في جملة ما اعترض عليه به — : إذا زعمت أن أخص أوصاف الإله قدمه ، فقل إن حقيقة الإله أنه قديم / وحقيقة الإلهية القدم . فركب ما ألزم وقال : حقيقة الإلهية القدم ، وهذا مذهب لم يسبق إليه .

والذى اختاره شيخنا رضى الله عنه فى القديم : هو المتقدم فى الوجود على شريطة المبالغة ، وليس يتخصص بالذى لا أول لوجوده ، بل يطلق عليه ، ويطلق^(٢) أيضاً على المتقدم المتقدم من الحوادث . والذى اختاره هو الأصح ، والدليل عليه : أن الذى تنازعا^(٣) فيه كلمة لغوية ، فالمصير^(٤) فى معناها ومقتضاها إلى أهل اللغة وأرباب اللسان ، وقد ظهر واشتهر منهم تسمية ما تقدم وعق قديماً . ومنه قولهم : دار قديمة ، وعز قديم ، وقال تعالى فى محكم كتابه : (حتى عاد

(١) ب : بلا (٢) أ : وينطلق

(٣) أ : يتنازعنا (٤) أ : بالمصير

* معمر بن عباد السامى . توفى ٢٢٠ هـ . وهو من معتزلة القدرية ، كان عالماً عدلاً . قال بنى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى . (الملل ج ١ ص ٦٦ ، طبقات المعتزلة ص ٥٤ — ٥٦ لابن المرتضى) .

كالعرجون القديم^(١) . وقال عز من قائل : (هذا إفك^(٢) قديم^(٣)) . فاستبان بما قلناه جواز تسمية ما له أول قديماً ، ولم يبق للخصم بعد ذلك إلا أن يقول : ما ذكرتموه تجوز وتوسع ، وليس بمجرى على وضع اللغة وحقيقتها . وسبيل الانفصال عن ذلك أن نقول : كل ما ظهر استعماله ، ولم يعد من الشواذ ، ولم يكن من خبر^(٤) الشوارد ، ولم يثبت في اللغة منقولا متجاوزاً به عن أصل سائر في اللغة ، فيجب حمله على الحقيقة ، وعلى مدعى التجوز^(٥) الدليل^(٦) . إذ لو ساغ إدعاء التجوز مع ظهور الاستعمال وعدم الدليل ، لجاز سلوك هذا المسلك في جملة حقائق اللغة . ومن أقرب الشواهد إلى ما نحن فيه قول القائل : هذا باق ، فهذا ينطابق على الحادث المفتوح وجوده ، المعرض للعدم . فلو قال قائل : إن الباقي إذا أطلق على ما كان عرضة للزوال ، كان مجازاً ، لم يكن أسعد حالا في القديم عن اعتقد ذلك في الباقي .

وبما يوضح ما قلناه اتفاق أرباب الأصول على أن كل لفظة وردت في كتاب الله ولم تقم دلالة على التجوز بها ، فهي مجرأة على حقيقتها . وعلى من يدعى التجوز إقامة الدليل . وإنما خصصنا تمسكنا بظاهر الكتاب ، ليكون ذلك وازعاً للخصم في دعوى التجوز / مع العجز عن نصب الدلالة ، فإن المكتفى في الاستدلال ١٢٨ بالجاري في تجاوز^(٧) أهل اللغات ، لا يعدم من يدعى التجوز ويتعسف بدعواه بغير لميضاح بدليل .

فإن قال قائل : لو صح ما قلتموه ، للزم منه أن يكون الشيء حادثاً قديماً ، وهذا متناقض . إذ العقلاء كما اعتقدوا تناقض الوجود والعدم ، اعتقدوا تناقض الحدوث والقدم . وهذا الذي قالوه مجرد تشنيع وتشغيب لا طائل تحته .

(١) ٣٦ : ٣٩	(٢) ب : أنك
(٣) ٤٦ : ١١	(٤) ب : حيز
(٥) أ : التجواز	(٦) أ : لدليل
	(٧) ب : تجاوز

وسبيل مفاصلهم بالكلام أن يقال : زعمون أن القدم يناقض (١) الحدوث ، ويرجع التناقض إلى ذاتي اللفظين ونفسيهما ، أم زعمون أن التناقض يرجع إلى (٢) معنيهما ؟ ويستحيل ادعاء التناقض بين نفس اللفظين ، فإذا وجب صرف التناقض إلى المعنيين ، فلا تناقض بين معنى القديم على ما قلناه وبين معنى الحادث ، فإن القديم هو المتقدم ، والحادث هو الذي له أول ، ولا مناقضة بين هذين المعنيين . وإنما تتحقق المناقضة إذا ثبتت (٣) الأولية الشيء ، ونفيت عنه الأولية حتى يقال : إن الشيء له [أول] (٤) ولا أول له ، فلا تستقيم لهم دعوى التناقض إلا بعد أن يثبتوا أن القديم هو الذي لا أول لوجوده ، وهذا ما فيه التنازع .

وإن سلكوا مسلكاً آخر في التشغيب (٥) وقالوا : فيما قلتموه القول بقدم العالم ، فإن القديم عندهم هو المتقدم ، وهذا متحقق في جواهر العالم ، وفي الإفصاح بذلك موافقة الدهرية .

قلنا : هذا لو كان الخلاف مع الدهرية في إطلاق العبارات (٦) وتبعية التسميات ، وليس الأمر كذلك . فإن المطالب من حاجتهم لإبطال ما اعتقدوه وانطوا عليه في نفي الأولية . وليس الغرض لإثبات اللغات وإطلاق العبارات ، إذ ربما يعرض الخلاف على من لا يعرف لغة العرب من الدهرية . فاندفع ما أزمتموه ، واستبان أنه مجرد دعوى .

فإن قال قائل : لو رجع القدم إلى التقدم في الوجود ، لزم منه أن يقال : ١٢٩ إذا تعاقب حادثان في حالتيهما فالحادث / في الحالة الأولى يتصف بكونه قديماً في الحالة الثانية ، فإنه تقدم على الحادث الثاني . وهذا الذي ذكره لا محصل له .

(٢) ب : + من

(١) ب : يتناقض

(٤) — « أول » من المنسختين

(٣) ب : أثبتت

(٦) ب : المبارات

(٥) ب : التشغيب

فإن مرجعنا^(١) إلى إثبات ما رمناه إلى اللغات وأهلها ، وقد رأيناهم يسمون العتيق المتقدم ، الذى امتدت مدة بقائه : قديماً ، ولا يسمون الموجود فى حالتين لطيفتين قديماً ، فاتبعنا اللغة نقياً وإثباتاً ؛ ولم يثبت هذا الاسم بقضية عقلية ، فينفصل عما يلزم عليه . على أن القديم على^(٢) بناء فعيل ؛ وهو من أبنية المبالغة ؛ فافتضى ذلك مبالغة فى التقدم ، فهذا وجه الكلام على من قال : القديم لا أول لوجوده .

وأما من زعم أن القديم من أسماء الإضافة فيقال له : لم زعمت ذلك ؛ وما دليلك عليه ؟ ولا سبيل إلى إثبات اللغات عقلاً ؛ ويطالب بإظهار دلالة عقلية ، ولا يشهد لما صار إليه موجب لغة . ولو ساغ المصير إلى أن القديم من أسماء الإضافة ، ولا يتحقق نقيضه ، جاز أن يقال : الحى ، والقادر ، والعالم من أسماء الإضافة ، فلا يتحقق حى ، قادر ، عالم إلا عند تحقق ميت ، وعاجز ؛ وجاهل . وكذلك لو قال قائل : إن العدم مضاف إلى الوجود ، فلا يتحقق عدم إلا عن وجود سابق ، ويلزم من ذلك أن لا يتحقق قبل حدوث العالم .

ومما يوضح فساد ما قاله معمر بن عباد أن من لا ينطوى معتقده على قديم ، وعلم أنه حدث ما لم يكن ، فيعلم قطعاً أن الذى وجد عن عدم ، فقد حدث . وليس من شرط علمه محدثه ، أن يخطر له قدم قديم . ومنكر ذلك جاحد الضرورة ، والمعتزف به ناقض لمذهبه فى المصير إلى أن الحدث من أسماء الإضافة .

وأما من زعم أن القديم هو الإله ، وحقيقة الالهية القدم ، فوجه^(٣) الرد عليهم من أوجه : أحدها أن ننصب الأدلة على اثبات الصفات القديمة ، وفى اثباتها لإبطال هذا الأصل . فإن الدليل الدال على ثبوتها — مع استحالة كونها آلهة —

(١) ب : مرجعاً

(٢) ب : — على أن القديم على

(٣) ب : فوجد .

١٣٠ يوضح بطلان قول^(١) من قال: إن القديم هو الإله ، ونستقصي الأدلة إن شاء الله في كتاب «الصفات» .

والوجه^(١) الآخر من الرد أن نقول : الإلهية يصح إطلاقها 'صفة لله متعلقة بالبرية والخلقية ، إذ يحسن أن نقول : إله الخلق (ولا يحسن أن نقول قديم الخلق^(٢)) على إرادة المعنى الأول . فاستبان أن اللفظين لا يجران مجرى واحداً .

ومن الدليل على فساد ما قالوه أن نقول : معنى القديم يرجع إلى إثبات وجود دائم مع نفى الأولية ، فإذا ثبت رجوع القدم إلى الوجود ، فيجب أن يشارك في الإلهية من شارك في الوجود . وحتى يقال : الباري إله لم يزل ، من حيث كان موجوداً لم يزل ، والحادث إله عن أول ، من حيث كان موجوداً عن أول ، والباري إله واجب الإلهية ، من حيث كان واجب الوجود ، والحادث (جائر الإلهية من حيث كان^(٣)) جائر الوجود . وتحقيق القول في ذلك : أن القدم ينبئ عن الوجود ونفى الأولية ، فيستحيل^(٤) صرف معنى الإلهية إلى نفى الأولية ، فإن الإلهية صفة ثابتة ، فاستحال تحقيقها بنفى .

وما يوضح ما قلناه : إن حقيقة الإلهية لو كانت قدما ، لاعتقد الإلهية من اعتقد القدم . فإن العالم بحقيقة الشيء عالم به ، إذ يستحيل أن يعلم حقيقة الوجود من لم يعلم الوجود ، وحقيقة الجوهر من لم يعلم الجوهر . ونحن نعلم أن الدهرية يعتقدون قدم جواهر العالم ، ولا يعتقدون أنها آلهة .

فإن قالوا : الآلهة عندكم لا ترجع إلى الاختراع والافتدار عليه ، وقد نرى طائفة من عبدة الاصنام يعتقدون الهيئات^(٥) بأنها لا تصنع ، ولا تبصر ، ولا تسمع ولا تفنى عن عبادتها شيئاً .

(١) ب : — ما بين القوسين

(١) ب : فالوجه

(٢) ب : ويستحيل

(٣) ب : — ما بين القوسين

(٥) ب : آلهتها

قلنا : هذا خروج منكم عن حد النظر ، فانا لم نبد لكم معتقداً في حقيقة الالهية ، فهذا خوض منكم فيما لا ينبغيكم . على أنكم زالون فيه ، وذلك أن عبدة الأصنام يعتقدون أنها تضر وتنفع ، ويتقربون إليها بالقرايين ، ويدتهلون إليها فيما يسبح^(١) / ١٣١ لهم من الحاجات ، ويعين لهم من المهمات ، ومن ذلك عبدوها . وفيهم شرذمة اتخذت الأصنام على قبور الأنبياء متيمين^(٢) بها ، متخذين لها كالحراب المعظم والمساجد ، وهؤلاء لا يزعمون أنها آلهة ، فاندفع ما عارضونا به .

ومن الدليل على ما قلناه : إن القدم لو كان أخص أوصاف الإله ، وجب على طرد أصاكم : أن القديم يخالف الحادث بوصف القدم^(٣) . ثم إذا قلتم ذلك لا تخلون : إما أن تزعموا أن القديم يخالف الحادث ، والحادث لا يخالف القديم . فإن قلتم ذلك خرجتم عن ضرورة العقل . فإننا نعلم بديهية أن ما خالف شيئاً ، خالفه ذلك الشيء ، كما نعلم أن ما ضاد شيئاً ضاده ذلك الشيء ، ويطرد ذلك في كل وصف لا يتعلق إلا بشيئين كالثنائير والتمائل ، والاختلاف والتضاد . وإن اعترفوا بأن الحادث يخالف القديم ولا بد^(٤) من الاعتراف بذلك ، قيل لهم : ينبغي أن يخالف الحادث القديم بحدوثه ، كما يخالف القديم الحادث بقدمه . ثم إذا صرحوا بذلك ، لزم أن يكون الحدوث أخص وصف الحادث ، كما أن القدم أخص وصف القديم . ثم يلزمهم من طرد ذلك أن يتماثل كل حادثين مجتمعين في وصف الحدوث من حيث اشتركا في الأخص ، وهذا لا محال منه . فإذا جاز حوادث مختلفة لاختلاف خواصها ، فما المانع من ثبوت قدماء في حكم المختلف من حيث اختلف خواصها ؟

فان قالوا : الجوهر الحادث إنما يخالف القديم بكونه جوهرأ لا بحدوثه ، كان

(٢) ب : متيمين

(٤) ب : فلا

(١) أ : يشح

(٣) ب : القديم

ذلك باطلا من أوجه : أحدها : أنه إذا جاز مخالفة الجوهر العرض ، للاختلاف في الأخص مع التماثل في وصف الوجود والاشتراك في الشيئية والحدوث ، فهم تنكرون على من يجوز لاشتراك الشئيين في الأخص مع اختلافهما في سائر الأوصاف ؟

والذى يحقق ذلك أن التماثل في الأوصاف العامة معطل عند المعزلة بالتماثل في ١٣٢ الوصف الأخص ، والحكم المعلول لا / يثبت دون علته ، فما بال الاشتراك في الشيئية والوجود والحدوث يثبت من غير علة توجب الاشتراك والتماثل .

وما يوضح فساد ما استروحوا إليه أن الجوهر الحادث لو كان يخالف القديم بجوهريته ، لما علم مخالفته له العالم بحديثه الداهل عن تحيزه . ونحن نعلم أن العالم بحديث الجوهر ، الجاهل بتحيزه ، يضطر إلى العلم بمخالفة الحادث للقديم ، وهذا واضح في إفساد ما قالوه .

وما يوضح ذلك أن القديم إذا خالف الحادث في وصف القدم (١) ، وكان وجه إقتضاء المخالفة أنه لا أول له ، فيكون وجه إقتضاء المخالفة من جهة الحادث أن له أولاً (٢) ، فإن هذه المخالفة أخص بمخالفة القدم من الجوهريّة . فاستبان بطلان ما قالوه من كل سبيل . والمسألة تتعلق بأحكام التماثل وسيأتى مستقيضاً (٣) إن شاء الله . فهذا لإيجاز القول (٤) في القديم ومعناه .

[القول في معنى الحادث]

وأما الحادث فقد اختلفت عبارات الائمة في ذكر حقيقته . فصار صائرون إلى أنه الذى كان بعد أن لم يكن . وذهب آخرون إلى أن الحادث ما لم يكن ثم

(٢) ب : أول

(٤) ب : القدر

(١) ب : — القديم

(٣) ب : مستقصى

كان . وقال آخرون هو الموجود الذى له أول . وقال آخرون هو المقتح وجوده .
والذى ارتضاه شيخنا من غير رغبة منه من العبارات التى قدمناها أن قال : الحادث
هو المتأخر ، وربما انبسط القول : هو المتأخر بوجوده عن الأزلى . ورام
باختيار هذه العبارة قطع تشغيبات لابن الراوندى * ولأبرقلس (١) * أوردها يحيى
النحوى (٢) فى نقضه كلام الدهرية ، فما سأله ابن الرواندى على ما قدمناه (٣) من
العبارات أن قال : قول القائل الحادث ما كان بعد أن لم يكن ، ترتيب شئ على
شئ وتعليقه به . والعدم عند معظم الإسلاميين نفى محض غير مستمر على صفة
من صفات الإثبات ، فلا يتحقق ترتيب شئ عليه ، ولا فرق بين قول القائل : ما كان
بعد أن لم يكن ، وبين قوله ما كان / بعد لاشئ كان (٤) .

١٣٣

ولأن كان المتمسك بهذا الحد من الصائرين إلى أن المعدوم شئ ، فيوجه عليه
سؤال أوضح مما تقدم . وذلك أنه يقال له : إذا كان الحادث شيئاً قبل حدوثه ،
ثم قيل فيه : كان بعد أن لم يكن ، فكان .

(١) غير واضحة فى (أ)

(٢) أ : الكندى

(٣) ب : — هـ

(٤) ب : قال

* أبرقلس : أو برقلس أو برقليس . فيلسوف وثنى أفلاطونى محدث (نسبة إلى
الأفلاطونية المحدثة) . وكان له من الأثر الكبير فى دوائر الإسلاميين ما يضارع أرسطو نفسه
وقد عرف المؤرخون الإسلاميون للفلسفة اسمه ، كما ذكروا أنه « أفلاطونى » وأنه
« القائل بالدهر » . وعرفوا قاعة كتبه ومنها « التأولوجيا أى الربوبية ، والخير المحض » .
(انظر نشأة الفكر ١ : ١٦٦ ، الففطلى . أخبار ص ٦٣ ، الفهرست ٣٦٤ ،
الملل ٢ : ٤٣٢) .

* يحيى النحوى : عرفه المؤرخون المسلمون « يحيى فيلو بوزس » من رده على
أبرقلس القائل بالدهر ، من الاسكندرية ، وهو غير يحيى النحوى الديلمي المعروف بالطريق .
(نهاية الفكر ١ : ٦٨ ، ٦٩ ، ١٦٦)

قيل (١) : كان نفسه بعد نفسه ، وهذا من التناقض البين .

ثم إنه سلك قريبا من هذا المسلك في التعرض لسائر العبارات خلا العبارة التي ارتضاها شيخنا . فقال : قول القائل ما لم يكن ثم كان ، ينبيء عن ترتيب ، وقد سبق بطلان إرادة الترتيب . وزعم أيضا أن قول القائل : الحادث ما لوجوده أول متناقض ، فإن أول الحادث عند المسلمين نفسه ، ويستحيل أن يكون الشيء أول نفسه . وإن أثبت مثبت للحادث أولا هو غيره ، فيلزم أن يكون ذلك الأول حادثا وله أول ، ثم يلزم منه إثبات حوادث لا نهاية لها ، وهو بغية معظم الدهرية .

وسبيل الكلام على ما ذكره أن نقول لإعراضات تنقسم في أنفسها ، وتنوع مواقفها ، فربما كان الغرض بها الإعراض على المعاني التي تدل عليها العبارات ، وربما كان الغرض منها المناقشة في العبارات (٢) مع الاتفاق في المعنى . وموقع الإعراضات غير هذين ، وكل من وقف موقف المعارض (٣) ، ولم يتعلق كلامه بلفظ ولا معنى ، كان حائداً عن مقصد الإعراض .

فإذا وضع ذلك رتبنا عليه مقصدنا ، وقلنا : إن كان السائل يطلب جحد معنى الحدوث ، فتسقط مكالمته . إذ معنى الحدوث والوجود المفتوح ، معلوم ضرورة وبديهية والمناكر فيه مراغم (٤) متعسف ، وإن قصد السائل التعرض للتحذح في العبارة ، كان المرجع في تصحيحها إلى أرباب اللغة وأصحاب اللسان . ونحن نعلم أن العبارات التي قدمناها لو عرضت على أهل اللسان ، لانتدبوا إلى فهم معناها ١٣٤ ومقتضاها على حسب ما أوردناها ، ولما عدوها من شواذ الكلام وشوارده ، فإذا صحت المعاني واستقامت العبارات عند أهلها ، لم يبق للاعراضات منجع . على أن ما ذكره من أن الترتيب يتضمن إثبات شيئين ، ساقط . فإن أقصى ما ينبيء

(٢) ب : المبارات

(١) ب : قيل

(٤) أ : نزاع

(٣) ب : المعارضين

عنه الترتيب ، تعقيب معلوم بمعلوم (١) ، والعدم معلوم ، كما أن الحدوث معلوم فقد ترتب من هذا الوجه معلوم على معلوم . فأما اشتراط كون المعلومين ذاتين شيئين فما لا (٢) تقتضيه (٣) اللغات ، وشارطه متحكم (٤) على أهل اللغات والمعاني .

ثم ممالك أئمتنا مع السائل مسلكتنا على طرد سؤاله بضده عن نظم كلمتين ، وتأليف كلامين ، سؤالاً وانفصالاً (٥) . فإن هذا المنهج ، لو تشبث به متشبث ، لانحسم به أبواب الجواز ، وضائق به مذاهب الكلام . وإيضاح (٦) ذلك أنا نقول للسائل إن قال هذا الحد غير صحيح : قولك (٧) هذا من أسماء الإشارة ، فيلام تشير ؟ وقولك غير صحيح ينبئ عن إثبات غيرين ، والصحيح يدل على متركب على وجه مخصوص ، فلا ينطق بشيء إلا تتوجه (٨) عليه طلبات ، تضاهي مقاضده ، ثم كل ما قدمه من التشغيبات ليس يتوجه على ما ارتضاه شيخنا حيث قال : الحادث هو المتأخر عن الأزلي . وأول ما اعترض به على قول من قال : الحادث ما لوجوده أول ، فلا محصول له . ولصاحب الحد أن يقول : أثبت للحادث أولاً هو غيره ، ويشير به إلى حادث متقدم عليه . وإن سئل عن أول الحوادث فوجود الباري سبحانه وتعالى سابق له ، وهو أول من وجود الحادث . والأحسن أن تصرف الأولية إلى ما يتعلق بنفس الحادث ، ويكون تقدير قول القائل : الحادث ما لوجوده أول ، أي الحادث يختص وجوده بالوقت الأول ، فترجع الأولية إلى الأوقات أو تقديرها . ولا معنى للاطناب في العبارات مع وضوح المقصد منها .

فإن قال قائل : الحدوث عين وجود الحادث أو وصف زائد عليه ؟ فإن كان

(٢) ب : — لا تقتضيه

(٤) ب : متحكم

(٦) ب : انضاح

(٨) أ : متوجه

(١) ب : على معلوم

(٣) ب : + أهل

(٥) ب : انفصلاً

(٧) ب : فولد

١٣٥ عين وجود الحادث ، وجب أن يكون العالم بوجود الحادث/ عالماً بمحدثه ، وإن كان يرجع إلى وصف زائد عليه ، لم يخل إما أن يكون ذلك الوصف وجوداً أو عدماً . فإن كان السؤال من الدهرية ، فقد سلف الجواب عنه . وإن رام السائل استرشاداً ، فقد اختلف جواب الأئمة . فالذي ارتضاه القاضي رضى الله عنه : أن الحدوث عبارة عن معلومين : أحدهما وجود ، والثاني عدم ، ولا يجب من الاحاطة بأحدهما العلم بالثاني . ولانستكر العلم بالوجود اضطراراً من غير علم بالحدوث ، إذا لم يتبين للعالم بالوجود عدم قبله .

وصار معظم الأئمة إلى أن الحدوث ينبيء عن وجود مخصوص ، وقد يعرف الشيء في وصف عموم من يجهله في وصف خصوص . وأسد (١) الطرق ما ارتضاه القاضي ، إذ الحدوث ليس بحال عنده ليتحقق الجهل بها مع العلم بالذات ، ولا بد من تقدير معلومين يتعلق بهما علان مختلفان . فهذه جملة مقنعة في إثبات حدث (٢) العالم بسطاً ولايجازاً وضرباً في المشروح من الطرق (٣) والموجز منها . وقد أشرنا إلى معظم المقاصد في أطراف المسألة عند الاكوان ، ونحن ذاكروها عند نفي التشبيه والتجسيم ، والقول في التأليف ومعناه إن شاء الله تعالى .

القول في إثبات العلم بالصانع

لما أبوا وفقهكم الله أن أئمة الأصول سلكوا مسلكين في التوصل إلى العلم بالصانع . فسلك بعضهم طريق الاستدلال على الجملة ، وسلك آخرون طريق إسناد (٤) العلم بالمحدث إلى ضرورات العقول وبدائنها مع تقدير العلم بحدث العالم . ونحن نوضح منهاج الحجاج أولاً ، ثم نعطف على إيضاح الطريقة الثانية إن شاء الله عز وجل .

(٢) ب : حدوث

(٤) ب : استناد

(١) ب : أسد

(٣) ب : الطريق

والعبارات وإن اختلفت أو تباينت في نصب الدلالة على المحدث، فراجع جميعها إلى نكتة واحدة ، وهى أن يقال : ما كان بعد أن لم يكن ، واختص كونه بوقت أو تقدير وقت فلا يخلو : إما أن يقدر وجوده في الوقت المعين واجباً ، أو يقدر جائزاً . فإن قدر مقدر / وجوده في الوقت المخصوص واجباً متعيناً ، كان ذلك ١٣٦ باطلاً من أوجه : أحدها : أنه لو وجب له الوجود في وقت مخصوص ، لما كان هو بوجود الوجود له أولى من سائر ما يماثله ، إذ من حكم المتماثلات استواءها في الواجبات والجائزات . فلو وجب الوجود لجوهر في وقت ، لزم ذلك في كل جوهر حتى توجد الجواهر دفعة واحدة . وكذلك القول في الأعراض المتجانسة ، فلها وجدنا (١) [المتماثلات] يتقدم (٢) بعضها ويتأخر (٣) بعضها ، استبان بذلك أن الوجود (٤) غير واجب بشئ (٥) منها .

وبما يوضح ذلك أن تقدير وجوب الوجود في وقت كتقديره في وقت قبله أو وقت بعده ، إذ الأوقات فيما يتعين متماثلة ، ووجه ادعاء الوجوب في بعضها كوجه إدعائه في سائرهما ، ووجوب الوجود ليس يتفاوت في نفسه ، فلا معنى لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت . وهذا واضح لا خفاء به ، والذي يحقق ذلك أيضاً : أنه لو جاز تقدير ثبوت أحد الحكيمين على الوجوب ، ليستقل الواجب بوجوبه عن اقتضاء مقتضى ، لزم طرد ذلك في الأحكام المعشورة على الجواهر ، حتى يقال : إذا (٦) تحرك الجوهر في وقت ، فقد وجب له التحرك في ذلك الوقت المعين ، فلا يفتقر إلى زائد يقتضى له التحرك . وهذا يفضى إلى نفي الأعراض وقد سبق لإثباتها .

وبما يوضح ما قلناه : إنا لو سلمنا وجوب الوجود في وقت معين جدلاً ، لما

-
- | | |
|---------------|---------------|
| (١) ب : وجد | (٢) ب : يتقدم |
| (٣) ب : يتأخر | (٤) ب : وجود |
| (٥) ب : لشيء | (٦) ب : إذ |

فدح ذلك في مقصدنا من الدلالة ، ولا طردت الدلالة في جوب الوجود على القائلين به كما طردت في الوجود. ولإيضاح ذلك: أن الوجوب الذي ادعاه المدعى مستحدث ، وإضافته إلى وقت كاضافته إلى غيره ، فينبغي أن لا يثبت هذا الحكم المستحدث - و^(١) نفي الوجوب - إلا باقتضاء مقتضى .

وسلك بعض الأئمة مسلكاً آخر فقال : لو كان الحادث واجب الوجود ، والقديم واجب الوجود ، لما تميز وجود القديم عن وجود الحادث ^(٢) المحدث . ١٣٧ ولو كان جاز ^(٣) حادث / واجب وجوده ، لجاز قديم جائز وجوده ، ولو جاز وجود القديم لجاز عدمه . وقد وضع الدليل على استحالة عدم القديم .

وأحسن الطرق وأولاهها أن نقول : المصير إلى وجوب وجود الحادث يفضى إلى القول باستحالة ما علم جوازه بضرورة العقل ، وإيضاح ذلك أن قول القائل بوجوب وجود الحادث في وقت مخصوص ، يوجب عليه القول باستحالة تقدير استمرار العدم في الوقت المعين بدلا عن الوجود .

ومن زعم أن الذي يتحقق عدمه سابقاً إلى غير أول ، ثم فرض الكلام في وقت يماثل ما قبله من الأوقات ويشأ كل ما بعده منها ، وقال : كان العدم جائزاً في الوقت الذي قبل هذا ، ثم استحال العدم في هذا الوقت مع تماثل الوقتين ، وعدم تأثيرهما فيما يتحقق فيهما من عدم أو وجود ، ولم يثبت موجب مقتضى لم يكن ثابتاً قبل ^(٤) ، ومع هذه القواعد يستحيل استمرار العدم في الوقت المعين ، فقد خرج عن ضرورة العقل .

وسبيل إدعاء استمرار العدم كسبيل ادعاء استمرار الوجود القديم . والمصير إلى وجوب وجود ما ثبت عدمه ، كالمصير إلى وجوب عدم القديم في وقت مخصوص ، وقد أوضحنا فيما سبق أن الصائر إلى وجوب عدم القديم ، الذهاب إلى

(١) ب : - واو .
(٢) ب : - الحادث .
(٣) ب : - جاز .
(٤) ب : قيل

استحالة استمرار وجوده من غير طرء مقتضى يقته عنى العدم، خارج عن المعقول .
فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول إن الحادث واجب الوجود . وإذا ثبت
جواز وجود الحادث ، فمن مقتضاه جواز عدمه بدلا عن وجوده . فإذا كان
العدم والوجود جميعاً جائزين ، ولم يكن أحدهما أولى من الآخر ، فإذا تحقق
الوجود ، لم يخل : إما أن يتحقق لنفسه أو لمعنى زائد عليه قائم به ، أو لجوازه ،
أو لتخصيص مخصص ، ولا للنفس ولا للجهة . ويبطل المصير إلى أن الوجود
يثبت للنفس لأوجه : منها أن الوجود لو تحقق لنفس الحادث لما اختص بذلك
أحد من جنس ، ولوجب / إطراد هذا الحكم في جميع الجنس لتساوى الأنفس ١٣٨
المتماثلة في الصفات . وهذا كما أن الجوهر لما تحين لنفسه ، وجب أن يتحين كل جوهر .
فلما علمنا تقدم بعض الجواهر وتأخر بعضها ، وضح بذلك بطلان المصير إلى أن
ما يوجد منها يوجد لنفسه .

والذى يوضح ذلك أن إضافة النفس إلى وقت كإضافته إلى مثله ، فإلزام (١)
ثبوت الوجود للنفس في جميع الأوقات . وهذا يفضى إلى القول بقدوم الحادث .
وتحقيق القول في ذلك : أن قول القائل : حدث الشيء لنفسه لا يخلو إما أن يصدر
عن إثبات نفس قبل الحدث ، أو يصدر عن نفي النفس قبل الحدث . فإن كان
الذاهب إلى هذا السؤال عن يعتقد أن المعدوم قبل حدوثه نفس ، ثم قال مع هذا
المعتقد : أنه يحدث لنفسه ، فهو إفصاح منه بالتناقض . فإنه لو حدث لنفسه ، لحدث
مهما تحققت نفسه ، وقد تحقق كونه نفساً قبل حدوثه ، وهذا لاخفاء به . وإن كان
السائل يعتقد أن المعدوم ليس بنفس ، ويصير نفساً فيقال له : لم صار نفساً ولم
يكن نفساً ؟ فإن قال : صار نفساً لنفسه ، كان ذلك من لغو الكلام ، فإن مصيره
نفساً عين كونه نفساً ، فآل محصول الكلام إلى أنه إنما صار نفساً لأنه صار نفساً ،
وهذا خارج عن قضايا التعليل وموجب اقتضاء المقتضيات ، ويؤول محصول هذا
القسم إلى أن الحادث حدث لا لعل ولا لمقتضى ، فافهموه .

فإن قال قائل : إن الحادث حدث لمعنى أوجب حدوثه، روجع في ذلك المعنى، وقيل له : أهو من الأعراض القائمة بالحال ، أو عبّرت به عن مخصص ؟ فإن زعم أنه عبّر به عن مخصص ، فقد ارتفع الخلاف في المعنى ورجع التناقض والتنازع في تسمية المخصص معنى ، وهذا سهل المدرك .

وإن زعم أن المعنى المقتضى لحدوث الحادث عرض من الأعراض، كان ذلك باطلا من أوجه :

١٣٩ أحدها أن ذلك المعنى لا يخلو : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً / لزّم ثبوت موجهه قديماً ، فإن الموجب لا يتقدم على موجهه . وإن كان ذلك المعنى (١) حادثاً (٢) ، وجب (٣) أن يفتقر إلى معنى آخر يقتضى له الحدث ، ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

والذى يوضح ذلك : أن المعنى إنما يوجب الحكم لما قام به . فلو أمّنتم (٤) القول بحدوث الجوهر لمعنى يقوم به ، لما صح القول بحدوث الأعراض ، إذ لا تقوم بها الأعراض ، وقد أوضحنا فيما قدمنا ، حدث (٥) الأعراض والجواهر جميعاً .

وإن زعم السائل أن الوجود إنما يشبّه لجوازه ، كان ذلك باطلاً من أوجه : أحدها : أن الجواز يتحقق في استمرار العدم تحقيقه في الوجود . فلئن ثبت الوجود لجوازه ، وجب أن يتحقق العدم لجوازه أيضاً ، إذ وجه الجواز غير مختلف فيهما . ويلزم من قول ذلك ، ثبوت الوجود من حيث جاز ، واستمرار العدم من حيث جاز ، فيوجد غير (٦) ما يعدم .

والذى يوضح فساد ذلك : أن جواز الوجود يعم جميع الحوادث ، فلو اقتضى

(٢) أ : — حادثاً

(٤) ب : استمر

(٦) ب : عين

(١) أ : معنى

(٣) ب : أوجب

(٥) ب : حدوث

جواز وجوداً ، للزم وجود جملة الحوادث من حيث عمها حكم الجواز . وأيضاً
فإن جواز الوجود لا يختص بوقت دون وقت ، والوجود يختص بوقت ، فبطل
تعليل مختص بوقت بحكم يعم الأوقات .

وإن قال الخصم : الحدوث ثبت لالمقتض ولا لعل ، فعند ذلك تحزب المحققون
حزبين : فصار المعظم منهم إلى نسبة هذا القائل إلى جحد البدانة والضرورات .
فإنه مهما سلم المسائل جواز وجود الحادث ، وجواز استمرار العدم
بدلاً من الحدوث ، واعترف بتأثر الأوقات وعدم تأثرها في الوجود والعدم ،
ثم قال مع ذلك بثبوت الوجود في وقت مخصوص من غير مقتض ونخصص
ومرجب وتأثير مؤثر ، فقد جحد الضرورة . ويتضح كشف ذلك عليه
بالتعرض لبدائع الصنع ، والمحركات من الآيات في الأرضين والسموات . فمن سوغ
حدوث السماء وتكونها (١) بعد أن لم تكن ، وتخصصها بما عليه من الحركات
المتنامية ، والصفات البديعة ، ثم قال : لا تتفق كونها في وقت من غير اقتضاء من
مقتضى ، وتخصيص من / نخصص كان مباحثاً .

١٤٠

وهذا القسم لم يعتقده معتقد ، ولم ينتحله منتحل ، ولكن جرى الرسم
باستيعاب (٢) الأقسام في الكلام ، وإن لم يقل ببعضها أحد .

وسلك بعض المحققين طريقة أخرى ، ورام لإبطال هذا القسم بالدليل فقال :
تجويز ثبوت حكم من غير مقتض يجر إلى القول بنفي الأعراض ، إذ لو جاز
ثبوت الوجود بدلاً عن العدم من غير مقتضى ، جاز ثبوت الأعراض ، [و] التحرك
بدلاً عن التسكر من غير مقتض ، وقد سبق في إثبات الأعراض ما فيه مقتض .

وقال الأستاذ أبو إسحق : لو حدث الحادث من غير محله ، ولم يتحقق منع في
سائر الأوقات ، وهو بما يقع لا عن مقتض ولا عن قصد ، وجب أن يقع لالحالة
عند ارتفاع الموانع ، فإن ما يثبت من غير اقتضاء ، كان واجب الثبوت كالقديم .

وسلك بعض الأئمة طريقة لا نرتضيها فقال : انتفاء العلة والمقتضى لا يختص بوقت دون وقت ، فلو وجد الحادث لا لعل في وقت ، لوجب قيامه قبله ، إذ نفي العلة متحقق في الوقتين ، وهذا فيه نظر . فإن نافي العلة غير معلل بنفي العلة ، حتى يقال له : لو وجد لأجل نفي العلة في وقت ، لوجد مهما انتفت العلة . وقد أوردنا هذا السؤال والقدح فيه في إثبات الأعراض ، فالأولى الاجتزاء بما قدمناه .

سؤال

[هل يفتقر العدم إلى معدوم]

فإن قال قائل : لو وجب افتقار الحدوث إلى محدث للتقسيم الذي قدمتموه ، وجب افتقار العدم إلى معدوم .

الجواب أن نقول : ما ألزمتمونا من العدم لا تخلون فيه : إما أن تمنوا به ما بعد سبق الوجود ، وإما أن تلزموا العدم قبل تحقق الوجود . فإن ألزمتمونا العدم بعد سبق الوجود ، فتفصيل القول فيه أن نقول : الموجود إذا عدم لم يخل عدمه من أحد أمرين : إما أن يكون واجباً أو جائزاً . فإن كان العدم واجباً ، فلا يفتقر إلى مخصص ، وليس يلزم ذلك على طرد الدلالة . فإننا فرضنا الكلام في ١٤١ ثبوت حكم جائز ، فلا يلزم عليه ما يجب / إذ الواجب مستقل بوجوبه عن مخصص ، ولذلك يوجب استثناء القديم سبحانه وتعالى في وجوده عن مخصص من حيث وجب له الوجود . والعقلاء أجمعوا على أن الواجب لا يتعلق بالفاعل ، وإنما يتعلق بالفاعل و^(١)المخصص ما كان جائزاً . واختلفوا في أن الحكم الموجب عن علة هل ينقسم إلى واجب وجائز ؟

فالندي صار إليه أهل الحق : أن الواجب من الأحكام لا يتمتع تعليله لجوابه ، كما أن الجائز لا يتمتع تعليله لجوازه .

وذهب^(١) المعتزلة إلى منع تعليل الواجب من الأحكام . ومنسبط القول في ذلك عند ذكرنا ما يعلل ، وما لا يعلل في الصفات ، إن شاء الله .

فخرج مما قدمناه أن الواجب لا يتعلق بالفاعل والمخصص باتفاق أرباب الألباب ، وإن تعلق الواجب من الأحكام بالعلل عند أهل الحق ، فقد وضع اندفاع السؤال ، إذ الدلالة مفروضة في تقابل الجائزين . وإن استفصل الخصم بين الواجب في حكم المخصص وبين الواجب في حكم العلة ، أحلنا لإيضاح الفصل على أبواب العلل . فهذا لو أراد الخصم إلزامنا عدماً واجباً . والعدم الواجب عدم الأعراض عند الصائرين إلى استحالة بقاءها . وإن إلزامنا عدماً جائزاً ، وهو عدم ما يجوز بقاءه ، فجواز^(٢) البقاء مختص بالجواهر .

فإذا قال المازم : عدم الجوهر بعد وجوده جائز ، واستمرار الوجود أيضاً ، فإذا تحقق العدم لم يخل : إما أن يكون بتخصيص المخصص ، وإما أن يتحقق من غير تخصيص . فإن^(٣) زعم أنه يتحقق من غير تخصيص ، فقد نقضتم الدلالة على افتقار الحدث إلى المخصص ، إذ معولكم فيها على أن الجائز لا يتحقق دون تخصيص ، وقد ألزمتهم عدم جائز من غير تخصيص .

قالوا : وإن زعمتم أن العدم يثبت بتخصيص ، كان ذلك باطلاً على قضية أصلكم ، فإن العدم نفي محض من كل وجه ، وليس بموصوف في نفسه ، ولا صفة لغيره . فإذا^(٤) لم يتعلق فيه وجه / ثبوت ، فلا معنى لتعلق التخصيص^(٥) به ، إذ ٢٤

(٢) في النسخين : وجواز

(٤) أ : فاذ

(١) ب : وذهب

(٣) ب : وان

(٥) ب : التخصيص

لا بد للتخصيص من مخصص ، والمخصص ثابت والمعدوم منتفى .

فالجواب عما قالوه من أوجه : أحدها أن نقول : إنما يتحقق العدم الجائز بعدم ، كما يتحقق الوجود الجائز بوجود ، وهذه طريقة سلكها القاضى رضى الله عنه ، لما اختار أن الباقي باق لنفسه ، لا ببقاء يزيد عليه . وقد صار غيره من المشايخ إلى أن الباقي باق ببقاء ، وإنما يتحقق العدم عند هؤلاء بقطع البقاء عن الجوهر . ففيل للقاضى لما اختار صرف البقاء إلى نفس الوجود : كيف يتحقق عدم الباقي عندك ؟ فذكر عند توجيهه السؤال على نفسه طرقات في الانفصال : أحدها : أنه يعدم بإعدام الله إياه ، ولا يمتنع أن يكون العدم مراداً ، مقصوداً ، مقدوراً كما أنه معلوم . فإن سلكنا هذه الطريقة ، اندفع السؤال على الدلالة ، وبقيت المناقشة في أن العدم كيف يكون مخصصاً وهو نفي محض . وهذا خروج عن المسألة ، وتعرض لما يتعلق بها .

على أنا نقول : لا معنى للتخصيص إلا الإرادة ، ولا يمتنع كون العدم مراداً . ولا محصل لقول السائل إن المخصص ينفي عن صفة الثبوت ، فإنه لا معنى بالتخصص إلا كونه مراداً . وكون المراد مراداً لا يقتضى ثبوته ، كما أن [كون] المعلوم معلوماً لا يقتضى ثبوته ، إذ المعلوم ينقسم إلى وجود وعدم ، وكذلك المراد . فهذا لو سلكنا طريقة القاضى .

وإن قلنا بما قال سائر المشايخ ، وصرنا إلى أن الجوهر إنما يعدم بأن لا يخلق له البقاء ، فوجه الانفصال عن السؤال على ذلك بطريقتين : أحدهما : أن عدم الجوهر يتعلق بالمخصص من وجهين : فإنه إن أراد دوام وجوده ، يخلق له البقاء توالياً وتتابعاً . وإن أراد أن يعدم ، لم يخلق له البقاء ، فقد تعلق بقصده من وجه . وليس غرضنا في ما قدمناه من الدلالة تفصيل وجه التعلق بالمخصص ، وإنما غرضنا لإثبات تعلقه / على الجملة ، وهذا المعنى متحقق في العدم الطارئ . ١٤٣

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : العدم إنما هو انقطاع الوجود ،

وأحلناه على انقطاع شرط استمرار الوجود وكان الانقطاع معلقاً بانقطاع شرط ، والوجود ابتداءً ثبوت ، فاقترن في حكم التخصيص (١) ثبوتاً ، وهذا واضح لاختفاء به (٢) . ثم إن السائل ضمن سؤاله الجواب عنه حيث قال : العدم ليس بثبوت ، فاستحال تعلق التخصيص به . فيقال له : عين ما ذكرته يوضح الانفصال عن السؤال ، فإن الوجود ثبوت على التحقيق ، وهو جائز في نفسه ، فجاز أن يفتقر إلى تخصيص . والعدم على زعمك نفي محض — وقد اعترفت باستحالة تعلق التخصيص به من حيث كان نفيًا من كل وجه — فقد جمع السائل بين إلزام العدم على الوجود والفرق بينهما ، وكفانا مؤونة الجواب . وهذا كله فيه ، إذا أئزمونا العدم بعد سبق الوجود ، وإن أئزمونا العدم قبل الوجود ، قسمنا الكلام عليهم وقلنا : إن أئزمتونا عدم العالم في الأزل ، فهو واجب . ولا يتعلق الواجب بالتخصيص كما سبق تقديره . وإن أئزمتونا العدم فيما لا يزال بدلا عن الوجود بالقصد والتخصيص ، وإن ما أراد الله وجوده في وقت ، يوجد فيه على قضية إرادته ومشيشته ، وما لم يوجد ، فقد أراد الله أن لا يوجد ، فلم يوجد لإرادة الله . ويتضح ذلك بأن نعلم أن من أصل (٣) أهل الحق أن إرادة الله قديمة ، والإرادة القديمة تتعلق بكل ما يصح أن يكون مراداً ، والعدم يصح أن يراد . فلزم على موجب ذلك ، تعلق العدم فيما لا يزال بقضية المشيشة .

ثم نقول : إنما فرضنا الدلالة في ثبوت وجود لجائز لم يكن فكان ، فنظيره عدم طار على وجود ، فأما العدم قبل الوجود ، فليس حكماً متجدداً تحقق بعد أن لم يتحقق . ونظير استمرار العدم استمرار الوجود في الباقي ، ثم استمرار الوجود لا يكون في حكم أول الوجود ، إذ القدرة / تتعلق بالوجود في أول حاله ، ولا تتعلق به في ١٤٤ استمراره ، فاندفع ما أئزموه من كل وجه ، واطردت الدلالة في طردها .

وبما يهذى به الزائفون أن قالوا : لو دل ما قلتموه على إثبات محدث ، لدل على

(٢) ب : — به

(١) ب : التخصيص

(٣) ب : أصول

نقيضه . ومعلوم أن الدلالة التي ذكرتموها ، إنما تدل على زعمكم على المحدث على الجملة ، ثم تثبت صفات المحدث وخصائصه بطرق النظر . وهذا من ركيك الكلام ، فإن الأدلة تنقسم : فمنها ما تتضمن مدلولاتها على الجملة ، ومنها ما تقتضيها على التفصيل . وهذا من قبيل السؤال المتقدم في إثبات حدث العالم ، حيث قال القائل : إن عدم التعرّى من الحوادث ، لو دل على الحدث ، لدل على تعيين وقت الحدث ، وقد قدمنا طرق الجواب ، فلا معنى لإعادتها .

فهذا الذي ذكرناه ينبه على جملة ما قاله الأئمة في إثبات افتقار الحدث إلى محدث . وقد تختلف صيغ الأدلة ، وتباين العبارات عنها ، والمعول في جميعها على ما قدمناه من أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص ، ثم ربما تفرض الدلالة في الوجود والعدم ، ويقابل حكم الجواز فيهما . وربما تفرض في تقسيم بعض الحوادث واستئثار بعضها وربما تفرض في اختصاع الأجسام بأنواع من الصفات وضروب من الهيئات والتركيبات ووجه طرد الدليل في جميعها ما سبق من التقسيم ، فيقال : لا يخلو إيمان أن يتقدم منها ما يقدم ، أو يتخصص منها ما يتخصص في الهيئات ، والتشكلات (١) للنفس ، أو المعنى ، أو للتخصيص ، أو للجواز ، أو لعلّة . ومث (٢) الدلالة على مارسمناه ، تجدها صحيحة مفضية إلى الحق

فصل

[في بيان مذهب الأشعرى* في حدث العالم]

قد قدمنا في افتقار الحدث إلى المحدث ما فيه مقنع ، وغرضنا الآن التعرض

(١) ب : التشكيلات (٢) أ : وسبق

* الأشعرى (٢٧٠ - ٣٢٤ هـ) .

قد أشرنا إليه فيما سبق ونزيد هنا إيضاحاً فنقول : هو على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن عامر بن أبي موسى عبد الله بن قيس

لشرح كلام شيخنا في البع ، والتقصي على ما وجه على كلامه من المطاعن . والسبيل فيه أن نذكر ما ذكره شيخنا رضي الله عنه ، ونبين ما يرتبط به كلامه من الأصول ، ثم ننعطف على وجوه المطاعن وطرق الانفصال .

فأما كلام شيخنا فالغرض منه ثلاثة أشياء : أحدها أنه قال : / نحن نعلم أن ١٤٥ النطفة انقلبت عن حالها ، فصارت علقة ، ثم صارت العلقة مضغة ، وذكر أطوار الخلق في مفتتح الفطرة ، ثم قال شيخنا : المصير إلى أن النطفة [ليست هي التي] نقلت نفسها ، فإن الشخص في حال (١) كإله لا يقتدر على نقل نفسه ، فإذا عجز عن نقل نفسه في كإله ، كان عنه في قصور حاله أعجز . ثم قال : قد جرت أحوال على العاقل المميز ، ولا اقتدار له على شيء منها كالشباب والتكمل والهرم . فعمل أن ما سبق وفرط من تعاقب أحواله ، يضاهي ما شاهده من الأحوال في كمال عقله .

ثم قال : من انتظر تركيب بناء محكم متقن ، وتشكله على هيئات مخصوصة من غير بان ومخصص ، كان عن المعقول خارجا ، وفي الجمل والجا ، فهذا معنى كلامه ، وقد ذكر القاضي رحمه الله فصولا في «الشرح» ، رأينا تأخيرها والاجتزاء بذكر المذهب فيها ، وإحالة استقصاء الأدلة فيها على مواضعها .

(١) ب : مال

== الأشعري اليماني البصري (أبو الحسن) ، متسكلم ، مشارك في بعض العلوم تنسب إليه الطائفة الأشعرية . ولد بالبصرة ، وسكن بغداد ، ورد على الملاحدة والمعتزلة والشيعة والجمعية والخوارج وغيرهم . وتوفي ببغداد سنة نيف وثلاثين وثلثمائة . من تصانيفه الكثيرة : الفصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الله ، خلف الأعمال ، الرد على المجسمة ، الرد على ابن الراوندي في الصفات والقرآن والتبيين عن أصول الدين . معجم البلدان ج ٧ ص ٣٥ سنة ١٩٥٩ ، وراجع الأسنوى طبقات الشافعية ٢/١٤ ، ١/١٥ . والذهبي — سير النبلاء ١٦ : ٢٠ ، ٢١ ، ابن شاكر السكيتي : عيون التواريخ ١٢ : ٤٦ .

فمما^(١) أشار إليه : الخلق والمخلوق ومعناهما ، وسيأتى ذلك فى خلق الأفعال إن شاء الله . ثم أشار إلى جمل من أحكام القدر يستند كلام شيخنا إليها : منها إيضاح القول فى أن القدرة الحادثة تقارن مقدورها ، ومنها التعرض لوقوع العجز فى حكم الاقتران موقع القدرة . فلا عجز إلا مقارن بالعجز عنه . وتفصيل ذلك يأتى فى أحكام القدر إن شاء الله تعالى .

وما ذكره تفصيل القول فيما يصح أن يكون مقدوراً للأجسام ، وفيما لا يصح كونه مقدوراً . وذكر أيضاً أن ما صح كونه مقدوراً ، فلا يخلو الحى عن القدرة عليه أو عن ضد من أضداد القدرة عليه . وأضداد القدرة : العجز ، أو القدرة على ضد ذلك المقدور . وذكر أيضاً استحالة قيام القدرة أو العجز بالحى الذى لا آفة به تمنعه من العلم مع عدم علمه بالذى قام به . فهذا جملة ما أشار إليه ، ولا بد من جميعها فى تقدير مقاله شيخنا .

ووجه تحريرها مقاله شيخنا رداً إلى هذه الأصول أن نقول : العاقل غير قادر ١٤٦ على نقل نفسه ، وليس ذلك من قبيل/مقدوره ، إذ لو كان من قبيل مقدوره ، لما خلا عن القدرة عليه أو عن ضد القدرة . ولو اتصف بضد القدرة لعلمه من نفسه ، كما يعلم المرتعش عجزه عن رعشته ، والعاقل ليس يحس من نفسه قدرة على النقل ولا عجزاً عنه ، ثم يتوصل بذلك إلى نفي النقل فى أحوال النطفة ، إذ لو كان ذلك مقدوراً ، لتعلقت القدرة أيضاً بأحوال الكبر ، فإنها أضدادها ، وكل من كان شئ مقدور^(٢) له ، كانت أضداده الخاصة مقدورة له .

ثم إن القاضى رضى الله عنه لما أشار إلى هذه الفصول ، وذكر لمعاً من أدلتها^(٣) ، انعطف بالرد على القائلين بالطبائع . والكلام فى الطبائع ينقسم : فنه ما يتعلق بنفى الطبيعة القديمة ، وقد قدمنا فى ذلك كلاماً مقنعاً ، ومنه ما يتعلق

(٢) ب : مقدورا

(١) ب : فمهما

(٣) ب : مرادها

بنى أصل الطبائع ، وهذا يرتبط بالثولد ومنسبته في بابه . وما أشار إليه في
خلال الكلام الرد على من قال : الأوقات تؤثر في الحوادث وتخصصها بصفاتها .
والكلام في ذلك يتنوع ، فيمتنع ضرب منه ببيان الأوقات والساعات ، ومنعقد
في ذلك باباً ، إن شاء الله . والضرب الثاني يتعلق بمنع كون الوقت مؤثراً ،
والسبيل فيه كالسبيل في منع تأثير الطبائع والأنجم والفلك . فهذه جعل ذكرها
القاضي رضى الله عنه وبسط القول في بعض أطراف الكلام ، فلم نر استقصاء الأدلة
ولا الاجتزاء بذكر أطرافها .

فصل

[في الرد على مطاعن أهل الزيغ]

مشمتم على مطاعن أهل الزيغ ووجوه الانفصال عنها .

اعلموا عظمكم الله أن المعتزلة وجهوا ضروباً من الأسئلة على كلام شيخنا
يتعلق بعضها بالمناقشة باللفظ ، وبعضها بالترتيب في حكم النظر والجدل ، وبعضها
بالمعاني . فما سأله أن قالوا : ذكر سؤالا عاماً وجواباً خاصاً ، ولا يحسن ذلك في
مقتضى التفارض^(١) ؛ بل ينبغي أن يستوعب السؤال الجواب أو يزيد عليه .

وقد قال : لو سأل سائل فقال : ما الدليل على أن الخلق خالقاً ؟ ثم قال في
الجواب : بتأمل الانسان أحواله وأطواره ، فاختم جوابه ببعض الخلق ،
والسؤال عن جميعها .

ومن أسألتهم أن قالوا : قد وجه على نفسه المطالبة بإقامة الأدلة على افتقار ١٤٧
الخلق إلى الخالق ، ثم تعرض لئني كون الإنسان خالقاً . وهذا الجواب لا يلائم
السؤال ، فإنه ما سأل نفسه نفي صفة الخالقين عن بعض الموجودات .

(١) پ : التفارض

ومن أسئلتهم [ما] قد نكس^(١) الترتيب المعروف وعكس النظم المؤلف في المصنفات ، حيث رام إقامة الدليل على الصانع قبل لإثبات الصنع ، والفعل . والترتيب يقتضى لإثبات الحوادث والأفعال ، ثم لإثبات افتقارها إلى المحدث . والغرض من^(٢) إقامة الدلالة على لإثبات الصانع ، الرد على الدهرية القائلين بقدوم العالم ، فكان تثبيت حدث العالم أولاً أولى .

وبما اعترضوا عليه أن قالوا : لم يذكر صاحبكم أدلة تقنع ، ولا اقتصر على مجرد المقالات ، فلا هو أضرب عن الحجاج ، ولا احتج احتجاجاً سيديداً . وأقصى ما تمسك به استجبال من انتظر بناء من غير بان ، وكتابة من غير كاتب ، وهذا اكتفاء بمحض الدعوى . ومن أسئلتهم أن قالوا : الكتابة والبناء عنده لا يقعان مقدوران^(٣) للعباد ، إذ من أصله أن العبد لا يقدر على ما يقع مابيننا لمحل قدرته ، فلا يتعلق البناء بالبناني على قضية أصله لا اكتساباً ولا اختراعاً . ولا معنى للاستشهاد بما يخالف أصله ، وإن كان يستشهد بإطراد العادة في وقوع الكتابة على حسب قصد الكاتب ، فلا معنى للاستشهاد باستمرار العادات على منكرى التوحيد مع الاعتراف بأن خرق العادة ممكن سائغ . وعضدوا ذلك بأن قالوا : كما يستبعد في العادة حدوث بناء غير متعلق ببنائي ، فكذلك نستنكر حدوث بناء بقدرة^(٤) الله بدئاً من غير قصد قاصد منا مع تقدير وإطراد العادات .

وبما^(٥) سألوه أن قالوا : أليس من أصلكم أن ما لا يقدر عليه ، لا يعجز عنه أصلاً ؟ وقد نطق شيخكم بالعجز حيث قال : إذا عجز عنه في الكبير ، كان عنه في الصغر أعجز ، وهذا يناقض أصله .

وبما سألوه عن الجملة أن قالوا : ليس يستقيم منكم لإثبات المحدث/مع نفيكم ١٤٨

(١) أ : يتبين (٢) أ : — من

(٣) ب : مقدورين (٧) ب : يقدره

(٥) أ : وما

الإحداث والإيجاد منا شاهدا ، إذ سبيل إثبات الحكم غائبا رده إلى الشاهد . فإذا أنكرتم خالفاً مبدعاً شاهداً ، وجوزتم وقوع الفعل على حسب قصد القادر واختياره من غير أن يكون لإيجاد [أ] من القادر ، فلا يجدون إلى إثبات محدث سبيلاً .

وربما وجهوا هذا السؤال في معرض آخر فقالوا : من أصلكم أن طريق تعلق القادر منا بفعله : الاكتساب ، والرب يتعالى عنه ويتصف بالاختراع والخلق . فما أثبتموه شاهداً ، أحلتموه غائبا ، وما أثبتموه غائبا ، منعتموه شاهداً ، فكيف تتوصلون إلى الامتنع بالمشاهد على الغائب ؟

وبما اعترضوا به أن قالوا : قد استدل شيخكم بآية من كتاب الله وهي قوله تعالى :

(أفأرى أنكم ماتمنون ^(١)) . قالوا : وكيف يسوغ الاستدلال على من ينكر الصانع بآية من الكتاب . والمحتج عليه ينكر القرآن والصانع الموصوف به ، فلامعنى للاحتجاج عليه بالقرآن . فهذه جمل مطاعنهم ، فلا يشذ عنها من المقاصد شيء ، وكلها تمويهات يستزل بأمثالها العوام ، ويدلس بها على الطغام . ونحن الآن نتعطف على جميع ما ذكره ونوضح الانفصال عنه ، والله ولي التأييد والتسديد .

أما ما ذكره أولاً من أنه عجم السؤال وخصص الجواب ، فلا محصول له من أوجه : أحدها : أن شيخنا ينكر صيغ العموم ، فلا سبيل إلى أن يدعى عليه عموم صيغة السؤال وشمولها ، وهو من القائلين بنفي الصيغة العامة . على أنه لو كان من القائلين بالعموم ، لما لزم تعميم اللفظة التي ذكرناها ، فإنه لو قال القائل : ما الدليل على أن للخلق خالفاً ، فذكر الخلق ، وليس ذلك من صيغ الجمع فيعم . و ^(٢) الألف

واللام يدخلان للعهد ، وقد يدخلان للجنس ، وهو لم يتعرض لواحد منهما .

على أننا لو سلمنا عموم السؤال ، لما كان عليه معترض في فرض السلام في صورة على التعيين ، إذ كان الغرض (١) لا يختلف باختلاف الصور . وربما يكون الكلام في بعضها أجلى وأقرب إلى الافهام ، وأننى لطرق الإبهام .

والذى يوضح ذلك أن من / قال : الدليل على ثبوت الأعراض أن الجوهر الساكن إذا تحرك ، اقتضى ذلك زيادة معنى ، كان ذلك الكلام مستقيماً في رسم النظر ، وإن اختص الدليل بالأكوان وتقدم ذكر الأعراض . ومن أنكر في مذاهب الكلام وطرق الحوار والتفاوض (٢) ، التنبيه بذكر صورة على أمثالها ، فقد جحد مالا يحسد .

وأما قولهم إن (٣) سأل نفسه الدليل على الصانع ، ثم تعرض لينفى (٤) كون الانسان صانعاً . فهذا خلف من السؤال ، دل على ذهول السائل عن سياق الكلام ، واقتصاره (٥) على بعض أطراف الدليل . وذلك أن شيخنا ذكر في تعلق البناء بالبنى ، والكتابة بالكاتب ، ما أوضح به استحالة تكون (٦) الحادثات من غير تعلق بمخصص . ثم ذكر في تصانيف (٧) الكلام ، ما ينفي كون الانسان خالقاً . فانطوى كلامه الوجيز على إثبات الصانع (٨) على الجملة ، ونفى كون الانسان خالقاً ، فقد أجاب عما عنه سأل وزاد .

وأما اعتراضهم على الترتيب ، ومصيرهم إلى وجوب تقديم لإثبات الفعل والحدوث على إثبات الفاعل ، فساقط . فإنهم لا يخلون : إما أن يمنعوا هذا الترتيب

- | | |
|-----------------|-----------------|
| (١) ب : العرض | (٢) ب : وتفاوض |
| (٣) ب : أنه | (٤) ب : لنفى |
| (٥) ب : واقتصار | (٦) ب : أن تكون |
| (٧) ب : تصانيف | (٨) ب : مصانع |

ولا يميزوه أصلاً ، أو يميزوه مع المصير إلى أن غيره أحسن منه . فإن منعه جملة ، بطل ما قالوه من وجهين : أحدهما : أنه لا يمتنع في طرق النظر تقدير تسليم أصل جدلاً ، وتأسيس نظر عليه . فالدهرية وإن صاروا إلى قدم العالم ، لو قدر عليهم حدث وفعل ، فهموه ، فيقدر عليهم . ثم نوضح افتقار ما قدر إلى فاعل ، وقد سبق ذلك في فصول النظر .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : من الملحدة من أثبت ضرراً من الحوادث كالأعراض ونحوها ، وزعم أنها تفعل من غير مخترع مخصص . وقد أثبت بعض المنتمين إلى المسئلة حوادث ليست بأفعال الفاعلين . وإلى قريب من ذلك صار ثمامة بن أشرس ، وبعض السائلين بالتولد ، فلا يمتنع إذا نصب الدليل على هؤلاء مع قولهم بقدم جواهر العالم . وليس / يتعين على كل حاسب أن ١٥٠ يجمع في المختصرات تتبع جميع أقوال الطوائف ، بل له التعرض لبعضها والإضراب عن سائرها . وقد يستدعى من الأئمة الكلام في أعيان من المسائل ، فيسعفون السائلين بمناهم . فوضح بطلان قول من قال : إن هذا الترتيب غير جائز .

وإن سلوا جوازه وناقشوا (١) في حسنه ، هان الخطب ، إذ لا يتعين على المصنف أحسن ترتيب . على أن الذي قال رضى الله عنه من أحسنه ، وإن رام غرضين ، لم يفتن لهما أغبياء المعتزلة وجهالهم . أحدهما : انه رأى كثيراً من الناس ينفرون عن طرق الكلام ويأبونها ، ولو صدر الكلام بائبات الأعراض والتعرض للجواهر ، لن (٢) يأمن أن ينفر صدر كتابه مطالعه ، فبدأ بإثبات الصانع في معرض لا يأباه أحد ، ثم ذكر حدث العالم في درج الكلام ، وقدره كالركن من أركان الدلالة .

والغرض الآخر أنه رضى الله عنه علم أن المقصود من كل ما يحوم عليه : معرفة

الإله. فرأى البداية بالمقصود أولى ، وتصدير^(١) الكتاب به أخرى ، فأحسن من ترتيب . ولكن لم يحظ^(٢) به المعتزلة إما لفرط التعنت ، وإما لعدم البصائر . وأما ما ذكروه من الكتابة والكاتب ، والبناء والبانى ، من قولهم : إن الكتابة لا تقع مقدورة عندكم للكاتب ، لاعلى وجه الكسب ، ولاعلى وصف الاختراع . وقد ذكر أئمتنا طرقاً فى سبيل استشهاده بالكتابة والكاتب ، والبناء والبانى .

فمنهم من قال : أراد بالكتابة التى استشهد بها : حركات الكاتب القائمة بمحل قصده ، المستعقبة بإلف الحروف وانتظام الأسطر على مجرى العادة ، فرجع لاستشهاده إلى ما هو مقدور الكاتب . ثم من أصحابنا من قال : إن الكتابة هى التى تقوم بالكاتب ، ولكنها تكتسب هذا الاسم عند وقوع الأحرف بائنة من محل القدرة ، بقدرة الرب سبحانه وتعالى . ولابعد فى تسمية مقدرات الكاتب كتابة ، ١٥١ لذي يجوز أن يقال : فلان سريع/الكتابة ، وفلان بطيء الكتابة . ويراد بذلك توالى الحركات وقلة الفترات ، ويراد بالبطيء نقيض ذلك . وهذا القائل يصير إلى أن الخط يسمى كتابة تجوزاً ، فإن الكتابة مقدرات الكاتب ، والخط حروف تنظم ، وكلبات تتعاقب .

وصار صائرون إلى إطلاق اسم الكتابة على الخطوط ، وعلى مقدرات الكاتب جميعاً . ونقول : اسم الكتابة وإن تناول ما كان مقدوراً للكاتب ، وما لم يكن مقدوراً له ، فإنما أراد شيخنا الاستشهاد بالكتابة المقدورة للكاتب ، ولكن من حيث يدل تنصيد^(٣) الابنية وتألفها على مقدرات البانى ، فرض الكلام فيه لم يضاو كشافاً وتقريباً من الافهام ، فهذا وجه .

ومن أصحابنا من سلك طريقة أخرى فقال : ما قصد شيخنا الكلام فى فاعل

(٢) أ : يحظ

(١) أ : تقدير

(٣) ب : بتعمد

متعين (١) ولا بان (٢) متخصص فيظن (٣)، به أنه قدر الواحد منا مقتدرأ على أفعال بائنة عن محل القدرة ، وإنما غرضه أن يوضح افتقار البناء إلى الباني على الجملة . وإنما انتهى في هذا أمم المسالك (٤) وأحسن المناهج . فإن الأفعال عند معظم الدهرية، القائلين بالطبائع والقوى تنقسم إلى: الاختيارية (٥) والطبيعية (٦). فالاختيارية (٧) كالبناء ،والكتابة،والنسيج،ونحوها . والطبيعية (٨) كنشوء الحيوان ونماء الناميات (٩) ، وما يطرأ على الجواهر في الانقلابات والاستحالات من حالات إلى حالات ، نحو استحالة العصير خمر [آ]، والبيضنة علقة ثم فرخا ، والنطفة علقة ، ثم مضغة ، ثم لحما .

ومن أصلهم أن الإختياري لا يقع طبيعيا ،ففرض (١٠) شيخنا الكلام فيما تقدره الدهرية من الطبيعيات ،وهي أطوار النطف . واستشهد في الرد عليهم بالاختياري ، وأوماً (١١) إلى إستواء جميع الحوادث في الفرع والأصل بالإحكام والانتقان ، والتخصص بالصفات والأوقات ، فهذا ما رامه . فأما العرض لتعيين القول في الباني والكاتب ، فلم ينطو عليه كلام (١٢) شيخنا . وهذا من أحسن ١٥٢ الوجوه في الانفصال عن السؤال .

فإن قال قائل : ذكره (١٣) البناء والكتابة يدل على أنه أراد فرض الكلام في المخلوقين، فإن الرب ، تبارك وتعالى، يتصف بكونه خالقاً مبدعاً ، ولا يتصف

- | | |
|---------------------|------------------|
| (١) ب : معين | (٢) ب : بأن |
| (٣) ب : ففطر | (٤) ب : المسلك |
| (٥) ب : الاختيار به | (٦) ب : والطبيعة |
| (٧) ب : الاختيار به | (٨) ب : والطبيعة |
| (٩) ب : الناصات | (١٠) ب : فرض |
| (١١) ب : وأرمى | (١٢) ب : — كلام |
| (١٣) ب : ذكرهم | |

بالبناء والكتابة ، وهذه غفلة من السائل . فإن الرب تعالى أضاف البناء إلى نفسه فعلا في آي من كتابه . منها قوله تعالى : (والسماء وما بناها^(١)) . وقال تعالى : (كتب^(٢) على نفسه الرحمة^(٣)) . وفي الحديث : (إنه كتب التوراة بيده) . فلا امتناع في إضافة البناء والكتابة إلى الله تعالى خلقا وفعلا .

وملك بعض الأئمة مسلكا آخر فقال : اختار شيخنا المصير إلى أن الحوادث يعلم استحالة تكوينها^(٤) بأنفسها إضرارا ، ومن صح عنده حدث السموات بما فيها من عجائب الآيات وحدث الأرضين ، وعلم أنها لم تكن كانت . واعتقد جواز كونها وجواز استمرار العدم ، فيعلم من^(٥) ثبوت هذه العقائد ضرورة وبديهة ، أن هذه الحوادث لم تكن بأنفسها من غير مقتض ولا مخصص . وقد مال إلى ذلك ابن الجبائي وغيره من المعتزلة . والقاضي رضي الله عنه لا يفصح بذلك في شيء من كتبه ، إلا أنه ذكر ما يلجئ إلى ذلك ويدل عليه لا محالة . وذلك أنه قال : بضرورة العقل تعلم أن الفعل المحكم المتقن ، يدل على العسالم . ثم ببديهة العقل تعلم كون استحالة العالم ميتا ، ووجوب كونه حيا . وأشار إلى إبطال طرق المستدلين في هذه المسائل . فلا يكاد يخفى على محصل أن المصير إلى افتقار المحكم إلى عالم ضرورة وبديهة ، يتضمن لا محالة لإثبات الفاعل ضرورة ، إذ تعلق الفعل بالفاعل أوضح في النفوس من تعلق الإحكام بالعالم ، كيف وقد أثبتت المعتزلة ١٥٣ أفعالا متقنة محكمة لا تدل على علم فاعلها . وإنما ذكرت من أصل القاضي ما ذكرته ، لتعلم مشاركته هؤلاء في إدعاء الضرورة ، وإن لم يصرح بذلك في صدر الكتاب .

قال عبد الملك بن عبد الله : أسد الطرق عندي في المسألة ادعاء الضرورة ،

(١) ٩١ : ٥
(٢) + • ويكم • في النسختين
(٣) ٦ : ١٢
(٤) ب : تكوينها
(٥) ب : في

ومن لم يسلك هذا المسلك أولاً، اضطرت له الحاجة إلى سلوكه آخراً^(١). فإن من سلك طريق الاستدلال، كان من أقسام دليله أن قائلًا لو قال: حدث الحادث لآلة ولا لمقتض ولا لمخصص، فإن رد هذا القسم وأمنده إلى دعوى الضرورة وأوضحه بالشواهد والأمثلة، تخلص. وإن تكن الأخرى، لم يستقيم له وجهه شديد يقطع الطلبات في دفع هذا السؤال. وأقصى ما قيل فيه أوجه قدمناها. منها أن يقال: لو لم يكن له مخصص، لما كان بالاختصاص^(٢) بوقت وصفه، أولى من الاختصاص^(٣) بغيرهما. والبطالب أن يقول: لم لا يجوز أن يختص من غير مخصص ولا مقتض؟

ومما قيل في الجواب عن ذلك: إنه لو جاز الاختصاص بوصف من غير مخصص مقتض، لجاز المصير إلى أن المتحرك يختص بوصف التحرك من غير مقتض، وهذا فيه نظر أيضاً. فإن من أصعب الأمثلة في نفي الأعراض، أن يقول القائل: ثبت التحرك للنفس ولا لآلة، فليس يستقيم إحالة الجواب في هذه المسألة على الأعراض، والسؤال متوجه^(٤) في المسألتين. فأولى الطرق وأحراها لدعاء الضرورة، وعليه يدل كلام شيخنا [حيث] اقتصر على الاستجسال في الاستشهاد بالبناء والكتابة، ولم يبيح^(٥) بصيغة الاستدلال. فعلى هذا لامعترض على شيخنا. فإن موضح^(٦) الضرورات يذكر في كشفها الصور والأمثال، وإن لم يكن فيها طرق^(٧) الربط والتحرير.

وذكر بعض الأئمة وجهاً آخر في الانفصال فقال: الكتابة لا تقع إلا من

(١) ب: آخر (٢) ب: الاختصاص

(٣) ب: — بوقت وصفه أولى من الاختصاص (٤) ب: يتوجه

(٥) ب: يحتج (٦) ب: توضيح

(٧) ب: طريق

كاتب ، فقد ارتبطت الكتابة بالكاتب حتى نستجمل منتظر^(١) وقوع الكتابة والبناء من
١٥٤ غير كاتب / وبان . وإذا ارتبط الشيء بالشيء ، وكان الغرض التعرض لإثبات
التعلق على الجملة دون التفاصيل ، فلا يصير^(٢) كون ذلك الارتباط راجعاً إلى
الكسب أو الاختراع أو لإطراد العادة. وذلك لأن العاقل يعلم التعلق أولاً ، ثم يعلم
بعده تفصيله بدقيق النظر . وهذه الطريقة غير مرضية إذ لا تعلق للبناء بالباني أصلاً ،
وامتداد العادات لا يعلق شيئاً بشيء . فأصل التعلق منتف عندنا ، وإطراد
العادة ليس يتعلق ، وهذا يتضح لمن تأمله . وأنىّ يستقيم لإدعاء صرف
التعلق إلى العادة ، مع المصير إلى تجويز انخراطها ١١ فاجتز بما قدمنا من الطرق
ففيها أكل الغنية .

وأما ما تمسكوا به من أن الاستجبال يتحقق في انتظار وقوع البناء والكتابة
من غير بان وكاتب منا ، وإن قدر وقوعهما بقدره الله ، فهذا غير مستقيم . فإن
من قدر تجويز وقوع ذلك بقدره الله ، كان محقاً غير مستجمل . وإنما يتجه هذا
السؤال على من يتمسك بالعادات وإطرادها ولا يذكر وجهاً في التعلق
مواها .

وأما ما ذكره من أنه اقتصر على الدعوى ولم يقرنها بالحجاج ، فساقت من
وجهين : أحدهما : أنا إذا قلنا إنه مسلك طريق دعوى الضرورة ، فلا يلزم على ذلك
إيضاح حجاج ، بل أقصى ما يطلب في كشف الضرورات وإيضاحها ، ذكر الأمثلة
على الجملة . وإن قلنا : إنه رضى الله عنه احتج ومسلك مسلك النظر ، ففي كلامه
التنبيه على وجوه النظر وطرائق الاستدلال . ولكن الكتاب وجيز لا يحتمل البسطة
والإغراق ، ورب غنية أنجح من بسط .

وأما ما ذكره من أن لإثبات المحدث غائباً ، لا يستقيم من لم يثبت محدثاً
شاهداً ، فساقط من أوجه : أحدها : أن نقول : لو سلمنا لكم امتناع الاستشهاد
بالشاهد على الغائب ، لم يكن في ذلك ما يصد عن إثبات المحدث ، وذلك أن
الاستشهاد بالشاهد آمن^(١) وجوه الأدلة ، وللأدلة طرق سواء . فليس في انسداد^(٢)
طريق منع من التمسك بغيرها ، على ما سنذكر ضروب الأدلة في كتاب «العلل» إن شاء الله . ١٥٥

والذي يحقق ما قلناه : إن تعلق الحادث بالمحدث من الوجه الذي قدمناه ، يتحقق
من غير تعرض لشاهد وغائب . إذ الحوادث الجائز يفترق من وجه جوازه إلى
مخصص من غير أن يخطر للناظر المستدل تثبيت فاعل شاهداً . ثم لو صح ما قالوه ،
لزم منه نفي مخترع الجواهر ، من حيث لم يجد شاهداً مخترعاً للأجسام . فإن راموا من
ذلك انفصالاً ، وقالوا : ثبوت الاختراع في الأعراض يدل على ثبوته في الأجسام .
قيل لهم : إن جاز الاستدلال بخلق الأعراض^(٣) على خلق الأجسام ، مع اختلاف
الجناس ، ولزوم اختلاف الأحكام ، فلا يستبعد أيضاً الاستدلال بتعلق قدرتنا على تعلق
قدرة الباري ، وإن اختلف وجه تعلق القدرتين . ثم الذي قالوه يجر إلى الدهر ونفي الصانع ،
فإن قائلًا لو قال : لم نجد لها شاهد ، فلا سبيل إلى إثبات إله أصلاً ، وكذلك إذا قال
المجنسمة : إذا لم نشاهد فاعلاً إلا جسمًا ، لزم القضاء بذلك على الغائب . فاستبان
بذلك بطلان ما عولوا عليه ، وسنشبع القول في ذلك في خلق الأفعال إن شاء الله .

ثم نقول : إنما يمنع عليكم إثبات المحدث لناقضاً لكم في معتقداًكم . فما يصدكم عن ذلك
لناقضاتكم ما صدكم عن إثبات حدث العالم ، إذ لا يثبت المحدث لمن لم يثبت له حدث
الحوادث ، ثم نقول : إن لم يبعد على مقتضى أصلكم ثبوت حادث مختص بوقت

(٢) ب : استداد

(١) ب : من

(٣) ب : الأغراض

ووصف ، غير مفتقر إلى إرادة ، فلا تستبعدوا ثبوت فعل غير مفتقر إلى فاعل .
وأردنا بما قلناه إرادة الرب على مذاهب البصرية . فإنهم أثبتوا لله إرادات
حادثه ، وزعموا أنها لا تراد . ولا يتخلص الكعبى مما أريد بإخوانه بأن ينفى
الإرادة ، فإن الذى قاله أعظم وأعلم^(١) ، إذ لو جاز ثبوت العالم من غير قصد
وتخصيص وإرادة ، جاز ثبوته من غير قدرة .

١٥٦ وما يصد المعتزلة عن إثبات الفاعل : نقضهم دلالة الأحكام على العالم ، فإنهم
زعموا أن الأحكام يدل على العالم ، ثم جوزوا فعلا ، محكا ، متقنا ، صادرا من لم يعلمه .
فلئن جاز إنتقاض هذه الدلالة ، ساغ إنتقاض دلالة الفعل على الفاعل .

وما يمنعهم من ذلك مصيرهم إلى أن القدرة لا تتعلق بالحادث فى حال حدوثه .
وفى هذا نفى تعلق القدرة جملة . فإن العدم لم يثبت عدما بالقدرة ، وإذا ثبت
الوجود ، لم يكن متعلقا بالقدرة ، وهذا قطع لتعلق القدرة . وسنبسط القول فى ذلك
فى أحكام الاستطاعة إن شاء الله .

وأما ما ذكروه من أن ما أثبتموه من أفعالنا ، أحلته موه فى صفة فعل الله
تعالى ، فقد اندرج جواب ذلك حيثما قدمناه . وما يعترضون به قولهم :
إن شيخنا خالف أصله ، حيث أثبت العجز فيما لا تتصور القدرة عليه . وهذا الذى
ذكروه غباوة وجهل ، فإن العجز قد يراد به ضد القدرة ، وقد يعبر به عن عدم
الاقتدار ، حتى لو قال قائل : لو اجتمع العالمون على خلق جسم عجزوا عنه ، لم
يكن ذلك مستنكرا فى الإطلاق .

والذى يوضح ذلك : أن قلب السماء ، وقلوب البحر ، وإحياء الموتى وما ضاهها :
سميت فى الشريعة معجزات ، من حيث عجزا لخلاق عن الإتيان بمثلها ، مع العلم بأن
معظم آيات الأنبياء ليست من قبيل مقدورات الخلق . وإنما غرض شيخنا وضع

الكتاب على العبارات المعهودة المتداولة في تفاوض الناس، مع تجنب اصطلاحات المتكلم ، والتمسك باللفظ اللغوي أول من التمسك بما يصطلح عليه فئة من الناس .

وأما ما اعترضوا به من قولهم : إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية ونفاة الصانع لا يتحقق ، وهذا باطل من أوجه : أقربها سبيان^(١) . أحدهما : أن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، وإنما استدل عليهم بمعناها ، وهي تنطوي على وجه الاحتجاج . والذي يوضح ذلك : أن الرب تعالى احتج بما ذكره على الكفرة والمنكرين فذكره^(٢) شيخنا ليقيم الاحتجاج به ، على حسب ما أراد الله من الاحتجاج . فوضح أن ما ذكره قدح في احتجاج الله على / طوائف الكفرة . ١٥٧

والوجه الآخر : أن شيخنا لم يرد بذكر الآية احتجاجاً ، بل رام تقريب الأمر على منكرى الكلام من الحشوية والمقلدة . فإنهم ظنوا أن الكلام في التوحيد ، بما أبدعه المتأخرون ، واستحدثه^(٣) الخائف^(٤) بعد انقراض متاف الأمة ، فأوضح شيخنا في كل أصل من الأصول أن الذي تركوه من الاحتجاج مذكور في كتاب الله منصوص عليه ، وأن كلامنا في تقدير التفسير الكتاب والشرح له ، فهذا ما أراد به من ذكر الآي ، وهذا غرض سديد لا ينكره متأمل محصل .

القول في نفي التشبيه

اعلموا أرشدكم الله أن من أعظم أركان الدين نفي التشبيه . وقد افتنن فيه فئتان وابتلى عليه طائفتان . ففلك طائفة ، ونفت جملة صفات الإثبات ، ظناً منهم أن المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه . وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة . وإليه مال بعض الباطنية ، فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن

(١) ب : شيطان

(٢) ب : فذكر

(٣) ب : واستحدثت

(٤) ب : الخلق

يقال : إنه ليس بمعدوم ، وكذلك لا يوصف بكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل . وطرّدوا ذلك في جملة صفات الإثبات التي ثبتت للحدثات أسمائها . وقالوا : لو وصفنا الرب بشيء منها ، مع اتصاف الحوادث بها اقتضى ذلك تشبيهاً^(١) ، واختلف هؤلاء في وصف الرب بالقدم ، والإلهية ، وسائر الصفات التي يختص بها ولا يشاركه في أسمائها المحدثون .

فذهب بعضهم إلى التمتع^(٢) من إثباتها حسبما للباب^(٣) ، وذهب آخرون إلى إثباتها ، وصاروا إلى أن إثباتها يخالف إثبات الصفات الثابتة للحوادث ، إذ في إثباتها لزوم اشتراك القديم^(٤) والحادثة في الصفة . وليس يلزم ذلك فيما يختص به الإله من الصفات ، فهؤلاء أدت بهم ظنونهم في نفي التشبيه إلى التعطيل .

وغلت طائفة من المشبّتين ، فاقتربوا من التشبيه ، واعتقدوا ما يلزمهم القول بمائلة القديم صنعته وفعله . فذهب ذاهبون إلى أن الرب سبحانه وتعالى : جسم . ثم اختلفت^(٥) مذاهب هؤلاء / فزعم بعضهم : أن معنى الجسم : الوجود ، وأن المعنى بقولنا : إن الله جسم ، أنه موجود . وصار آخرون إلى أن الجسم هو القائم بالنفس وقد مال إلى هذين المذهبين طائفة من الكرامية . وذهب بعض المجسمة إلى وصف الرب تعالى بحقيقة أحكام الأجسام ، وصار إلى أنه مركب ، متألف من جوارح وأعضاء ، تعالى الله عن قولهم . ثم غلا الجهمية من المجسمة ، فن غلاتهم مقاتل بن سليمان* وداود الخوارزمي^(٦)* وهشام بن الحكم . فيؤثر عن مقاتل وداود لهما

(١) أ : تشبيهاً (٢) ب : التمتع

(٣) ب : للعاب (٤) ب : القدم

(٥) أ ، ب . اختلف .

(٦) مكتوبة هكذا في النسختين ، والأصح أنه « داود الجواربي » صاحب فرقة « الجواربية » من المجسمة ، ولكن من المحتمل أنه أيضاً داود الجواربي الخوارزمي .

* سليمان بن مقاتل (... — ١٥٠ هـ ، ... — ٢٦٢ م)

قالا إنه لحم ودم . وقال هشام : هو نور يتلأل كالسبيكة البيضاء ، وقال هو سبعة أشبار بشبر نفسه ، وأشار إلى أبي قيس وقال : ما أظن إلا أنه أكبر منه بقليل ، وصرح بما يناقض ذلك في بعض مقالاته . فقال : هو أكبر من العرش ، والعرش يقلبه ويحمله مثقلا به ، وهو مع العرش كالكرسي^(١) تحمله ساقاه ، وصرح كثير من اتباع المجسمة بأنه على صورة الإنسان وهيئته .

وبما يتصل بذلك القول بالحلول . وقد اختلف القائلون به : فصار صاثرون إلى القول بقدم الأرواح ، والمصير إلى أنها من ذات القديم تحل الأشخاص والأشباح [فتحييا]^(٢) بها ثم^(٣) ترجع إلى الذات عند انقضاء حالها .

وصار آخرون إلى تخصيص الحلول بالأجسام الموثقة البديعة الهيئة ، المختصة بحسن المنظر . فزعم أن جزءاً من الإله يحل هذا الضرب من الأجسام . ومنهم من خصص ذلك بالحيوان ، ومنهم من طرده في جملة الأجسام التي تخصص بحسن الهيئة . وبما يجر إلى إثبات أحكام الأجسام : مذهب النصارى في اتحاد اللاهوت بالناموس وامتزاجهما ، على ما منبسط القول عليهم إن شاء الله .

ومن الغلاة في التشبيه اليهود على ما سيأتي شرح أقوالهم . وإنما الغرض من ذكر

(١) ب : كالكرسي (٢) ب : فتحيي ، أ : فتحي

(٣) أ : لن

== سليمان بن بشر بن مقاتل الأزدي ، مفسر . له تفسير القرآن الكريم . معجم البلدان ج ٤ ص ٢٥٦ سنة ١٩٥٧ . وراجع حاجي خليفة : كشف الظنون سنة ٤٣٩

* داود الجواربي : ذكره السمعي في الانساب فقال : ذكر هشام بن سالم الجوابي ما نصه « وعنه أخذ داود الجواربي قوله ان وجوده له جميع اعضاء الإنسان الا الفرج واللحية والفرق » ص ٢٢٨ ، المقالات ج ١ ص ٢٥٨ (

هذه المذاهب، التوصل إلى طرق الرد على معتقديها ، والابتغال إلى الله سبحانه وتعالى في أن يوفقنا للشكر على ما خصصنا به من الدين القويم والمنهج المستقيم ، المتعالى عن تعطيل المعطلة ، وتجسيم المجسمة .

١٥٩ وما يتصل / يصدر هذا الكتاب من قبل الخوض في المطلب ، ذكر معنى التشبيه .

[معنى التشبيه]

اعلموا أن التشبيه قد يطلق والمراد به اعتقاد المشابهة . فيقال لمعتقده مشبهه ، كما يقال لمعتقد الوحدانية موحد . وقد يطلق التشبيه والمراد به الاخبار عن تشابه المتشابهين^(١) . وقد يطلق والمراد به إثبات فعل على مثال فعل . فيقال للذي رام فعلا يشبه فعلا ، قصد تشبيه فعله بفعل غيره، وقصد تشبيه فعله باللاحق بفعله السابق .

فإن قال قائل : هل تسمون الغلاة من المجسمة مشبهة ؟

قلنا : هذا بما اختلف فيه جواب شيخنا ، فقال في بعض كتبه : إن الغلاة منهم مشبهة ، وإن لم يصرحوا بلفظ التشبيه ، بل أبوه وامتنعوا منه ، لأن الأمة أجمعت على من قال : الرب صورة متصورة على هيئة الإنسان ، فقد شبه ربه ، فلا ينفع صاحب هذا المذهب بعد ذلك نفي سمة^(٢) التشبيه . وقال في بعض مقالاته : المشبه من يعترف بالتشبيه ، فأما من ينكره يثبت — مع التجسيم والغلو فيه — للرب صفات لا يجوز ثبوتها إلا للخلوقات ، فلانسيميه مشبهاً تحقيقاً ، إذ المشبه : من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه ، إذ حقيقة المثلين : المتشابهين في جملة الصفات . فخرج من ذلك أنا، وإن أزمنا هؤلاء المصير إلى التشبيه حجاجاً ونظراً

(١) ب : المشابهين

(٢) ب : كلمة

واستدلالات ، فلا نصفهم بحقيقة التشبيه ، وليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظراً
يجوز وصفه به بدئاً . فإننا نلزم المعتزلة: الخروج إلى مذهب الدهرية في كثير من
قواعد الدين ، ثم لا يجوز وصفهم بأنهم دهرية ، وهذه الطريقة أمد .

فإن قيل : فهل تكفرون المجسمة ، وما تفصيل قولكم في ذلك ؟ قلنا : سنعتقد في
التكفير^(١) والتبريء والتضليل ، وحكم المكفرين من المتأولين ، وحكم الضالين
من أهل البدع والأهواء ، باباً في آخر الكتاب إن شاء الله . وسبيلنا أن نذكر
حقيقة المثليين والخلافيين والغيرين^(٢) ، ونوضح المذاهب / في هذه الأبواب ، ونؤثر ١٦٠
الصحيح منها ونرد على سائرهما .

(١) ب : التفكير (٢) ب : والغير

باب فى

حقيقة المثليين والخلافيين

اعلموا أرشدكم الله أن عبارات المتكلمين ومذاهبهم اختلفت فى حقيقة المثليين. والذي صار إليه أهل الحق أن المثليين: كل شيئين سدّ أحدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات. وربما عبر الأئمة عن ذلك فقالوا: المثليان: كل موجودين مستويين فيما يجوز من صفات الإثبات. وربما قالوا: هما الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للثاني، ويجوز له ما يجوز للثاني، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني.

وجملة العبارات راجعة إلى محصول واحد، وهى الإستواء فى صفات النفس. فكل شيئين استويا فى جميع صفات النفس، فهما مثليان. وذهب الجبائي إلى أن المثليين هما المستويان فى صفة النفس. وهذا يستند إلى أصل له فى الصفات، وذلك أنه يزعم: أن الصفات التى لا تثبت عن المعاني تنقسم إلى: صفة يقال فيها إنها صفة النفس، وإلى صفة يقال فيها إنها تثبت لا للنفس ولا للمعنى، وصفة نفس السواد [ل] كونه سواداً، لا لكونه لوناً أو^(١) عرضاً [أو] شيئاً من الصفات التى تحققت لا للنفس ولا للمعنى، ومنعقد فى شرح ذلك باباً فى إثبات أحكام التماثل إن شاء الله.

وذهب ابن الأخشيد*، من معتزلة البصرة، إلى أن المثليين: هما المجتمعان

(١) ب: و.

* ابن الأخشيد: هو أبو بكر أحمد بن الأخشيد. ذكره ابن المرتضى فى رجال الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، ونقل عن الرزباني أنه قال: أبو بكر وأبو الحسن بن المنجم كانا

في أخص الأوصاف . وإلى ذلك مال ابن الجبائي ومعظم المتأخرين من المعتزلة . ثم زعم هؤلاء أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع في سائر الأوصاف التي تثبت للمعنى .

وذهب النجاشي إلى أن المثلين : هما المجتمعان في صفة من صفات الاثبات ، إذا لم يكن أحدهما بالثاني . فاقضى فحوى كلامه تماثل كل حادثين ، واحترز بقوله : إذا لم يكن أحدهما بالثاني عن الحادث والقديم ، فإن الحادث حصل (١) بقدره القديم (٢) ، فاشتراكها في صفة الاثبات لا يتضمن تماثلها .

وحكى الأستاذ أبو بكر * عن القلاسي * قريبا من مذهب النجاشي ، وذلك أنه قال : كل مشتركين في الحدوث فهما مثلان ، ولم يرد أن الاشتراك في الحدوث ١٦١ يوجب الاشتراك في سائر الصفات على ما صار إليه أصحاب الأخص . ولكن محصول قوله يؤول إلى تجويز اطلاق القول بتماثل الحادثين في صفة الحدوث (٣) ، وإن اختلفا فيما عداه من الصفات . وهذا مضمير منه إلى جواز القول باختلاف المتماثلين من وجه ، وتماثلهما من وجه . وحكى عن بعض أهل النظر أنه قال : لا يتحقق التماثل بين شيئين أصلا . فإن التماثل لا يتحقق مع ثبوت وجه من التباين والافتراق . ونحن

(١) ب : يصل

(٢) ب : القديم

(٣) ب : الحدث

== هذان الشيخان آخر من شاهدا من رؤساء من بقى من المتكلمين . ولابن الأخشيد مصنفات كثيرة . منها الكتاب * اختصار كتابي أبي علي في النفي والاثبات ، اختصار تفسير الطبري وغيرهما . (توفي ٣٢٠هـ) طبقات المعتزلة ص ١٠٠ / الفهرست ص ٢٥٩ ، الفرق ١٩٣ ، ١٩٤ .

* أبو بكر بن فورك : (٤٠٦ — ٤٠٠)

محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري ، الأصمعي ، أبو بكر : واعظ ، من فقهاء الشافعيين في النجوم الزاهرة : قتله محمود بن سبكتكين بالسم ، لقوله : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رسولا في حياته فقط ، وإن روحه قد بطل وتلاشى . له مصنفات كثيرة .

(انظر الاعلام ٦ : ٣١٢ ، السبكي ٣ : ٥٢ — ٥٦ ، النجوم الزاهرة ٤ : ٢٤٠)

* القلاسي : (٤٣٥ — ٥٢١هـ) الاعلام ٦ : ٣٣٣

محمد بن الحسين بن بشار ، أبو القلاسي ، الواسطي . مقرئ الطرق في عصره . من كتبه * إرشاد المبتدئ وتذكرة المنتهى — خ * وغيره . انظر بروكلمان ١ : ٥١٩ ، المجلد الأول ، غاية النهاية ٢ : ٥١٢ ، الوافي بالوفيات ٣ : ٤

نعلم أن كل موجودين متغايرين، يبين وجود كل واحد منهما وجود الآخر .

وذهب^(١) الفلاسفة والباطنية إلى أن المثاليين : هما المستويان في صفة من صفات الائنات ، وما ينبغي أن يحيطوا به علما قبل الخوض في ذكر الأدلة ، أن يعملوا أن الخائضين في أحكام التماثل على مذهبين : فمن صائرين إلى نفى الأحوال ، ومن قائمين باثباتها ، على ما سنشرح القول فيها في^(٢) الصفات إن شاء الله .

ثم الذي صار إليه كافة أئمتنا ، القول بنفى الأحوال . ومن سلك هذه الطريقة لم يكن لتعليل^(٣) التماثل عنده وجه ، إذ المتماثلان يتماثلان لأنفسهما ، وليس يرجع تماثلهما^(٤) إلى وصف زائد على ذاتيهما^(٥) ، بل تماثلهما عينهما . فلو قلنا : إن أنفسهما علة تماثلهما ، وتماثلهما أنفسهما ، لآل مرجع الكلام إلى أنهما تماثلتا لأنهما تماثلتا ، وهذا لا معنى له .

وأما القاضى رضى الله عنه فقد مال إلى القول بالأحوال ، وترددت فيه أجوبته ثم استقر جوابه في الهداية على القول بها . فمن قضية أصله أن كون السواد سوادا ، أو كونه لونا ، أو كونه عرضا ، أحوال زائدة على وجوده ، فإذا تماثل السوادان ، وتماثل الجوهران ، فهل يقال إن تماثلهما حال زائد على سائر الأحوال ، أو هو منبىء عن التساوى في صفات الأجتناس ، وليس حالا زائدا عليها ؟

وهذا بما ردد القاضى فيه جوابه . فقال مرة : ليس التماثل حالا زائدا على كون الجوهرين متحيزين ، شئيين ، حاملين الأعراض إلى غير ذلك من صفات أنفسهما . واستدل على ذلك بأن قال : لو جعلنا التماثل حالا زائداً على الصفات التى ذكرتها ، للزم أن أقول : إن الرب تعالى إذا خلق جوهرأ فردأ ، فيثبت له الحال المقدر

(٢) ب : - في

(٤) ب : تماثلها

(١) ب : وذهب

(٣) ب : التعليل

(٥) ب : ذاتها

المعبر عنه بالمثلية ، وذلك مستحيل . إذ الجوهر الفرد لا يماثل نفسه ، وإنما يماثل غيره . ولو قلت : إن الحال المقدره تثبت بعد وجود جوهر آخر ، كان ذلك محالا قادحا في أصل متفق عليه ، وذلك أن الأحوال الثابتة الأنفس عن غير ممان ، يستحيل تجدد لها للأنفس بعد سبق الأنفس . إذ كون السواد سواداً ، لما كان حالاً راجعاً إلى نفس السواد ، امتحال تقدير نفس السواد غير متصف به ، فهذا أحد جوابيه .

ثم قال : ولو جعلت التماثل حالاً زائدة على ما ذكرته من صفات الأجناس ، كان مستقيماً ، إذ التماثل وصف معلوم ، وحال معقول كسائر الأحوال ، ولا منبئ إلى نفيه مع القول بالأحوال . ثم انفصل عما ذكره في جوابه الأول فقال : لو خلق الله تعالى جوهرأ فرداً ، لكان على الحال الذي لو قدر جوهر آخر ، لسمى ذلك تماثلاً ، فيثبت للجوهر الفرد الحال والوصف ، ولا يسمى تماثلاً ، ولا يعد في وقوف تسميه على حدوث ذات .

والذي يوضح ذلك : أن من صرف التماثل إلى غير أوصاف الأجناس ، فيلزمه مثل هذا السؤال ، إذ يقال له : إذا خلق الله تعالى جوهرأ فرداً ، فقد ثبتت له جميع صفات النفس ، ولم يسم بماثلة . ثم يسمى بماثلة عند وجود جوهر آخر ، فكذلك القول في الحال التي قدرناها ، وأثبتناها زائدة على أوصاف الأجناس .

ثم قال رضى الله عنه : إن صرفنا التماثل إلى أوصاف الأجناس ، فهو مما لا يعلل أصلاً ، فإن صفات الأجناس لا تعلل وفاقاً على ما سنوضحه في أحكام العلل . وإن قلنا : إن التماثل وصف زائد على أوصاف الأجناس / فهل يعلل ؟ ١٦٣

هذا بما ردد أيضاً فيه جوابه ، وقال : الأشبه منع تعليله وإن اثبتناه (١) حالاً زائداً ، ولو عللناه لم يبعد . ثم قال : إن سلكتنا طريق التعليل فسييل ، لتعليل التماثل ماصار إليه ابن الجبائي من القول بالأخص ، وقد قال رضى الله عنه في كتاب

العلل : إن التماثل والاختلاف لا يعلنان ، وقطع به قوله ، وهو الأصح من أجوبته ، فاعلموه .

وبما تقدمه على ذكر الأدلة : أن معظم الأئمة صاروا إلى تجويز اجتماع المختلفين في الأخص ، وإن كانا مختلفين . وهؤلاء أوضحوا ما قالوه مذهبا .

فإن قالوا : أخص وصف العلم الحادث بالسواد ، أنه علم بسواد معين ، وعلم الرب سبحانه وتعالى ، علم بذلك السواد بعينه ، ثم لم يقض الاشتراك^(١) في الأخص تماثل العالين .

والذى اختاره القاضى رضى الله عنه : أن المختلفين^(٢) لا يجوز اجتماعهما فى أخص الأوصاف ، إذ لو ساغ ذلك ، لساغ اجتماع شيئين فى كونهما سوادين مع اختلافهما فى صفة أخرى ، ومنعقد فى ذلك فصلا إن شاء الله ، ونوضح فيه كلام القاضى وانفصاله عن مسألة العلم . فهذا ذكر المذاهب على الجملة ، ونحن الآن نوضح الرد على ما نعتقد بطلانه من المذاهب ، ثم ننعطف على إثبات مذهبنا .

فأما الرد على الصائرين إلى أن المثليين هما المجتمعان^(٣) فى أخص الأوصاف فنأوجه :

أقربها : أن ننفي الأحوال ، ونحيل ثبوت وصف ليس بموجود ولا بعدموم . ويسهل مدرك ذلك رداً على المعتزلة ، فإن من قال بالأحوال منهم ، لم يصفها بكونها معلومة ولا مجهولة ، وهذا خروج عن قضية العقل . فإذا بان^(٤) انتفاء الأحوال ، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : إنما السواد ثابت واحد ، وليست له صفات زائدة عليه ١٦٤ يتصف بعضها بأنها الأعم / وبعضها بأنها الأخص ، (فقد بطل المصير إلى الأخص^(٥))

(٢) أ : المختلف

(١) ب : الاشتراق

(٤) ب : فإن بان

(٣) ب : المجتمعين

(٥) ب : — ما بين القوسين

على نفى الأحوال بطلاننا ظاهراً .

وبما يقوى التمسك به أيضاً أن نقول : أنتم لاتخلون إما أن تزعموا أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع في سائر الصفات ، ايجاب (١) العلة معلولها ، وإما أن تزعموا أن الاجتماع في الأخص ، ليس بموجب للاجتماع فيما عداه .

فإن زعتم أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع في سائر الصفات — وهذا حقيقة أصل اللزوم — فيلزمهم على ذلك أن يمنعوا اشتراك المختلفين في الأوصاف العامة . فإن التماثل فيها ، إنما يوجب الاجتماع في الأخص ، والحكم إذا ثبت بعلة ، استحالة قيام ثبوته مع انتفاء العلة .

فإذا زعتم أن الاجتماع في الأخص ، يوجب التماثل في سائر الأوصاف ، وقدرتم الاجتماع في الأخص علة موجبة ، فيلزمكم في حكم العلل ، انتفاء الاشتراك في وصف من الأوصاف عند انتفاء الاجتماع في الأخص ، إذ لو ساغ تعليل حكم بعلة مع ثبوته دونها ، ساغ تعليل كون العالم عالماً بالعلم ، مع تجويز ثبوت هذا الحكم دون العلم . وهذا نقض للعلة وإبطال لها .

فإن قالوا : نحن لانستكر أن يثبت الحكم معلولاً (٢) موجباً مرة ، وغير معلول (٣) أخرى ، ولهذا قلنا إن كون العالم مناً عالماً ، معلول ، وكون القديم سبحانه وتعالى عالماً ، غير معلول .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : من أعظم زللكم وأوضح تخليطكم وجهالاتكم فركم بين الشاهد والغائب في حكم العلة ، ومنسبط القول عليكم في الصفات إن شاء الله .

(٢) ب : معلوما

(١) ب : ايجاد

(٣) ب : معلوم

والوجه الآخر فى الجواب أن تقول : من فرق منكم بين الشاهد والغائب فى حكم العلة ، أسند معتقده إلى فرق أبداه ، ليس يتحقق مثله فى الذى نحن فيه . وذلك أنه قال : كون القديم - سبحانه وتعالى - عالما ، واجب له ، والواجب لا يعمل ، بل يستقل بوجوبه عن اقتضاء موجب ، / وكون الواحد منا عالما ، جائز . فقد أشار هؤلاء إلى ما فى صدورهم من الفرق .

والذى نحن فيه من التماثل والاختلاف ، لا تفارق صورة منه صورة أخرى فى حكم جواز وجوب ، فنفرق بينهما فى تعليل أحدهما ، ونفى تعليل الثانى ، وهذا مالا مخلص لهم عنه .

وإن تعسف من جهلة المعتزلة متعسف وقال : الاجتماع فى الأخص ليس بموجب للاجتماع فى سائر الصفات ، وهذا خروج عن مذهب القوم ، وإعراض عن معتقدهم . على أنه باطل من وجهين : أحدهما أن نقول : إذا اعترفتم بأن الاجتماع فى الأخص ليس بموجب للتماثل فيما عداه من الأوصاف ، فأيؤمنكم أن يجتمع الشئان فى الأخص مع التباين فى بعض الأوصاف ، كما يختلف المختلفان فى الأخص مع الاشتراك فى كثير من الأوصاف ؟ فإذا لم يكن الاجتماع فى الأخص موجبا للاجتماع فى الأوصاف ، ولا مقتضيا له ، فما المانع مما قلناه ؟

ثم نقول : لو ساعدناكم على أن المتماثلين فى الأخص ، متماثلان فى سائر الأوصاف ، وهو الذى أشار إليه القاضى رضى الله عنه فى بعض أجوبته — وقد سلمتم لنا أن الاجتماع فى الأخص ، لا أثر له فى إيجاب الاجتماع فى سائر الصفات — فما بالكم ذكرتم فى حكم التماثل الأخص ، وأعرضتم عن غيره ؟ ولا بد فى حكم التماثل من الاشتراك فى سائر الصفات . ولزوم ذلك فى الأخص كلزومه فى غيره ، وليس بعض الصفات مقتضيا بعضا على هذه الطريقة . ولا معنى لتخصيص الأخص بالذكر ، إذ قضية التماثل تعم جملة صفات النفس ، فيلزم التعرض لجميعها . وهذا الذى صار إليه أهل الحق حيث قالوا : المتماثلان : هما المشتركان فى جملة صفات النفس .

واعلموا أن من سلك من المعزلة هذه الطريقة ، ونفى كون الأخص علة في إقتضاء التماثل والاختلاف ، وسلكنا الطريقة التي ذكرها/القاعنى حيث قال : ١٦٦ لا يجتمع مختلفان في الأخص ، فلا يبقى للاختلاف مع المعزلة على هاتين الطريقتين موقع . ويؤول الكلام إلى عبارة محضة . فإننا في حقيقة المثلين نعبر عن جميع صفات النفس ، وهم يعبرون عن الأخص ويزعمون أن التعبير عنه يدل على ما عداه . ويعترفون معنا بنفى التعليل والإيجاب ، فيرتفع التنازع في المعنى ، ويؤول الكلام إلى المناقشة في العبارة ، عند ذكرنا جميع الصفات ، واقتصارهم على ذكر الأخص منها .

ومن أقوى ما نستدل به أن نقول : قد ثبت من أصلكم أن الشيء يخالف ما يخالف ، بالوصف الذى يماثل به ما يماثل ، وهذا معتمد القوم ، فلا خفاء به . فإذا ثبت ذلك ، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : أنتم لا تخلون إذا سئلتم عن القدرة والعلم ، مثلاً ، وقيل لكم : هل يخالف العلم القدرة في كونه علماً أم لا يخالفها ؟ فإن زعمتم أن العلم يخالف القدرة ، من حيث كان علماً ، فيلزمكم على قضية أصلكم أن تقولوا : أن العلم يماثل العلم بكونه علماً ، جريباً على ما مهدتموه من قواكم : إن الشيء يماثل بمائله بما يخالف به مخالفه . وبإلزام من مقتضى ذلك المصير إلى تماثل كل علمين ، وهذا ما لا سبيل إليه .

وإن زعموا أن العلم لا (١) يخالف القدرة ، من حيث كان علماً ، فقد خرجوا عن المقبول ، واقتربوا من جحد الضرورة . فإننا نعلم أن كون العلم علماً في حكم المخالفة ، ككون (٢) القدرة قدرة . كما نعلم أن كون السواد سواداً ، في حكم المخالفة

(٢) ب : لا يكون

(١) ب : لا

(٣) ب : — ما بين القوسين

ككون^(١) (البياض بياضاً . ولو ساغ لمنكر أن ينكر حكم الاختلاف في كون العلم علماً وكون القدرة قدرة ، ساغ لآخر أن ينكر حكم الاختلاف في كون^(٢) السواد سواداً وكون البياض بياضاً ، وليس أحد القائلين بأسعد من الثاني . والذي يوضح ما قلناه : أنه ليس بين حكم الاختلاف وبين حكم التماثل رتبة ، فإذا لم يكن كون العلم / علماً في حكم المخالفة ككون^(٣) القدرة قدرة ، فينبغي أن يكون في حكم المماثلة ، ليكون كونه علماً مع كون القدرة قدرة ، بمثابة اجتماعها في كونها عرضين ، موجودين ، حادثين ، فهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل . فاستبان بطلان مذهبه من كل وجه ، وانسد [ت] عليهم مسالك الانفصال .

وما يرد عليهم معتقدهم أن نقول : قد زعمتم أن المجتمعين في الأخص ، يجب اجتماعهما في سائر الصفات . ونحن نريكم من مناقضاتكم ، ما يخالف ذلك وينقضه . وذلك أنكم زعمتم أن الجوهر المعدوم ، مثل للجوهر الموجود ، وقد اختلفا . إذ الجوهر الموجود يجب له التحيز ، ويستحيل ذلك على المعدوم . وكذلك الموجود يقبل الأعراض ، بخلاف المعدوم ، وهما مثلان . وكذلك إرادة الباري تعالى على أصلاكم ، تماثل لإرادة الواحد منا ، إذا تعلقا بمتعلق واحد ، مع مصيرهم إلى القول باستحالة قيام إرادة الله تعالى بمحل ، واستحالة قيام إرادتنا لا بمحل . فقد أريناهم على قضية أصولهم مجتمعين في الأخص ، مختلفين في بعض الأوصاف .

فإن تعسف متعسف وزعم : أن إرادة الواحد منا ، لا تماثل لإرادة الله ، كان ذلك باطلاً على مقتضى أصلهم . وسبيل تقريب القول فيه أن نقول : تراجع هؤلاء في أخص وصف إرادتنا ، فلا يمكنهم أن يقولوا : أخص وصفها قيامها بالمحل ، إذ القيام بالمحل ، يثبت لجملة الأعراض مع اختلاف أجناسها ، فلا بد أن يقولوا : (إن أخص وصف إرادتنا ، كونها إرادة لشيء

(١) ب : — ما بين القوسين (٢) ب : — ما بين القوسين

(٣) ب : لكون

معلوم، ومراد معين . فيلزمهم (١) على طرد ذلك أن يقولوا (٢) : إذا تعلقت
إرادة الله تعالى بعين ما تعلقت به إرادتنا ، فقد اشتركتا في الأخص ، وإن لم
يقولوا ذلك، نقضوا أصلهم، وهذا ما لا مهرب لهم منه .

ومما نستدل به على القائلين بأن التماثل في سائر الأوصاف معلل بالاجتماع في
الأخص / أن نقول : تماثل المتماثلان حكم واحد وقضية واحدة لا تختلف من حيث
٦٨ هي متماثلة ، إذ بماثلة السواد السواد في حكم بماثلة البياض البياض . ولا يختلف
وصف التماثل ، كما لا يختلف وصف الوجود في الموجودات ، وإن اختلفت
صفاتها بعد الاجتماع في حقيقة الوجود . فإذا ثبت ذلك استندنا إليه ما نلتمسه (٣)
وقلنا : معاشر المعتزلة خبرونا عن علة تماثل السوادين ؟ فإن زعموا أنهما تماثلا
للوجود ، أو للحدوث ، أو لكونها عرضيين ، أو لونهن ، كان ذلك باطلا . إذ
لا وصف من هذه الأوصاف ، إلا ويسوغ تقدير إشراك المختلفين فيه .

وإن زعموا أن السواد يماثل السواد لكونه سواداً ، والتماثل معلل بهذا الوصف،
فيلزمهم أن يقولوا : لا يماثل البياض البياض ، إذ ليس بسواد .

وإن زعموا أن الماثلة بين البياضين تثبت لكل واحد منهما بياضاً ، فقد أثبتوا
حكماً واحداً، لا تختلف حقيقته ، معللاً بعامل مختلفة ، ولو جاز ذلك، جاز أن يعلل
كون العالم عالماً بالعلم مرة وبالقدرة بأخرى .

فإن قالوا : هذا الذي قلتموه غير مسديد ، فإن من أصاحكم أن كون الباري عالماً
معلل بالعلم ، كما أن [كون] الواحد منا عالماً معلل به، ثم قلتم : علم الباري
سبحانه وتعالى خلاف لعلمنا ، فإن لم يبعد ذلك منكم ، فلا تستبعدوه منا في
أحكام التماثل .

(٢) ب : مكرر ما بين القوسين

(١) ب : فيلزم

(٣) ب : ما نلتمسه

فالجواب عن ذلك أن نقول : كون العالم عالماً ، معلل بالعلم عندنا شاهداً وغائباً .
والوجه الذى لأجله (١) أوجب العلم كون العالم عالماً ، ليس يختلف شاهداً وغائباً .
وليضاح ذلك : أن العلم فى حق الواحد منا ، لم يوجب كون محله عالماً من حيث
كان حادثاً ، ولا من حيث كان عرضاً ، ولا من حيث كان موجوداً ، إذ هذه
الصفات تثبت لاضداد العلم ، ثبوتها للعلم . فثبت (٢) أنه إنما أوجب كون محله عالماً
من حيث كان عالماً ، وهذا ما لا يختلف فيه علم القديم وعلم المحدث ، فدل على
أن العلين مشتركان فى الوصف الذى يوجب كون العالم عالماً ، فما أوجب الحكم / ١٦٩
لم يختلفا فيه ، بل اشتركا فيه ، وما اختلفا فيه من حيث الصفات ، ليس شئ منها (٣)
مقتضياً حكمه .

فإن قالوا : هذا الذى قدرتموه فى العلين محقق فى أخص السواد والبياض ،
وذلك أن كون السواد سواداً ، وإن كان فى حكم المخالفة لكون البياض بياضاً ،
فقد استويا فى كونهما أخصين . فهذا الوجه الذى يوجب التماثل ، والوصفان
مشتركان فيه كاشتراك العلين فى الوصف المقتضى للحكم الموجب له ، وهذا من
أهم أسئلة القوم ، وهذا أقصى مضطربهم .

ونحن الآن نوضح فساده بأقرب طريق إن شاء الله . وذلك أنا نقول : كون
العلم عندنا علماً على القول بالأحوال ، حال للعلم ، وصفة له زائدة على ذاته ، فلم يبعد
منا أن نقول : إنما أوجب العلم حكمه لكونه علماً ، لما كان (٤) كونه علماً وصفاً (٥)
زائداً على الذات . فأنتم (٦) إذا زعمتم أن كون السواد سواداً ، إنما يقتضى المماثلة
والمخالفة ، من حيث كان أخص . قيل لكم : كون السواد أخص لا يخلو : إما أن
ينبئ عن وصف زائد عليه ، أو لا ينبئ عن وصف زائد . فإن لم يقتض كون
السواد أخص ، وصفاً زائداً وحالاً ، فقد بطل التمسك به .

- | | |
|-----------------|---------------|
| (١) ب : لأوله | (٢) ب : فثبت |
| (٣) ب : منهما | (٤) ب : — كان |
| (٥) ب : — وصفاً | (٦) ب : وأتم |

والمصير إلى كون السواد سواداً يوجب التماثل من أجله ، فإن ما^(١) لم يثبت أصلاً ، كيف يحال عليه وجه لإيجاب التماثل ؟ وإن زعمتم أن كونه أخص ، وصف زائد له ، فيلزم من ذلك استحالة لا يرتضيها^(٢) محقق . وذلك أن الأخص لو اقتضى وصفاً بخصوصه ، لاقتضى الأعم وصفاً لعمومه ، إذ ليس أحدهما أولى بذلك^(٣) من الثاني . ثم إذا قدرنا الوصف الأخص وصفاً من أجله اختص ، لم يخل ذلك الوصف من أن يكون خاصاً أو عاماً . فإن كان خاصاً ، وجب أن يثبت له حال لخصوصه . وكذلك القول في وصف الوصف ، وحال الحال . وهذا يتسلسل فيه المقال ، / وهو باطل اتفاقاً . وإن كان ذلك الوصف المقدر للخاص عاماً ، نزم ١٧٠ أن يثبت له وصف لعمومه ، ثم يلزم منه ما قدمناه . على أنه يستحيل أن يكون المقتضى للاختصاص الخاص عاماً ، إذ العام لا يوجب اختصاصاً ، بل يوجب عموماً .

فإن قالوا . لا يثبت للوصف المقتضى كون السواد أخص حالاً ، إذ الأحوال لا أحوال لها .

قلنا : وكذلك كون السواد سواداً حال ، فلا تثبتوا له حالاً . فاستبان بما قدمناه أن ما ذكرناه من اجتماع العليين في وصف ، لم يقرر لهم في^(٤) اجتماع الأخصين ، وهذا لا يحيص لهم عنه . وعند تقرره ، اضمحلت عليهم حيلهم ، وتناهى موجودهم . ولم يذكر أحد من أئمتنا هذا الفصل على هذا التقريب الذي سهله الله تعالى في كتابنا .

ومما^(٥) يوضح ما قلناه : أن الخصوص إذا حقق في كون السواد سواداً ، لم يرجع إلا إلى نفي محض ، إذ لو فسرنا اختصاص الوصف بثبوته ، لكان ذلك

(٢) ب : لا يرتضيها

(٤) ب : — و

(١) ب : — ما

(٣) ب : بذلك

(٥) ب : — واو

محالاً ، لاشتراك العام والخاص في الثبوت . وإن فسرنا الخصوص بأنه ثبت للذات المعنية^(١) ، وانتفى عن غيرها ، فقد آل الاختصاص إلى انتفاء تلك الصفة عن غير الذات المعنية^(٢) . فإذا ثبت تعلق الاختصاص بالنقي ، بأن أنه^(٣) ليس من قبيل كون العلم علماً ، إذ هو وصف ثابت لا خفاء بثبوته على القول بالأحوال .

ومما يصددهم عن المصير إلى تعليل التماثل بالآخرى ، ما ثبت من أصلهم من منع تعليل الواجب . فإن من أعظم أصولهم أن الواجب من الأحكام لا يعمل ، وإنما يعمل الجائز منها ، ولهذا منعوا أن يكون البارى عالماً ، معال بالعلم من حيث كان واجباً . وخصصوا التعليل بكون الواحد مناً عالماً ، من حيث كان جائزاً . فيقال : تماثل السوادين واجب أم جائز ؟

فإن زعموا أنه واجب ، قيل لهم : فإلستم الواجب وتركتهم أصلاًكم ؟ ولئن ساغ لكم تعليل الواجب في / هذا الموضع ، ساغ لغيركم تعليل الواجب في غيره . وإن زعمتم أن تماثل السوادين جائز ، فيلزمكم أن تجوزوا اختلاف السوادين مرة وتماثلهما أخرى ، كما جاز كون العالم مناً عالماً ، ولم يجب . فلا جرم لم يلزم ثبوت هذا الوصف ، فتعلم الذات مرة وتجهل أخرى . وهذا ما لا مخلص لهم منه أصلاً :

وقد ناظرت بعض شيوخ المعتزلة وألزمته ذلك ، فتأجل في الانفصال عنه شهراً ، ثم اعترف بالآخرة بأنه لا بد من إبطال أحد الأصلين : إما أن يبطل منع تعليل الواجب ، وإما أن يبطل تعليل التماثل والاختلاف .

ومما تمسك به الأستاذ أبو إسحق أن قال : الإرادات يجمعها وصف واحد اتفاقاً ، ولا تختلف فيه ، وإنما يتحقق اختلافهما بإضافتهما إلى متعلقاتها ، فتخالف

(٢) ب : المعنية

(١) ب : المعنية

(٣) : بأنه

إرادة الحركة لإرادة السكون ، وتستبين المخالفة بينهما باختصاص كل إرادة بمتعلقها . ثم قد تتعلق القدرة بعين ما تعلق به الإرادة ، ولا يجب من اتحاد تعلقهما تماثلهما . فإن قال الخصم : الإرادة والقدرة ، وإن اتحدا في التعلق ، اختلفا فيما عداه من الأوصاف .

قلنا : هذا لا ينجيكم عما أريد بكم . فإننا أوضحنا أن أخص وصف الإرادة ، تعلقها بمتعلق مخصوص ، وهذا الوصف نفسه يتحقق في القدرة المتعلقة بمتعلق الإرادة . فإن حاولوا من ذلك انفصالا وقالوا : إنما خالفت الإرادة ما خالفت لاختصاصها بمتعلقها ، وهى إرادة ، فيلزمهم أن يقولوا : الأخص يرجع إلى وصفين : أحدهما : اختصاص التعلق ، والثاني : كونه على وصف مخصوص في التعلق . وهذا يتقضى أصابهم ، إذ يستحيل عندهم أن يكون الذات أخصان ، ويستحيل أيضاً عندهم رجوع التماثل إلى موجبين . فوضح بذلك اضطراب مذهبهم وبطلانه من كل وجه .

ومما تمسك به الأستاذ أن قال : لو رجع التماثل إلى الأخص ، وعلل به ، لوجب أن لا يفرق تماثل المتماثلين من لم يحط علماً بأخص أوصافهما . ونحن ١٧٢ نعلم أنه قد يعلم العاقل تماثل البياضين ، ولما ينظر بعد في الأخص والأعم من الأوصاف .

وهذا الذى ذكره إن استقام على نفى الاحوال ، لم يستقم على القول بها . فإننا إذا قلنا بالاحوال ، لم ننكر أن يعلم العاقل حكماً ، ثم يتوصل بعد معرفته إلى العلم بعلمته ، وسنبسط القول في ذلك في أحكام العلل إن شاء الله .

ومما جرى الرسم بمناقشة المعتزلة فيه : إطلاقهم الأخص والأعم في الصفات الراجعة إلى الأنفس ، وهذا غير سديد . فإن الخصوص والعموم إنما يتحققان في

الأقوال ، وقد تكون اللفظة الواحدة عامة وقد تكون خاصة ، فاللفظة العامة هي الصيغة التي تناول شيتين فصاعداً ، والخاصة مطلقاً هي اللفظة المختصة ، ولا تتحقق في صفات الأنفس قضية العموم ، إذ صفة كل نفس لازمة له لا تتعداه إلى غيره ، بل التسمية الواحدة قد تنطوي على جملة من المسميات ، فوضح (١) أن العموم والخصوص لا يتحققان إلا في الألفاظ ، فهذه عمد الأصحاب في الرد على القائمين بالآخر .

ثم نقول : لم زعمتم أن المتماثلين هما المجتمعان في الآخر ، وما دليلكم على ذلك ؟

فإن قالوا : الدليل على ذلك أن السوادين إذا تماثلا ، فلا يخلو تماثلهما ، إما أن يعال بوجودهما (٢) ، فيلزم من ذلك الحكم بتماثل السواد والبياض لاشتراكهما في الوجود . وبمثل هذه الطريقة يبطل تعليل تماثلهما ، لكونهما (٣) عرضين ، أو لونين ، أو حادثين ، فلم يستقم تعليل تماثل السوادين بشيء من الصفات العامة لاشتراك المختلفات والمتماثلات (٤) فيها . فتعين بالسبب والتقسيم تعليل تماثل السوادين بالآخر .

قلنا (٥) : هذا الذي فلتموه متفرع على أصل تنازعون فيه / وذلك أن الأحكام تنقسم : فمنها ما يعال ، ومنها ما لا يعال . فبينوا ألا كون التماثل معطلا ، حتى إذا ثبت ذلك ، ترتب عليه تفصيل القول في العلة ، ولا تجدون إلى إثبات ذلك سيلا . وقد أوضحنا في عمدنا طرقاً دالة على منع تعليل التماثل .

فإن قالوا : الدليل على ما قلناه إن السواد لما مائل السواد ، كانا مشتركين في

(١) أ : توضح (٢) ب : بوجودها (٣) ب : بكونهما (٤) أ : المختلفان والمتماثلان (٥) ب : قلناه

الأخص ، ولم نجد مثيلين إلا مشتركين في الأخص ، فقضينا بذلك ، وحكنا بكون التماثل معللاً بالأخص .

قلنا : أما اجتماع السوادين في الأخص فسلم . وأما قولكم إنهما إنما تماثلان^(١) للاجتماع في الأخص ، فتنازع فيه . فلم زعتم أنه لما لم يوجد تماثلان إلا بجمعيان في الأخص (وجب أن يكون الأخص^(٢)) علة ؟

وهذه طلبية لا يجدون إلى الخروج عنها ميلاً . وما يتمسكون به أن قالوا : السواد إنما خالف البياض بكونه سواداً ، فإذا اختصت المخالفة بالأخص ، وجب أن تقع المماثلة بين المتماثلين بما تقع به المخالفة من المختلفين . وهذا الذي قالوه غير سديد ، فإن المخالفة لا تختص عندنا بالأخص ، بل قد تتحقق في الصفة العامة ، إذ العلم يخالف السواد في كونه علماً ، وإن لم^(٣) يكن ذلك من أخص أوعافه ، وكذلك السواد يخالف العلم بكونه لوناً ، وقد أوضحنا ذلك في خلال أدلتنا ، وجررنا^(٤) إلى التزامه المعتزلة . فوضح بذلك أن الاختلاف لا يختص بالأخص ، وبطل ما عولوا عليه جملة وتفصيلاً . فهذه جملة كافية في الرد على القائلين بالأخص .

فصل

[في القول في صفة النفس]

مشتمل على إيضاح الرد على الجبائي وشيعته حيث قالوا : المتماثلان هما المجتمعان في صفة النفس . اعلوها ورحمكم الله أن الغرض في الرد عليهم ، لا يتضح إلا بعد تقديم القول في إيضاح صفة النفس والمعنى ، وتمييز أحد القولين^(٥) عن الآخر ،

- | | |
|-----------------|-----------------------------|
| (١) ب : تماثلات | (٢) ب : - وجب أن يكون الأخص |
| (٣) ب : - لم | (٤) أ : وجوزنا |
| (٥) أ : القباين | (٦) ب : إنفاؤها |

١٧٤ وقد اضطربت المعتزلة وتباينت مذاهبها / في حقيقة صفة النفس . ونحن الآن نذكر مذاهب أهل الحق ، ثم ننعطف على ذكر مذاهب المخالفين .

إذا قال قائل : ما حقيقة صفة النفس عندكم ؟

قلنا : صفة النفس عندنا : كل صفة لإثبات راجعة إلى ذات لا لمعنى زائد عليها . وهذا الحد سديد مطرد ، منبئ عن الغرض والمقصد ، فيدخل تحت هذا ، كون الجوهر جوهرآ ، وتجزئه ، وكونه شيئآ وذاتآ ، وقبوله للأعراض ، ووجوده وحدوثه . وكذلك القول في جملة صفات الأجناس .

وعبر الأستاذ رضى الله عنه عن صفة النفس بعبارتين آيلتين إلى مآل واحد . إحداهما أن قال : صفة النفس : كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه ، وصفة المعنى : كل وصف دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ، كالعالم والقادر ونحوهما .

والعبارة الثانية تدانى هذه في المعنى ، وذلك أنه قال : صفة النفس : كل صفة لا يصح توهم انتفاءها (١) مع بقاء النفس ، وصفة المعنى : كل ما يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات .

فإن قال قائل : علم الباري سبحانه وتعالى لا يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات ، ثم لم يكن من صفات النفس عندكم .

قلنا : هذا غير لازم ، لأن انتفاء العلم لم يستحل توهمه لأجل بقاء الذات ، بل إنما يستحيل لعدم العلم ، وليس كذلك كون الجوهر جوهرآ ، فإن استحالة انتفائه مرتبطة بتقدير بقاء الذات ، وهذا واضح لكل متأمل .

[رأى المعتزلة في صفة النفس]

واختلفت مذاهب المعتزلة في ذلك . فذهب الجبائي إلى أن صفة النفس بما يتماثل المشتركان فيها ، ويختلف المختلفان فيها . وحقيقة أصله ترجع إلى أن صفة

(١) ب ' انتفاؤها .

النفس هي الأخص الذى ذكره أصحاب الأخص ، ولا يتصور على قضية أصله
ثبوت صفة نفس لذات واحدة .

والذى صار لآليه معظم المعتزلة : أن صفة النفس هي الصفة اللازمة للنفس ،
وهؤلاء زعموا أن كون اللون لوناً ، وكونه عرضاً وشيئاً من صفات النفس .
وكذلك / القول في كل صفة تلزم النفس في الوجود والعدم . ١٧٥

ومن قضية هذا الأصل ، جعلوا كون القديم عالماً من صفات النفس ، من حيث
كانت هذه الصفة لازمة للقديم ، ومن ذلك منعوا تعليل الواجب . ثم قسموا
الصفات أربعة أقسام :

منها صفة النفس ، وقد قدمنا قولهم فيها .

ومنها صفة المعنى : وهي كل صفة معللة بمعنى زائد على الموصوف . وعبر بعضهم
عن صفة المعنى فقال : هي كل صفة جائزة . وهذه العبارة مدخولة من أوجه :
أقربها أن الحدوث من الصفات الجائزة ، وليس من صفات المعاني .

والثالث من الصفات ، صفة تثبت بالفاعل وهي : الحدوث ، وليس هو من
صفات النفس عندهم ، إذ العدم يتصف عندهم بكونه نفساً مع انتفاء وصف
الحدوث ، فصدهم ذلك عن جعل الحدوث من صفات النفس .

والقسم الرابع هي الصفات التابعة للحدوث . وحصر مذهبهم فيها أن كل صفة
تجددت عند الحدوث ، فهي من الصفات التابعة للحدوث ، وهذا القيل ينقسم
عندهم : فمنها ما يحصل بالإرادة ، وهي نحو كون الأمر أمراً ، فإن قول القائل :
افعل ، ليس بأمر لنفسه ، فإنه قد ثبت ولا يكون أمراً ، فإذا (١) وقع (٢) أمراً ،
كان كذلك ، لإرادة الأمر جعله أمراً .

ومن الصفات التابعة للحدوث ، ما يثبت من غير إقتضاء قدرة وإرادة ، وهي نحو قبول الجوهر للعرض في الحدوث وقيام الأعراض بالجواهر ، ومن هذا القبيل تحيز الجوهر .

واجتمعت جملة الصفات التي هي تابعة للحدوث في أنها ليست من أثر القدرة ، واختلفت بعد ذلك : فبعضها (١) من أثر الإرادة عندهم ، وبعضها من أثر كون الفاعل عالماً وهو كون الفعل محكماً ، وبعضها يتبع الحدوث من اقتضاء صفة من الصفات ، كقبول الجوهر للعرض وقيام العرض بالمحل . ومن هذا القبيل حسن الحسن ، وقبح القبيح في معظم ما يحسن ويقبح . / ١٧٦

ثم قالوا في الحدوث والصفات التابعة له أنها تثبت لا للنفس ولا لمعنى . فهذه جملة وجيزة ، محيطلة باضطرابات مذهبهم ، ومننا بايرادها تنبيهاً (٢) عليها أنها كثيرة التدوار (٣) في الكلام . ولا سنيل إلى الرد عليهم في الأقسام الأربعة ، فإنها تتعلق بأبواب تأتي إن شاء الله . ولكننا نوضح الحق فيما يتعلق بصفات النفس ، فإنها (٤) مطلبن .

فأما ما قاله الجبائي ، فخلف من القول منه منذ إلى محض التحكم ، وسنيل مفتاحته (٥) بالكلام أن نقول : أليس كون اللون لوناً ، صفة لازمة وجوداً وعدماً ، كما أن كون السواد سواداً لازم ، فما الذي حجر ومنع من تسمية كون اللون لوناً صفة نفس ؟ ولو ساغ نفي ذلك في كون اللون لوناً مع لزومه النفس ، ساغ ذلك في كون السواد سواداً ، وهذا ما لا يفصل فيه .

(٢) ب : بايراد ما تنبئها

(٤) ب : فانهما

(١) ب : — فبعضها

(٣) ب : التدوار

(٥) ب : مفتاحته

ويتضح غرضنا بتقسيم — لا يبعد الجبائي عنه محيصاً — وذلك أننا نقول:
ألسنت زعمت أن كون السواد سواداً صفة نفس ، من حيث أن النفس توجبها ،
فما الذى عينته بذلك ؟ فإن أردت أنه صفة نفس على معنى أنه يلزم النفس ، لزم
طرده ذلك فى كون اللون لوناً . وإن زعمت أن كون السواد سواداً صفة نفس ،
من حيث أن النفس توجبها ، فهذا باطل من أوجه : أحدها : أن صفة النفس لا تعلل
اتفاقاً ، على ما سنوضح ذلك فى أحكام العلل إن شاء الله .

ثم يقال له : إن جاز المصير إلى كون النفس علّة فى كون السواد سواداً ، فما
المانع من جعل النفس علّة فى كون اللون لوناً ؟ فهذا ما لا مخلص منه . وأنّى
يستقيم على مذهبه تعليل كون السواد سواداً ، وهو واجب عنده ، والواجب
لا يعمل . وهذا مما اتفق عليه المعتزلة ، فلم يبق لقوله مرجوع .

ثم إذا استبان تناقض مذهبه وفساده فى صفة النفس ، ترتب عليه بطلان
قوله فى التماثل حيث قال : المشلان هما المجتمعان فى صفة النفس . وبما استدلل به
اللائمة فى / لإبطال مذهبه فى التماثل أن قالوا : المختلفان عندك مختلفان لنفسيهما^(١) ،
لإذ الاختلاف يرجع إلى صفة النفس ، كما أن التماثل يرجع إلى صفة النفس . فلزم
على مؤد^(٢) قوله أن يحكم بتماثل المختلفين من حيث اجتماعهما فى وصف الاختلاف ،
وهذا ما أورده القاضى رضى الله عنه فى «الشرح» .

فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف المختلفين ليس بصفة
نفس ، وإنما صفة النفس كون أحدهما سواداً ، وكون الثانى بياضاً ، فأما حكم
الاختلاف فليس من صفات الأنفس ، فيلزم من الاشتراك فيه التماثل .

قلنا . هذا ما نبط ، فإن الاختلاف حكم ثابت ، وهو معلل عند الجبائي بما
يرجع إلى صفة النفس ، كما أن التماثل معلل بصفة النفس ، وكل وصف علل بوصف

نفس، فهو وصف نفس ، إذ كل صفة لم تثبت للنفس ولا لمعنى، فهي غير معاملة إجماعاً. فلما كان التماثل والاختلاف معللين ، استحال أن يكونا من الصفات التي تثبت لا للنفس ولا لمعنى ، إذ كل صفة كانت كذلك، لم تكن من المعلومات اتفاقاً ، فثبت أنهما من صفات النفس ، ولزم من ذلك تماثل المختلفين ، وهذا من الأسرار، فاعلموه .

وأما وجه الرد على من زعم من المعتزلة أن صفة النفس هي اللازمة للنفس ، فيطول تتبعه . وسنستقصى القول في الرد على منع تعليل الواجب من الصفات في كتاب الصفات إن شاء الله .

فصل

[في أن ما ثبت تماثلها لا يصح اختلافها]

فإن قال قائل : هل يجوز أن يتماثل الشيئان من وجه ويختلفان من وجه ؟

قلنا: كل شيئين ثبت تماثلهما ؛ لم يصح اختلافهما بوجه من الوجوه . وكل شيئين ثبت اختلافهما ، لم يصح تماثلهما . ولما يوضح ذلك يترتب (١) على أصل لا بد من تقديمه ، وهو أن نعلم أن المتماثلين يتماثلان (٢) لنفسيهما لا لمعنيين زائدين عليها ، وكذلك المختلفان، يختلفان (٣) لنفسيهما .

وذهب بعض المتكلمين إلى أن المتماثلين يتماثلان لمعنيين قائمين بذاتيهما، وكذلك القول في المختلفين . وهؤلاء زعموا أن الاختلاف/ والتماثل إنما يتحققان في الجواهر دون الأعراض . ثم حقيقة أصولهم : أن كل جوهرين قام بأحدهما من الأعراض (٤)، بما هو في حكم المماثلة ، لما قام بالثاني ، فهما متماثلان لاستواء

١٧٨

(٢) ب : — يتماثلان

(٤) ب : — ربما

(١) أ : يرتب

(٣) أ : مختلفان

أعراضها . وإذا قام بأحدهما عرض هو في حكم المخالفة للعرض القائم بالثاني ،
فهما مختلفان . وهؤلاء لم يصيروا إلى أن التماثل والاختلاف عرضان متبايران
لسائر أجناس الأعراض ؛ بل يعنون بالمعنى الذى أطلقوه ، المتفق عليه من
أجناس الأعراض .

ومقتضى أصلهم أنه لا يتحقق بين العرضين اختلاف ولا تماثل ، فإنهما لو
تماثلا أو اختلفا ، أفضى ذلك إلى قيام عرضين بهما على موجب أصلهم . وذهب
أبو الهذيل العلاف إلى أن السواد والبياض خلافان ، وكل واحد منهما خلاف
الآخر ، وليسا مختلفين ، وليس واحد منهما مخالفاً^(١) للآخر ، وإنما المختلفان
الجوهريان اللذان قام بهما خلافان . والدليل على فساد المصير إلى أن المختلفين مختلفان
لمعينين أن نقول : السواد مع البياض لا يخلو القول فيهما : إما أن يقال إنهما متماثلان
أو مختلفان ، أو لا متماثلان ولا مختلفان .

فإن زعم الخصم أنها مختلفان ، فقد سلم المسألة حيث أثبت^(٢) الاختلاف بين
العرضين ، مع القطع باستحالة قيام العرضين بالعرضين . وهذا تصريح بنفى تعليل
الاختلاف بالأعراض عموماً ، فإن كل حكم ثبت غير مطلق في حالة ، لزم أن يكون
غير مطلق أبداً .

وإن زعم الخصم أن السواد والبياض متماثلان ، فقد خرج عن المعقول ، وسلم
المسألة [فى] ذلك ، حيث أثبت حكم التماثل بين العرضين ، مع الاعتراف
باستحالة قيام العرض بالعرض .

وإن زعم الخصم أنها ليسا مثليين ولا خلافيين ، أوضحنا له حقيقة أصلنا فى
المثليين والخلافيين .

وقلنا : مرادنا بالمثليين : كل شيئين مد أحدهما مسد الآخر . ومرادنا / ١٧٩

(١) أ : مخاف

(٢) أ : أثبت

بالخلافين نقيض ذلك . أفترعمون أن البياض والسواد يسد أحدهما مسد الثاني، أم لا يسد مسده (١) ؟

فإن قلتم : إن أحدهما لا يسد مسد الثاني، فقد وافقتمونا في المعنى الذى أردناه بالاختلاف ، ورجعت المناقشة إلى إطلاق لفظة أو منعها . وإطلاق الألفاظ مدركة اللغات . ونحن نعلم أن من قال : السواد يخالف البياض ، لم ينكر عليه مقاله فى تجاوز أهل اللسان ، فقد ثبت من مأخذ اللغات ما قلناه لغة ، وثبت الوفاق فى المعنى ، وسقط وجوه الخلاف .

وإن زعم الخصم : أن السواد يسد مسد البياض ، فقد أنكر ضرورة العقل . وإن زعم أنه لا يقال فيهما أن أحدهما يسد مسد الآخر أو لا يسد مسده ، كان ذلك مراغمة للبدية أيضاً ؛ إذ كل شيئين لا يخلوان من أن يسد أحدهما مسد الثانى أو لا يسد مسده ، وليس بين النفي والإثبات رتبة . وكل قسمة استندت إلى إثبات صفة أو نفيها ، فنكر القسمين جاحد للضرورة (٢) . فهذا أقوى ما نتمسك به .

واعتمد بعض أئمتنا بنكتة أخرى فقال : إذا زعم الخصم أن البياضين فى أنها لا يتماثلان ولا يختلفان كالسواد مع البياض ، فينبغى (٣) أن يثبت من قيام البياضين للجوهريين ما يثبت لهم من قيام البياض والسواد . وهذا ما لا يخص الخصم منه إلا أن يقول : البياض مع السواد مختلفا ، فأوجبا اختلاف محليهما ، وليس كذلك البياض مع البياض . ومهما قال الخصم ذلك ، فقد صرح بإثبات الاختلاف بين الأعراض .

وقد أشار القاضى — رضى الله عنه — إلى طرق فى الرد على هؤلاء ذكرها

(٢) ب : الضرورة

(١) ب : يسده

(٣) ب : — فتنبغى

في « الهداية » ، غير معول عليها وهي مزيفة عندنا . فمما ذكره : أن الجوهرين لو تماثلا لقيام بياضين بهما ، وجب أن يختلفا لقيام حركة بأحدهما وسكون بالثاني ، ويلزم من ذلك أن يكونا مختلفين من وجه ، متماثلين من وجه ، وذلك محال . وهذا ١٨٠ فيه نظر عندى فإن الذين صرفوا التماثل والاختلاف إلى المعانى ، لا يستبعدون إثبات التماثل من وجه ، والاختلاف من وجه ، وهو كما لا يبعد كون الذات عالمة من وجه ، جاهلة من وجه ، لما رجح كونه عالماً جاهلاً إلى معنيين ، فكذلك هاهنا . وهذا واضح لا خفاء به .

وبما ذكره القاضى والاستاذ أبو بكر : أن الجوهر لو مائل جوهر آ (١) لقيام بياضين بهما ، وجب أن يقال : إذا قام بياضان في وقتين بجوهر واحد ، فيماثل الجوهر نفسه ، وهذا مدخول عندى ، إذ التماثل لا يتحقق إلا بين شيئين ، كما أن اسم الجسم لا ينطلق إلا عند انضمام جوهر إلى جوهر ، وإن كان كل واحد من الجوهرين فى انضمامه على حكمه فى انفراده . ولو لزم بمائلة الجوهر نفسه فى صفات المعانى ، لزم بمائلته نفسه فى صفات النفس ، فاستبان سقوط هذه الطريقة ، والمعول (٢) على ما تقدم . فإذا تمهد هذا الأصل رجعنا إلى غرضنا فى امتناع التماثل من وجه والاختلاف من وجه .

وقد قدمنا للقاضى — رضى الله عنه — طرقاً ثلاثة من التماثل :

أحدها : على نفى الأحوال .

والثانية : على القول بالأحوال ، ونفى تعليل التماثل .

والثالثة : على القول بالحال ، وتعليل التماثل .

فإن نفينا الأحوال ، لمأسق كلامنا ، واتضح ما نبغينه من منع التماثل من وجه ،

مع الاختلاف من وجه . فلإنا على نفي الحال ، ننفي الوجوه والصفات الزائدة على الذات .

وإن أطلقنا الوجوه في بعض مجارى الكلام ، أشرنا بها إلى اختلاف العلوم المتعلقة بالذات الواحدة، فخرج من هذه الجملة أن السواد إذاً خالف البياض في كونه سواداً ، إذ (١) كونه لوناً غير (٢) كونه سواداً ، وكذلك كونه عرضاً غير (٣) كونه سواداً ، وليس بوصف زائد عليه . فإذا خالف البياض في كونه سواداً، فقد خالفه في وجوده ، ووضح ذلك ينفى عن بسط القول فيه . /

١٨١

فأما الكلام على الطريقة الثانية — وهى إثبات الأحوال ، ومنع التعليل — فواضح أيضاً . وذلك أن محصل قولنا في هذه الطريقة ما نوضحه الآن . فنقول : المثالان هما (٤) المستويان في جميع صفات النفس ، ولا نقول إنهما تماثلا لعدة ، فيلزمنا دفع نقض موجه على طرد العلة .

وإذا اختلف الشيطان من وجه ، فليسا متماثلين من كل وجه ، إذ يستحيل التماثل من جميع الوجوه مع الاختلاف في وجه من الوجوه ، فإن هذا غاية التناقض ، لا يخفى مدركه على عاقل . والمشتركان في بعض الأوصاف ليسا بمثلين .

فيقول القائل : تماثلا من وجه ، واختلفا من وجه ، إذ لا تماثل إلا من كل الوجوه . وليس ذلك حكماً معطلاً بالاجتماع في وصف . فيلزم منه تماثل كل مشتركين ، وإيضاح ذلك — على القول بتعليل التماثل — سهل المرام أيضاً .

(٢) ب : عين

(١) ب : أو

(٤) أ : — ها

(٣) ب : عين

وسبيل تمهيد القول فيه أن نقول : يستحيل أن يلتبس من الاشتراك في الوجود تماثل . ونحصر (١) الاختلاف الحقيقي — في مختلفين — في صفة الوجود . فإن الاختلاف لا يتحقق إلا بين موجودين ، ويستحيل أن يخالف الوجود عدماً ، إذ العدم نفي محض ، والمخالفة من صفات الإثبات ، ويستحيل الجمع بين تمحيص (٢) النفي ، وتثبیت صفات الإثبات . فمن ضرورة المختلفين وجودهما ، ومرام المتكلم في صفة الاختلاف أن أحد الموجودين لما اختص بصفة نفس لم تثبت للثاني ، كان هذا الموجود — من حيث اختص بصفته — مخالفاً الموجود الثاني من حيث اختص بصفة أخرى . فهذا ما أرادوه باختلاف الموجودين . فأما طلب الاختلاف في نفس الوجود ليثبت لأحدهما ، وينتقي عن الثاني فحال ، ومن غلا ، فشرط الاختلاف في صفة الوجود ، أركسه ذلك على أم رأسه ، وجره إلى نفي الاختلاف ، إذ لا يعقل الاختلاف إلا بين موجودين ، ففي شرط الاختلاف في الوجود نفي / الاختلاف . وكل شرط في حكم لو قدر ثبوته نفي حكمه ، لم يكن شرطاً ؛ ١٨٢ بل كان مناقضاً . فإذا وضع ذلك في وصف الوجود ، فقرره في سائر الصفات العامة . فإنه كإوجب مخالفة الوجود الوجود (٣) لما اختص به من وصفه ، فكذلك يجب مخالفة اللون اللون ، فإن السواد في كونه لوناً يختص بصفة السوادية ، كما أنه في وجوده يختص بها ، ثم وجب مخالفة الوجود للاختصاص بها ، فيجب المخالفة في صفة اللونية بمنزلة (٤) ذلك ، إذ إضافة الأخص إلى كل وصف عام ، كإضافته إلى الوجود . ويُعصده (٥) ذلك بأن نعلم أن الأحوال عند مثبتيها لا تختلف ولا تتماثل ، فإنها لا توصف بالوجود (٦) ولا بكونها ذوات ، فاستحال اتصافها بالتماثل والاختلاف ، وتحقق أن الذي يوصف بالتماثل والاختلاف الذوات التي

(٢) ب : تمحيص

(١) ب : يحصر

(٤) ب : بمنزلة

(٣) ب : — الوجود

(٦) ب : — بالوجود

(٥) أ : ويعصده

لها الأحوال . ثم يقع الاختلاف على هذه الطريقة بالأخص ، وهو يعم في اختصاصه جملة صفات العموم ، فهذا أقصى ما يقال في ذلك .

واعلموا أن الكلام في هذا الفصل سهل المدرك عند الرد إلى التحقيق . فإن غرضنا بكل ما قدمناه أن نوضح تقديس الرب عن الحدث ، وعن كل صفة دلت على الحدث . فهذا أقصى مرامنا بنفي (١) التشبيه والتشثيل .

فلو قال قائل : إذا ثبت الوجود لله تعالى ، واتصف الحادث بالوجود أيضاً ، فقد تشابها في صفة الوجود . واعتُـسِرِفَ بأن الاشتراك في هذا الوصف ليس باشتراك في حدث ، ولا في صفة دلت على حدث ، فقد تحقق المعنى . وتحكم في إطلاق لفظ (٢) التشبيه مراغماً فيه لإجماع الأمة ، فتمنع (٣) عن إطلاق اللفظ سمعاً وإجماعاً (٤) ، وإن صح معتقده من حيث المعنى ، فاستبان بذلك أن الكلام في هذا الفصل يرجع في مآله إلى تناقض في لفظ ، وتناقض في إطلاق عبارة ، وسبيل إطلاق العبارة والمنع منه الشرع ، فلم يبق ريب في شيء من أطراف الكلام ، ١٨٣ ووضح / غاية الأغراض وقصاراها .

فصل مشتمل على الرد

على من قال : المثلان كل مشتركين في صفة الإثبات

والأولى بنا البداية بالفلاسفة والباطنية حيث قالوا : لا نصف (٥) الرب بالوجود ، إذ لو وصفناه به لوجب كونه مماثلاً للحوادث .
وسبيل الكلام عليهم من أوجه :

(٢) ب : - انظر

(٤) ب : جماعاً

(١) ب : ينفي

(٣) ب : فتمتنع

(٥) ب : يتصف

أحدها : أن نسألهم عن إثبات الصانع ، وافتقار الصنع إليه . فإذا اعترفوا بذلك ، أقمنا عليهم واضح البراهين في وجوب الوجود للصانع ، وحققنا عليهم استواء القول بنفي الصانع ، والقول بنفي وجوده . ومسيأني ذلك في صدر الصفات ، إن شاء الله . فإذا ثبت ذلك وضح بطلان أصلهم في التماثل .

ومن أوضح ما متمسك به عليهم ، أن نقول : إذا مسئلتهم عن وجود الباري ، قلتم إنه ليس بمعلوم ، ومعلوم أن نفي النفي لإثبات ، كما أن نفي الإثبات نفي ، وهذا معلوم بأوائل الحقول وبدائنها .

فإذا قلتم : الرب تعالى ليس بمنفي ، فقد صرحتم بكونه ثابتاً ؛ إذ ليس بين النفي والإثبات^(١) رتبة . ثم إذا لزم الثبوت من نفي النفي ، لوجب المائلة على قضية أصلكم ، فإن الثبوت متحقق فينا . فإما أن تنقضوا أصلكم في التماثل ، وإما أن لا تقولوا إنه ليس بمنفي ، وهذا لا يخلص لهم منه . فإن رجعوا عند لزوم السؤال إلى عبارة محضه فقالوا : لم تنطق في صفات الباري بإثبات ، ونطقنا في صفاتنا بالإثبات ، فلم يلزمنا التماثل . قيل لهم : أنتم وإن لم تنطقوا في صفات الإله بصيغة إثبات ، فقد نطقتم بصيغة معناها الإثبات . وإنما الغرض من العبارات معانها ، وأقوال القائلين . وعبارة المعبرين لا توجب للذوات شيئاً من الصفات ، فإنها ترجع إلى اللغات الثابتة^(٢) توفيقاً واصطلاحاً ، ووضوح ذلك يغني عن بسطه .

ثم الذي يقطع دابرهم أن نقول : إذا قلتم الرب ليس بمنفي^(٣) ، فلا تخلون إما أن تعتقدوا ثبوته عند نفيكم نفيه ، وتمنعوا / من تسميته ثابتاً مع انطواء ١٨٤ معتدكم عليه . وإما أن تزعموا أن نفي النفي ، لا نعتقد الثبوت .

فإن قلتم : إنما نعتقد الثبوت ، ونمتنع من العبارة . وزعمتم أن التماثل في

(٢) أ : ثابتة

(١) أ : الثبوت

(٣) ب : ينتفي

العبارة ، فصغروا الله تعالى بالوجود ، وانطقوا به ، واعتسفقدوا وجود الحادث ، ولا تنطقوا به ، لتفتني المائلة لفظاً — كما قلتم — وهذا ما لا مخلص لهم منه .
والثبوت اللازم أولى بأن ننطق به من الجائز .

ولإن زعمتم أننا مع نفي النفي لا نعتقد الثبوت ، فقد خرجتم عن ضرورة العقل .
فإننا نعلم بديهياً أن ما علم أنه ليس بمنفى ، فهو ثابت . والمنافش في ذلك مراغم .

ومما نستدل به أيضاً أن نقول : معاشر الفلاسفة خبرونا : أتزعمون أن الاشتراك في وصف واحد من أوصاف الإثبات يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف ، أم تزعمون أن الاشتراك في وصف لا يوجب الاشتراك في غيره ؟

فإن زعمتم أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك في سائر الصفات ، كان ذلك باطلاً ، لعلنا باشتراك السواد والبياض في كونها عرضين مع اختلافهما في كون أحدهما سواداً وكون الثاني بياضاً ، فاستبان بذلك أن الاجتماع في صفة واحدة لا يوجب الاجتماع في سائرها .

فإن اعترفوا بأن الاشتراك في صفة لا يوجب الاشتراك في غيرها . فيقال لهم : ما المانع من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود ، مع اختصاص الرب بصفات الإلهية ، ونعوت الربوبية ، والاشتراك في الوجود ليس مما يدل على الاشتراك في الحدث ؟

والذي نحاذره ، إثبات الحدث أو ما يدل على الحدث ، فإن رجعوا فقالوا : التشبيه مما يتوقى في العقائد أيضاً .

قيل لهم : ما توقينا التشبيه للفظه ، وإنما توقيناه لأدائه إلى الحدث ، وكل ما لا يؤدي^(١) إليه ، لانكثرت به ، ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه ،

١٨٥ إن رجعتم / إلى محض الإطلاقات . فبطل ما قالوه من كل وجه .

ومما تمسك به الأئمة عليهم أن قالوا : لو وجب من الاشتراك لفظة في الإثبات تماثل من غير رجوع إلى معنى ومحصل ؛ لزم من الاشتراك في صفة النفس تماثل حتى يكون القديم مثلاً (١) للجداد من حيث قيل لأنه غير جاهل . وإذا لم يلزم هذا في النبي ، لم يلزم في الإثبات .

فإن راموا فصلاً بينهما لم يحدوه ، فإن مرجعهم إلى نفس اللفظة دون المعنى ، كما قدمنا تقريره . وما ألزموه أن قيل لهم : قد زعمتم أن الإله معلوم ، مذكور ، والحدوث كذلك ؛ فالتزموا من ذلك اشتراكاً وتشابهاً ، أو انقضوا أصاحم ، والمعول (٢) على ما قدمناه قبل .

ومما نتمسك به أن نقول : إذا تحاشيتم من إثبات صفة ، وظننتم أن إثباتها يفضي إلى التشبيه ، فهل تقولوا : إن الرب سبحانه وتعالى مخالف لخلق ، وخلاف الحوادث ، أم تأبون ذلك ؟

فإن زعمتم أنه خلاف خلقه ، ففسد صرحتم بصفة لإثبات ، ثم لا يتحقق الاختلاف إلا بين ثابتين ، فإن ما لا يتحقق ثبوته ؛ يستحيل وصفه بالمخالفة .

وإن زعمتم أن الرب تعالى ليس بخلاف لخلق ، فهذا يورطكم فيما منه فرتم (٣) ، فإن المخالفة إذا نفيت أنبأ نفيها عن ثبوت المماثلة والمشابهة ، فكيف يستقيم نفي صفات الإثبات محاذرة من التشبيه ، ومحافظة على نفي المماثلة ، مع التصريح بنفي المخالفة ؟ وليس يستريب ذو عقل في أن نفي المخالفة أقرب إلى الانباء عن ثبوت المشابهة من المصير إلى إثبات الوجود . وهذا لا مخاض لهم منه ، وعليه عول القاضي في « الشرح » .

(٢) ب : والمعول

(١) ب : مثال

(٣) ب : قررتم

فأما ما صار إليه النجسار وموافقوه ، من أن المتماثلين^(١) هما المشتركان في صفة إذا لم يكن أحدهما بالثاني ، فهذا ماقط لا محصول له ؛ إذ لو كان الاشتراك في صفة الإثبات يوجب التشابه ، لوجب ذلك في القديم والحادث لاشتراكهما في الوجود / كما صار إليه الباطنية والفلاسفة ؛ إذ الوجود صفة إثبات كالحادث . ١٨٦ والجوهر والسواد — وإن اشتركا في الحادث ، واختلفا فيما عداه من صفات النفس ، كما أن الوجود تحقق للقديم والحادث — لم^(٢) يختلفا في حقيقة الوجود ، وإنما اختلفا فيما عداه من الأوصاف .

وأما ما قيد به النجسار كلامه من قوله : إذا لم يكن أحدهما الثاني ، فتقييد لفظ لا يعصمهم عما يراد به في بقية المعاني ، فإن المجتمعين في صفة إثبات (وإن لم يكن أحدهما بالثاني ، لم يشتركا إلا في صفة إثبات)^(٣) . والحادث مع القديم مشتركان في صفة الوجود ، وليس يمنع كون أحدهما بالثاني ، اجتماعهما في صفة الإثبات ، وإنما يتلقى التماثل من الاجتماع في الصفة . وأما كون أحد الشئيين بالثاني ، فالمصير إلى أنه ليس مما^(٤) يؤثر في تشابه وتماثل ، فإما المصير إلى ما صار إليه الفلاسفة ، وإما الإضراب عن هذا المذهب جملة . وأما ما صار إليه^(٥) بعض المتكلمين في نفي التماثل جملة ، فلا محصول له عند التحقيق .

فإن أقصى ما تمسك به ، أن وجود أحد البياضين لا يسد مسد وجود البياض الثاني ، فإن أحد البياضين لو عدم عن محله في حال وجود البياض الآخر في محله ، لم يقتض وجود ذلك البياض أبيضاض محل البياض الذي عدم ، فدل أن أحد البياضين لا يسد مسد الثاني . وهذا الذي قاله لا محصول له ، فإنه لا بد من^(٦) أن أحد البياضين عين الثاني ، وكيف يسوغ تقدير الشئيين شيئا واحدا ؟ ١

(٢) أ ، ب : ولم

(٤) أ : يا

(٦) أ : لا يدعى

(١) ب : المتماثلين

(٣) ب : — ما بين القوسين .

(٥) ب : إل

وإذا قدرناهما شيئين حادثين ، لم نمنع وجود أحدهما مع عدم الثاني ، وإنما الذى نعينه بتماثل المتماثلين أن كل واحد منهما يثبت له من صفه النفس مثل ما يثبت للثانى ؛ إذ أحد البياضين حادث ، عرض ، لون ، بياض كالثانى .

ولأن أنكر الخصم ذلك ، فقد جحد الضرورة! وإن اعترف به ، فهو ما نريده بالتماثل ، فتقول المناقشة / إلى العبارة ، وإطلاق العبارة يتلقى : إما من اللغة ، ١٨٧ وإما من الشرع ، وتسمية البياضين مثليين ، غير مستنكر لغة ولا شرعاً .

فصل

[فى مشاركة شئ شئاً]

فإن قال قائل : هل يجوز — على قضية أصلكم — مشاركة شئ شئاً فى أخص وصفه مع اختلافهما ؟

قلنا : هذا بما اختلف فيه الأئمة . فصار صائرون منهم إلى تجويز ذلك ، وهو أحد جوابى القاضى ، وامتنع منه آخرون ، وإليه صار كافة المعتزلة .

أما الذين جوزوا ذلك ، فقد تمسكوا بأن قالوا : أخص وصف علم الواحد منا كونه علماً بمعلوم متعين بخصوص ، نحو كونه علماً بسواد ، وعلم البارى سبحانه وتعالى متعلق^(١) بعين ما يتعلق به علمنا ، ويثبت له الوصف الذى هو أخص وصف علمنا ، ثم لم يلزم من ذلك تماثل العلين ، وكذلك قال هؤلاء : أخص وصف الحياة — التى هى من صفاتنا — كونها حياة . وهذه العصفة متحققة بحياة البارى سبحانه وتعالى . ثم لم يلزم من ذلك تماثل الحياتين .

والذى ارتضاه القاضى منع اجتماع المختلفين فى الأخص . قال : ولو ساغ ذلك

(١) ب : يتعلق

لساغ (١) تماثل السوادين كونهما سوادين مع اختصاص أحدهما بصفة لا تثبت (٢) للثاني . وانفصل عما تمسك به الأولون حيث قالوا : أخص وصف علمنا تعلقه بمعلوم متعين . فقال : ليس ذلك أخص وصف للعلم ، إذ لو كان أخص وصف العلم كونه علماً بالسواد ، للزم أن يؤثر المعلوم في العلم . وقد أطبق المحققون على أن المعلوم لا يؤثر في العلم ، ولا يقتضى له وصفاً حقيقياً ، كما أن العلم لا يؤثر في المعلوم ، ولا يقتضى له وصفاً حقيقياً ؛ بل يتعلق به على ما هو عليه ، فدل على أن خاص وصف العلم لا يرجع إلى تعلقه بمعلومه ؛ بل خاص وصف العلم بالسواد أنه على وصف وحال يقتضى له الاختصاص بمعلق دون ما سواه . وهذا الوصف لم يثبت لعل الباري ، فيلزم من الاشتراك فيه الاجتماع في الأخص / وكذلك ليس يسلم القاضي أن أخص وصف الحياة شاهداً كونها حياة . بل يثبت لها أخص على الجملة ، وإن لم يضع للأنباء عنها عبارة ، ومنبسط القول في ذلك في الصفات إن شاء الله .

ومما يتصل بهذا الفصل ، أن قائلًا لو قال : قد بني القاضى منع اجتماع المختلفين في الأخص على استحالة كون العرض الواحد سواداً ، حلاوة . فلو قال قائل بتجوير (٣) ذلك ، فما وجه الرد عليه مع القول بإثبات الأحوال ؟

قلنا : قد سلك بعض الأئمة في منع ذلك طرقاً منها : أنه لو جاز كون السواد حلاوة ، لم يمنع أن يكون حركة ، علماً ، قدرة ، ويلزم من ذلك لإتصاف العرض الواحد بجملة من الأعراض ، وذلك يفضى إلى جهالات منها : أن كون العالم عالماً بعد العلم بكونه أسود ، يدل على إثبات زائد على السواد الذى أحطنا به علماً أولاً

(٢) ب : تثبت

(١) ب : - لساغ

(٣) ب : يتجوز

وكذلك كون القادر قادراً ، إذ لو منعنا دلالة كون العالم عالماً على العلم ، للزم طرد ذلك في السواد ، وهذا يفرض إلى نفي الأعراض ، ويحسم سبيل الأدلة عليها . والكلام في تفاصيل الأعراض ، إذا جرت إلى نفي أصلها ، كان تناقضاً ، إذ لا يسوغ التفصيل إلا بعد إثبات الأصل (١) .

ومما يوضح ما قلناه : أن العرض الواحد لو كان سواداً ، علماً ، لشرط في وجوده الحياة من حيث كان علماً ، ولم تشترط فيه الحياة من حيث كان سواداً ، فيؤدي ذلك إلى أن يكون وجوده مشروطاً غير مشروط .

ومما تمسك به القاضى أن قال : لو قدرنا سواداً هو حلاوة ، وسواداً ليس بحلاوة ، لم يخل إما أن يكونا مثلين أو خلافاً ضديين ، أو خلافاً ليسا بضدين (٢) . وباطل أن يكونا مثلين ، فإن المثلين حكمهما أن يسد أحدهما مسد الثاني . وإنما يتحقق ذلك مع الاشتراك في جملة صفات النفس .

ولو قيل : إنهما ضدان خلافاً ، كان ذلك باطلاً أيضاً ، فإن من حكم كل خلافاً ضدين أن يتضادا / على المحل في كل صفة مختلفاً فيه ، وهذا كالسواد ١٨٩ والبياض ، فإنهما لما اختلفا وتضادا ، لم أن يتناقضا في خواصهما .

ولو قيل : إنهما مختلفان وليس (٣) بضدين ، ولزم تجويز اجتماعهما في المحل الواحد ، ولو اجتماعاً في المحل الواحد ، وطراً بياض ، فلا شك أنه يضاد السواد الذى ليس بحلاوة وينفيه . ثم لا يخلو الخصم بعد ذلك إما أن يقول : إن البياض لا يضاد السواد الذى هو حلاوة ، فيلزم من ذلك اجتماع السواد والبياض في المحل الواحد . وإن قال : إنه يضاده من حيث كان سواداً .

(٢) ب : ضدين

(١) أ : أصل

(٣) أ ، ب : ليس

فيل له : يجب أن لا يضاده من حيث كان حلاوة ، إذ ليس اعتبار أحدهما أولى من الثاني .

واعلموا — وفقكم الله — أن ابن مجاهد* — رضى الله عنه — من أشد الناس في نفي الأحوال . وقد قال رضى الله عنه : من نفي الحال ، استقام له نفي ذلك . وذلك أن الحلاوة والسواد وجودان ، ولا يتقرر في المعقول ثبوت وجودين^(١) لموجود واحد ، إذ الوجود نفس الموجود ، فتقدير الوجودين لواحد ، كتقدير الشئين شيئاً واحداً ، ولا يستقيم معناه ، ولا يستقيم ذلك مع^(٢) ما قاله من نفي الأحوال منها ذلك^(٣) مع القول بإثبات الأحوال . فإن مثبت الأحوال يزعم أنها أوصاف زائدة على الوجود ، فكما لا يمتنع أن يثبت الله علم مختص بأحوال وصفات ليست لعلمنا ، فلا يبعد أن يثبت سواد حادث مختص بحال ، غير متحقق لما علمناه من السواد ، ثم أنه تتبع جملة ما ذكرناه بالنقض .

فقال : أما قول من قال : إن كون العالم عالماً يدل على ثبوت العلم ، فلا مدافعة فيه ، ولكن ما الدليل على أن كون العلم مغاير للسواد ؛ وإنما الذى تقتضيه الدلالة لإثبات العلم ، وقد تحقق ذلك .

فإن قال قائل : فكيف تثبت أحكاماً بعلّة واحدة ؟

قلنا : وما المانع منه إذا كان للعرض الواحد أحوال تقتضى أحكاماً ، لكونه ١٩٠ على تلك الحال ، فلا مانع من ذلك / عقلاً :

(١) ب : وجود
(٢) أ ، ب : مع
(٣) أ : — ذلك

* ابن مجاهد (٢٤٥ — ٣٢٤ هـ) الأعلام ط : ٨٣ ، ج : ١٣٤٥

أبو بكر ، أحمد بن موسى بن العباس ، ابن مجاهد : القارىء . آخر من انتهت إليه الرئاسة في علوم القرآن ببغداد . وكان حسن الأدب ، رقيق الخلق ، طنباً ، جواداً . له « كتاب الفراءات الكبير » و « كتاب قراءة ابن كثير » و « قراءة النبي صلى الله عليه وسلم » . انظر الفهرست لابن النديم ١ : ٣١

فإن قيل : فهم تعلمون أن علم العالم غير لونه ، مع تمييزكم ما قلتموه :

قلنا : سبيل معرفة ذلك العلم استمرار اللون مع زوال العلم . فإذا رأينا الألوان مستمرة والعقائد تختلف ، فعلينا بذلك مغايرة اللون للاعتقاد . ولو صور الخصم الكلام في محل استمرار لونه وعلمه ، لقليل فيه : إنما تعلم تغاير العلم واللون ؛ من حيث علمنا إطار العادة لمغايرة اللون العلوم .

فلو جوزنا لإخراق العوائد ، لم يكن في ذلك دليل عقلا . وللقاضى أن يتمسك بما لا قبح فيه ، فيقول : مغايرة اللون للعلم عما عرفناه قطعاً ، ولو جوزنا كون اللون علماً ، مع التصير إلى نفي بقاء الألوان ، لما توصلنا إلى مغايرة اللون العلم .
والذى ذكره المعارض من أن سبيل معرفة ذلك استمرار^(١) الألوان مع اختلاف العقائد ، لا محصول له .

[و] للقائل أن يقول : إن الألوان تتجدد حالاً بعد حال ، فإذا اتصف الأسود بكونه علماً^(٢) ، ثم اتصف في الحالة الثانية بكونه جهلاً^(٣) مع أنه أسود فيها ، فقد طرأ في الحالة الثانية سواد ، ولم يبق السواد الأول ، فما يؤمننا أن يكون السواد الثانى سواداً جهلاً ، وكان الأول سواداً علماً ؟ وهذا يجر — لا محالة — إلى القول بمحصر الأعراض في الألوان أو غيرها . وما يتفق الاستشهاد به — وهذا من أقوى ما يتمسك به القاضى — أن^(٤) كل مذهب يحسم باب الوصول إلى تغاير الألوان والمُقدر ، كان باطلاً .

واعترض ابن مجاهد على النكتة الأخرى ، وهى أن السواد لو جاز أن يكون علماً ، لوجب أن يكون مشروطاً بالحياة من وجه ، غير مشروط بها من وجه ،

(٢) ب : علماً

(١) ب : استمرار

(٤) ب : فإن ، أ : + و

(٣) ب : جاهلاً

فهذا قول مدخول . فإنه إن لم يبعد كون الحياة شرطاً في العلم — من حيث كان علماً ، لا من حيث كان عرضاً — فكذلك لا يبعد أن نقول : الحياة شرط في السواد الذي هو علم ، من حيث كان علماً ، لا من حيث كان سواداً . وهذا ١٩١ الاعتراض سديد .

واعترض (١) أيضاً على قول القائل : إن السوادين اللذين اتصف أحدهما بكونه علماً ، ولم يتصف الثاني به ، لا يخلوان من التماثل والاختلاف على طردنا الدلالة . فقال معترضاً : بهم ينكر المستدل بذلك على من يزعم أنهما متضادان ، مختلفان ، ولا يجب من تضادهما اختلافهما من كل وجه ، فإن المثالن ضدان عند أهل الحق ، إذ كما يستحيل اجتماع السواد والبياض في المحل الواحد ، فكذلك يستحيل اجتماع السوادين . فإذا لم يبعد تضاد مثليين من كل وجه ؛ لم يبعد أيضاً تضاد مثليين من وجه ، مختلفين من وجه . وهذا الاعتراض سديد أيضاً ، ولعلنا نعيد طرفاً من ذلك عند إيتائنا (٢) الأحوال ، وذكرنا طرق الاعتراض على مثبتها .

فصل

[في حقيقة المختلفين]

فإن قال قائل : قد قدمتم فيما ذكرتم حقيقة المثليين ، ورددتم على مخالفكم ، فأوضحوا الآن حقيقة المختلفين .

قلنا : المختلفان : كل شيئين تخصص أحدهما عن الثاني بصفة نفس ، فخرج عن قضية ذلك أنا لا نشترط في تحقق اختلاف الذاتين عموم الاختلاف في جملة صفات النفس .

والذي يوضح ذلك : أما حكمنا بمخالفة الجوهر (٣) للعرض ، لما تحقق اختصاصه

(٢) أ : إيتائنا

(١) ب : فاعترض

(٣) ب : الجواهر

بصفة نفس لا تثبت العرض . ولا تكاد تخفى مشاركة الجوهر العرض في كثير من صفة النفس كالوجود ، والحدوث ونحوهما . وكذلك إذا حكمتنا بمخالفة السواد للبياض لاختصاصه بكونه سواداً ، و^(١) انتفاء هذه الصفة عن البياض ، فنعلم أنهما يشتركان في كونهما عرضين ، لونين ، حادثين . فخرج^(٢) من مضمون ما قلناه : أن من حكم التماثل : الاشتراك في جملة صفة النفس ، كما سبق لإيضاحه ، وليس من شرط المختلفين الاختلاف في جملة صفات النفس .

فإن قيل : / فإذا زعمتم أن السواد والبياض يختلفان من الوجه الذي قلتم ١٩٢ وذكرتم أنهما لا يختلفان في الوجود ، والحدوث ، والعرضية ، واللونية ، فقولوا لهما متماثلان في هذه الصفات لاشتراكهما فيها .

قلنا : قد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً ، وإنما أعدنا السؤال لزيادة رمتها ، وهي أن القاضى قال : لو أطلق مطلق لفظ التشابه في بعض الصفات التي اشترك فيها الحادثان . وقيد التشابه به ، فقد أصاب في المعنى ، وما قاله غير مستنكر لغة أيضاً . وإنما الكلام في الحوادث ، فلا مناقشة في التعبير عنها ، وإنما الذي نمنعه أن يطلق لفظ التشبيه بين القديم — سبحانه وتعالى — والحادث ، مع العلم بثبوت حقيقة الوجود شاهداً وغائباً ، ولكن العبارات عن الذات والصفات ، موقوفة على الإذن الشرعى ، على ما سنبسط القول في ذلك في موضعه إن شاء الله .

ومما ينبغي أن نحيط علماً به ، أن السائل إذا سألك فقال لك : أيجوز أن يشترك المختلفان في صفة من الصفات ؟ فسييل جوابك^(٣) أن تقول^(٤) : عبّرت عن واجب بالجائز^(٥) ، ومن حكم كل مختلفين وجوب اشتراكهما في بعض

(٢) ب : يخرج

(٤) ب : نقول

(١) ب : أو

(٣) ب : جواب

(٥) أ : بالجواز

الصفات ، فلا يتصور مختلفان في كل صفات الذات ، إذ لا يتحقق الاختلاف إلا بين موجودين . وصفة الوجود مما اشترك فيها الذاتان ، فاعلموه .

وهذا الذي ذكرناه على القول بالأحوال . فأما إذا نفينا القول بهما ، فنقطع باستحالة اشتراك المختلفين في بعض الصفات ، إذ ليس عندنا في الأحوال للذات صفات وأحوال زائدة عليه ، يتقدر الاختلاف في بعضها ، والاشتراك في بعضها .

وإذا قال قائل : سواد موجود ، فوجود عين السواد كونه سواداً ، وليس ١٩٣ بمعنى زائد عليه ، فوضح بذلك أن الذاتين ، على القول بنفي الأحوال ، لا يشتركان في صفة حقيقية ، وإشتراكها في تسميتهما موجودين يؤول إلى اللغات ، والتجاوز ، والإطلاقات دون حقائق الصفات .

فإن قال قائل : إذا أثبت الله علماً وقدرة ، وعلمت اختصاص القدرة بصفة غير ثابتة للعلم ، فهل تقولون : إن علم الله وقدرته مختلفان ، أم تأبون ذلك ؟ وإذا أثبت لله يدين ، وزعمتم أنها صفتان^(١) ، وليستا بجارحتين ، فكل واحدة منهما لا تختص بصفة عن الأخرى ، فهلا سميتا اليدين ، بمعنى الصفتين ، مثلين من حيث لم تختص إحداهما ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : اختلفت أئمتنا في إطلاق القول بأن العلم والقدرة مختلفان . فذهب بعضهم إلى الامتناع من ذلك ، وقال : لا نسمى العلم والقدرة مختلفين ولا متماثلين . وسلك هذا القائل مسلكين : أحدهما أن قال : الاختلاف والتماثل لا يتحققان إلا بين غيرين ، وحقيقة الغيرين^(٢) كل شيئين يجوز تقدير وجود أحدهما مع عدم الثاني ، وعلم الله وقدرته قديمان ، لا يجوز عدم واحد

(١) أ : صفتين

(٢) أ : + من .

مئهما ، فإن ما وجب له القدم ، استحال عليه العدم . والاختلاف والتماثل شرطهما التغير .

وسلك هذا القائل مسلكاً آخر فقال : لو صح معنى الاختلاف بين الإله وقدرته في موجب العقل ، لما ساغ لنا تسميتهما^(١) مختلفين . فإن التسميات المتعلقة بالذات والصفات متوقعة على إذن الشريعة ، وربّ معنى يصح ولا يجوز التعبير عنه في صفات الرب . والدليل عليه أن الجود والسخاء يجريان في اللغة مجرى واحد ، ولكن لما ورد الشرع بتسمية الرب جواداً لم نتحاش منها ، ولا يجوز تسميته سخياً ، وسنبسط القول في ذلك إن شاء الله في بعض أبواب التعديل والتجوير^(٢) . فهذه طريقة لبعض الأئمة .

وسلك القاضى طريقة أخرى فقال : لا أتخاض من إطلاق القول بأن العلم / ١٩٤ والقدرة مختلفان ، إذ حقيقة الاختلاف تؤول إلى أن أحد الذاتين لا يسد مسد الثانى ، وهذا المعنى يتحقق في العلم والقدرة ، فخرج من ذلك أنا إذا سلكتنا مسيل القاضى ، ومثلنا عن حقيقة الخلافين أو المثليين ، قلنا : هما الشيطان اللذان^(٣) يسد أحدهما مسد الآخر ، أو لا يسد مسده على ما قدمناه من الحدين ، ولا نقيّد القول بالغيرين .

ومن سلك المسالك الأول ، ومثل عن حقيقة المثليين قال : هما كل غيرين يسد أحدهما مسد الآخر ، والخلافان^(٤) كل غيرين لا يسد أحدهما مسد الآخر .

واعلموا أن الكلام فيما ذكرناه يؤول إلى المناقشة في العبارة مع الاتفاق على المعنى . فإن من امتنع عن^(٥) إطلاق لفظ الخلافين يعترف مع ذلك باختصاص القدرة

(٢) ب : التجوير

(٤) ب : والخلافين

(١) ب : تسميتهما

(٣) أ ، ب : الذى

(٥) ب : على

بصفة لم تثبت للعلم . ومن أطلق لفظ الخلافيين اعترف بمنع التغاير ، فرجع
النشأجر إلى اللفظ دون المعنى . وأما اليدان فقد أكثر الأئمة فيها فذهب جملة
المتقدمين إلى حمل اليدين على القدرة ، فيندفع السؤال على هذه الطريقة ، على
ما سيأتى شرحها .

وصار شيخنا في بعض أجوبته إلى أن اليدين : صفتان قائمتان (١) للذات ،
لا تتوصل بالعقل إلى معرفتها لولا ورود السمع .

قيل له : فهلا حكمت بتماثلها ؟

قال مجيباً : اليدان ما أثبتنا إلا سمعاً ، ثم لم (٢) يدل السمع على اشتراكهما
في جملة الصفات ، فيلزم من ذلك التماثل . وكل صفة سمعية ، فتفصيل القول
فيها موقوف على السمع ، كما يتوقف أصل لإثباتها على السمع ، فوضح المقصد
من كل ما قلناه .

القول في حقيقة الغيرين .

اعلموا أحسن الله إرشادكم ، أن أطراف الكلام في التماثل والاختلاف ترتبط
بالغيرية ، ويتصل بها مجارى القول ، فرأينا ذكر حقيقة الغيرين ها هنا ؛ ولأن
جرى رسم الأئمة بذكرها في الصفات .

١٩٥ وقد كان أئمتنا / صدرأ من الدهري يقولون: حقيقة الغيرين: كل موجودين يجوز
تقدير وجود أحدهما مع عدم الثانى ، ولذلك امتنعوا من إطلاق القول بأن صفات
الرب تعالى أغيار . وكان شيخنا أبو الحسن ينصر هذا المذهب برهة من الزمان ،
فوجه عليه سؤال من بعض المخالفين ، وقيل له : لو كان حقيقة الغيرين كل
موجودين ، يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، لما علم الدهرى — الصائر إلى

القول بقدم الجواهر — مغايرة جسم جسمًا . ونحن نعلم على الضرورة أن معتقد^(١) قدم الجواهر إذا نظر إلى شخصين ، علم أن أحدهما غير الثاني ، ولو كانت [حقيقة الغيرية راجعة إلى جواز العدم ، لما علم الغيرية من لم يعلم جواز العدم . فاختصار شيخنا تغيير العبارة لدفع السؤال ، فقال: الغيران: كل موجودين تجوز مفارقة أحدهما الآخر في العدم ، أو الوجود ، أو المكان ، أو الزمان ، فيندفع السؤال على ذلك . فإن الملحد ، وإن لم يعلم جواز العدم ، لم يخف عليه تحقق مفارقة أحدهما الآخر في المكان أو الزمان .

واختلفت عبارات المعتزلة في حقيقة الغيرين . فقال بعضهم : الغيران هما الشيئان . وزاد بعضهم فقال : كل شيئين يحوز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر ، فهما غيران .

وقال أبو هاشم في بعض مقالاته : الغيران : كل ما صحت فيه عبارة الثانية .

وذهب شر ذمة من المعتزلة إلى أن الغيرين : هما الذاتان اللتان قامت بهما الغيرية . فقد روا الغيرية معنى زائداً ، وهذا يداني مذهب قول من قال : إن المختلفين مختلفان لمعنى . والدليل على فساد قول من قال : إن الغيرين هما الشيئان ، أن نقول : لو كان حقيقة الغيرين ما فلاته ، لوجب على طرده أن يقال : إذا كان الغيران شيئين ، والشيئان غيرين ، وجب أن يكون الشيء الواحد غيراً من حيث كان شيئاً / حتى إذا قدر شيء فرد لزوم إطلاق القول بأنه غير لما سمي شيئاً ، وهذا ١٩٦ باطل لا خفاء به . إذ يستحيل أن يغير الشيء الواحد نفسه ، كما يستحيل أن يماثل نفسه أو يخالفها ، إذ التغير من الألفاظ المتعلقة بالذاتين فصاعداً . فكل مذهب جبرّ صاحبه إلى تحقيقه في الشيء الواحد ، كان باطلاً .

فإن اعترضوا على ذلك ، وقالوا : قد يثبت عند الاجتماع من الصفات ما لا

(١) أ ، ب : معتمد

يثبت عند الانفراد . والدليل عليه أن اسم الجسم إنما يتحقق عند اجتماع جوهرين أو جواهر، ولا يتحقق ذلك عند تفرد الجواهر شذيثتها^(١) (٢) آحاداً ، وهذا تلبيس منهم ، وحيد عن موضع الإلزام ، فانهم لما قالوا . الغيران هما الشيثان ؛ فقد ربطوا غيرية الغيرين بشيثية الشيثين . وإذا تحققت الشيثية في الفرد ، فلم لا تتحقق الغيرية فيه . فهذا وجه لإلزامنا .

وأما الذى ألزمونا ، فليس نلتزم^(٣) . فإننا لم نقل : حقيقة الجسم الجوهران ، فيلزمنا تثبت ذلك في الجوهر الفرد ؛ بل الجسم هو المتألف عندنا ، فكل متألف جسم^(٤) .

فإن قالوا : إذا تألف جوهران ، فكل واحد منهما قد قام به تأليف ، والمتألف ما قام به التأليف ، فيها إذن متألفان ، فاحكموا بأنهما جسمان .

قلنا : هذا ما نرتضيه^(٥) . ومنوضح القول فيه عند ذكرنا الجسم وحده .

وما يوضح ما قلناه : أن الغيرية لو رجعت إلى معنى الشيثية ، لأضيف الغير كما يضاف الشيء من حيث^(٦) امتنع حكم أحدهما من الثانى . ومعلوم أنه لا يحسن أن نقول : شيئين ، على حد ما يقال^(٧) : غيرى . فاستبان بذلك تباين اللفظين ، وتباين معنيهما .

وما يوضح ذلك أنه يحسن بنا أن نقول جارحة^(٨) الإنسان شيء منه ، ولا يحسن أن نقول : لأنها غير منه ، ولو تتبععت الوجوه الفاصلة بين اللفظين في مجارى الإضافات ، ألفت منها الكثير . ويجمع جميع ما قدمناه ما / اندرج في خلال

(٢) ب : + شيئا

(٤) أ ، ب : جسم

(٦) أ : - حيث

(٨) ب : خارجة

(١) أ : شيئا

(٣) ب : يلزم

(٥) ب : نرتضيه

(٧) ب : يقول

الكلام من أن الغيرية لفظة منبئة عن تعلق بذات ، والشيشية لا تنبئ عن ذلك .
فلا يجوز تلقى حقيقة إحداهما من الأخرى .

وبما ذكره الأستاذ أبو اسحق أن قال : قد صار الهاشمية ، ومتبعوا الناس
إلى أن القديم والحادث لا يشتركان في اسم الشيء . وهؤلاء اعتقدوا كون القديم
والحادث غيرين ، وإن لم يعتقدوا كونها شيئين . فاستبان بذلك بطلان تحديد
الغيرين بالشيين ، وهذا بإزاء ما ألزموا شيخنا على حد الغيرين بأنهما : الشيطان
اللذان يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر .

وأما من قال : إن الغيرين كل ما صحت عبارة التثنية فيه ، وهذا من مقالات
أبي هاشم ، وهو باطل عليه صريحاً بالأحوال ، فإنه أثبتا ، وثبأتها ، وجمعها ،
فقال : حال ، وحالان ، وأحوال ، وقال : ليست بأشياء ، فبطل
حده بمذهبه .

وأما من زعم أن الغيرين : غيران لمعنيين .

فسبيل الرد على هؤلاء كسبيل الرد على من زعم أن المختلفين مختلفان لمعنيين .
فإن استدلل من ذهب إلى أن حقيقة الغيرين الشيطان ؛ بأن قال : إذا اعتقد المعتقد
ثبوت شيئين ، فليس بين أن يكون أحدهما غير الثاني ، وبين أن يكون هو
هو^(١) رتبة تعقل ، كما ليس بين الوجود والعدم منزلة معقولة . وهذا الذي قالوه
اكْتفاء منهم بمحض الدعوى ، وافتصار على مجرد نقل المذهب . فم ينكرون على
من زعم أن العلم والقدرة موجودان ، شيئان ، ولا يقال : أحدهما هو الثاني من
حيث كانا موجودين ، ولا يقال : أحدهما غير الثاني من حيث تنبئ الغيرية
عن جواز عدم أحد الغيرين ، فما الرد على ذلك ؟ وما يبطله ؟ فأوضحوه إن
وجدتم إليه سبيلاً .

ثم نقول : لم نمتنع عن إطلاق الغيرية إلا لما فيها من إيهام تميّيز العدم ، فإن
١٩٨ أطلق مطلق الغيرية / ، وعنى بذلك ثبوت الموجودين — مع التصريح باستحالة
العدم — فقد أصاب معتقدنا في المعنى ، غير أنه تهمّك في إطلاق عبارة ، لم يأذن
الشرع فيها . وسنشرح ذلك في الصفات إن شاء الله .

وما حاولوا به بطلان ما قلناه في حقيقة الغيرين ، أن قالوا : إذا زعمتم أن
الغيرين هما الشئتان اللذان يفارق أحدهما الثاني بالعدم ، أو الوجود ، أو المكان ،
أو الزمان ، فيلزمكم على قضية ذلك أن تقولوا : إن القدرة الحادثة مع المقدور
كالمتغايين ، من حيث يستحيل ثبوت أحدهما دون الثاني . وهذا الذى ذكره
تدليس لا محصل له . فإن عين ما قدر مقدوراً ، يميز تقديره من غير قدرة حادثة
عليه ، وكذلك يميز تقديره مقدراً (١) مع قدرة أخرى تماثل القدرة الحادثة ،
وكذلك القول في القدرة مع المقدور ، وهذا واضح لا خفاء به .

وسبيل إلزامهم ذلك ، كسبيل قول القائل : لا ينبغي أن يكون الجوهر غير
العرض من حيث لا يصح انفراد أحدهما بالوجود عن الثاني .

وبما يوهون به على الجبهة قولهم : إن الغيرية لواقعت تحت تميّيز عدم ما قلتموه ،
لوجب أن يقال : إن الخلق غير الله من حيث جاز عدمهم ، والتقديم ليس بغير
الخلق من حيث استحالة عدمه . وهذا الذى ذكره مخرفة (٢) ، لا محصل لها .
فإننا لم نشترط في حقيقة الغيرين جواز عدم كل واحد منهما مع وجود الثاني على
البدل ، ولكننا اكتفينا في حقيقة الغيرين بأن قلنا : هما الموجودان اللذان يصح
عدم أحدهما مع وجود الثاني ، وهذا المعنى يتحقق في الخلق والخالق ، إذ جواز
العدم يتحقق في أحدهما ، وهو الخلق . ولهم تمويهات لا تشذ عما ذكرنا أصوله ،
فأينا الاكتفاء بما ذكرنا .

(١) أ : تقدير

(٢) ب : مخرفة

قال القاضي رضى الله عنه : الكلام فى الغيرين من أهون ما تكلم به المتكلمون ، فإن محصولة لا يرجع إلى تناكر فى أمر عقلى ، وإنما هو تنازع راجع إلى / ١٩٩ مضمون اللغة وقضية الإطلاق منها . فإن أقصى ما رام المعتزلة بالتشبه بالغيرية فى الصفات ، أن يثبتوا أن الصفة ليست لموجود (١) زائد على الذات . فإذا صرح خصوصهم بأن العلم والذات موجودان ، ومنع عدمهما من حيث ثبت قدمهما ، فيؤول الكلام بعد ذلك إلى إطلاق العبارة مع انتفاء النزاع فى المعنى .

ثم قان القاضي : ولست أرى هذه المسألة بالغة مبلغ القطعيات من حيث لم يدل عليها عقل ، ولم تنصب فيها دلالة قاطعة شرعية ، وغرضه بما ذكره تمييز المسائل فى القطع والتجويز حتى لا يُسجى الإشادى (٢) جميع المسائل بجرى واحد .

فصل

[فى مخالفة الله لخلقه]

قد أطلق معظم الأئمة القول بأن الله تعالى مخالف لخلقه ، وهو خلاف خلقه . وامتنع أبو الهذيل من القول بأنه مخالف لخلقه ، وأطلق القول بأنه خلاف خلقه بناء منه على ما تقدم من أصله ، حيث قال : المختلفان والمخالفتان هما : الشيثان اللذان قام بهما خلافتان . وفيما قدمناه عليه من الكلام مقنع .

وذهب عباد (٣) بن سليمان الصميرى (٢) إلى أن الله تعالى ليس بمخالف لخلقه .

(١) ب : موجود

(٢) ب : الشاذى

(٣) أ : الصميرى

(*) عباد بن سليمان الصميرى . أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة . وله كتب معروفة ، كان من أصحاب همام القوطى . وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة أنظر (طبقات المعتزلة ص ٧٧ . المقالات ١/٢٣٧/٢٣٩) .

وسلك في منع ذلك مسلكاً غير مسلك أبي الهذيل ، وذلك أنه قال : لو كان مخالفاً لخالقه ، لكان ذلك من أسمائه ، ولكان منكر ذلك كافراً يلزم التبرى منه . وألزم الأشياء له أن يقال : أقصى ما تمسكت به المحاذرة عن إطلاق ما لم تمتنع الأمة منه . وهذا يحرك إلى أعظم ما تحاشيته ، فإننا نقول : أثّر عظم أن الله خلاف خلقه ؟

فإن اعترف بذلك توجه^(١) عليه في الخلاف ما أنكره من المخالف . وإن امتنع من إطلاق الخلاف ، امتناعه من إطلاق المخالف^(٢) . قيل له : إذا زعمت أن الله ليس بخلاف لخالقه ولا مخالف ، فقد صرحت بما ينبيء عن محض التشبيه . ٢٠٠ وهذا أولى بالمجانبة مما ذكرت . /

ثم نقول : ليس كل ما يعتقد في ذات الرب سبحانه وصفاته يعد في أسمائه ، وليس كل معدود من أسماء الله عند قوم بما يكفر جاحده ، ويتبرأ من منكره ، على ما سنشرح ذلك في كتاب « التكفير والتبرى » ، إن شاء الله .

على أنا نقول له : قد زعمت أن الله تعالى كاره للعاصي ؛ مع علمك بخلاف من يخالف في ذلك ، فقدّر ذلك لإسماء ، وللتزم فيه ما ألزمت خصمك .

ثم نقول : قد وصفت كلام الله بأنه مخلوق ، فقدّر ذلك من أسمائه ، لتكفر جاحده كما تكفر جاحد القرآن ، فاضمحل ما قاله من كل وجه .

فصل

[في شبه أهل الزيغ]

اعلموا أحسن الله توفيقكم أن أهل الزيغ وجهوا على شيخنا جملاً من الأسئلة،

يهون مدرك الانفصال عن معظمها . ونحن الآن نذكر الأهم منها .

فما اعترضوا به عليه أن قالوا : قد بنى شيخكم نفي التشبيه على أصل لم يتقدم منه لإثباته ، وذلك أنه قال : لو شابه القديم المحدث ، لكان محدثاً . وكان الترتيب يقتضى أن يقدم الدلالة على قدم الصانع أولاً ؛ ثم يبنى عليها نفي التشبيه .

وبما سأله أن قالوا : قد قال صاحب الكتاب - يعنون شيخنا رضى الله عنه :

لو شابه القديم الحادث من وجه ، لزم حدثه من ذلك الوجه .

قالوا : وهذا مضطرب من الكلام ، فإن الحوادث لا تنقسم له الوجوه^(١) فينفرد بعضها لبعض الذوات دون بعض ، [لأن] الحوادث حقيقة واحدة [تختص] بجميع الحوادث .

وبما اعترضوا عليه أن قالوا : قد قدم كلامه على الاعتصام بكلام الله تعالى ، والذي يقتضيه التأدب في الدين ؛ تقديم كلام الله ، وكل ما ذكره توبيه لا محصول له .

فأما الذى قدموه من أنه لم يتعرض لنصب الدلالة على القدم .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أنه لا يتعين على المصنف أن يتكلم في كل مختصر وجيز على كل ما قلّ وجلّ من المسائل ؛ بل له نعمد^(٢) الكلام في بعض ما تدعو إليه الحاجة ؛ ولو استدعى من بعض العلماء تصنيف مسألة واحدة ٢٠١ من أجزاء الاعتقاد ، يصبح منه إمعاف المستدعى بالكلام في تلك المسألة من غير تعرض لمقدماتها ؛ بل يبنى القول فيها على تسليم المقدمات وثبوتها . فلعل شيخنا استدعى منه الكلام في أعيان مسائل ، أو رأى الحاجة في زمنه إلى ما ذكره أمس ؛

إذ لا يخفى افتنان الناس في التشبيه ، مع انتفاء الريب عنهم في القدم .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : لما كان القدم من الصفات ، أثر شيخنا تأخير ذكره إلى الكلام في أقسام الصفات ليكون الكلام في الصفات متواليًا غير منقطع .

وأما الذى اعترضوا به من قوله : إنه لو شابه القديم الحادث من وجه ، لكان حادثاً من ذلك الوجه ، فقير سيدي . والكلام شيخنا محملان :

أحدهما : أن نقول : أراد شيخنا بما قال ، التعرض للصفات الدالة على الحدث ، (وللحوادث صفات تدل على الحدث)^(١) من نحو التأليف ، والتحيز ، وقبول الأعراض . فأوضح — رضى الله عنه — أنه تعالى يتقدس عن جميعها ، إذ لو وُصف بوجه منها ؛ لثبت حدثه من ذلك الوجه ، أى لو قَسِبِلَ^(٢) ذلك ، لثبت حدثه من جهة دلالة ذلك الوجه . فهذا ما رامه بذكر الوجوه ، لا أنه جعل للحدوث وجوها .

ويمكن أن يقال : أراد رضى الله عنه ببعض الوجوه بعض الحوادث ، ورام بذلك إيضاح استحالة مشابهة الرب لجميع^(٣) أجناس الحوادث ، وإيضاح استحالة مشابته لجنس^(٤) من أجناس الحوادث ، وضرب من ضربها .

وأراد بالوجوه فنون الحوادث وضروبها ، فاستمر ما أراد ، واندفع تمويه المبطلين .

وأما الذى ذكروه من الاعتراض ، فى تأخير ذكر كلام الله تعالى ، فساقط من الكلام ، إذ ليس فى مثل ذلك حرج^(٥) باتفاق الأمة . على أن الأحسن

(١) ب : — ما بين القوسين . (٢) ب : قيل

(٣) ب : جميع (٤) ب : كجنس

(٥) ب : خرج

ما ذكره شيخنا ، إذ الأولى لكل^(١) ناصح في الدين ، أن يشفق على المدعين إليه ، ويقيه عن / المعاطب جهده . ومن الإشفاق في ذلك توطئة كلام قبل ذكر ٢٠٢ كلام الله تعالى ، حتى إن قدر من المخاطب المدعو لاجبة ولد^(٢) ، لم يكن ذلك كجحد كلام الله ، ومراغمته قوله ، فمن أحسن الترتيب تليين جانب المخاطب ، وتقليل نفرتة ونخوته ؛ ثم عطفه على كلام الله أخيراً ليطمئن^(٣) إليه ، ويجمع^(٤) له الشاهدان في أصول الأديان .

ثم قد استدلل شيخنا بقوله تعالى : « ليس كمثل شيء »^(٥) .

وقد جرى الرسم بتوجيه مسؤل على تحقيق معنى الكاف في قوله « ليس كمثل شيء »^(٦) .

والجواب عنه هين المدرك . والذي التزمناه في كتابه التعرض لفرر المعاني ، والإضراب عن بسط القول في الظواهر ، إلا إذا مست الحاجة في بعض المسائل .

ولكننا نذكر قدراً يقع به الاستقلال . فنقول : للكاف في كلام العرب موردان : فقد ترد مورد الأسماء ، ثم تنقسم في هذه الجهة مواردنا انقسام موارد الأسماء فتقع فاعله ، ومفعولها بها ، وصفه ، وحالا ، وتنزل منزلة مثل . وقد ترد الكاف حرفاً ، فتكون إذ ذاك صلة مؤكدة . وسبيل تمييز هذا المورد عن ما تقدم : أن تعلم أن الكاف إذا اتصلت بمثل ، أو اتصلت بكاف أخرى تعطى معنى مثل ، فيتعين تقديرها صلة زائدة مؤكدة . وليس ذلك من قبيل التأويل ؛ بل هو حتم^(٧) في مذاهب الكلام .

- | | |
|-------------------|---------------|
| (١) ب : + ١١ | (٢) ب : ولد |
| (٣) ب : لطمئن | (٤) ب : ويجمع |
| (٥) ، ٦ ، ١١ : ١١ | (٧) ب : حتم |

ومنه قول القائل : وصاليات^(١) ككج^(٢) يؤثفين^(٣) . معناه مثل ما يؤثفين ،
والكاف زائدة . وقال القائل : فصيروا مثل كعصف مأكول . معناه مثل عصف
مأكول . فاستبان ما قلناه من تقدير الكاف صلة عند انضمامها إلى مثل أو كاف
في معناه .

والذي يوضح ذلك أن أحداً من الأمم لم يثبت للرب تعالى مثلاً ، ثم نفي عنه
المثل ، فيستقيم على معتقده حمل الكاف على غير التأكيد ، فدل على أن المراد ليس
٢٠٣ كمثل شيء^(٤) أن ليس / شيء مثله . وقد انبسط أهل التأويل في ذلك ، ومرجع
الكل إلى ما ذكرناه .

(١) جمع وصيلة ، وهي مؤنث الوصيل ، بمعنى الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن ، وتأني
بمعنى العبارة أيضاً . والحضب . انظر أقرب الموارد ٢ : ١٤٥٨

(٢) ب : كج

(٣) تأني الرجل المسكن : لم يبرحه . وتأففوه : اجتمعوا حوله . ورماء بالأناني

أي بالشركه . انظر أقرب الموارد ١ : ١٤٥٨

(٤) ٤٢ : ١١

كتاب التوحيد

القول فى حقيقة الواحد ومعناه

اختلفت عبارات أئمتنا — رضى الله عنهم — فى حقيقة الواحد ومعناه .
فالذى صار إليه الأكثرون : أن الواحد هو الشيء الذى لا يصح انقسامه .

وقال آخرون : الواحد هو الذى لا يصح فيه تقدير رفع وإبقاء ، وهذه
العبارة تدانى الأولى فى المعنى ، وإن خالفها فى الصيغة . فإن الذى يتوهم رفع شيء
منه ، مع إبقاء شيء ، هو المنقسم المتعدد .

وعبّر بعض الأصحاب فقال : الواحد هو الذى لا يقال فيه شيء ، وشيء على
غير معنى التكرار ، وهذا قريب مما سبق أيضاً .

والذى اختاره القاضى أن قال : الواحد هو الشيء ، وحاول قدحاً فيما تقدم
من العبارات ، فقال : من قال حقيقة الواحد الشيء الذى لا ينقسم ، فقد ركب
الحد من وصفين . وشيخنا يأبى تركيب الحد ، كما يأبى تركيب العلل .

فإذا قال قائل : الواحد هو الشيء الذى لا ينقسم ، فقد ذكر فى حده الشيء ،
ثم تعرض بعده لانتفاء الانقسام ، وهذا تعرض لمعنيين : أحدهما : نفي ، والثانى
لإثبات . ولا يسوغ الاكتفاء بانتفاء الانقسام من غير تعرض لإثبات الشيء ،
لأذ لو اكتفى فكيف بالنفى المحض ؟ ! بطل عليه حده بالعدم .

وبمثل هذه الطريقة اعترض على سائر العبارات ، ثم ارتضى لنفسه فى حقيقة
الواحد أنه الشيء ، ووجه على نفسه سؤالين ، وانفصل عنهما . أحدهما : أنه قال :
للقائل أن يقول : الحد الذى ارتضىته ليس مما تنهى اللغة عنه ، وتدل عليه ؛ والواحد
لفظ عربية فإذا رمنا كشف معناها ، وجب تقريب الكشف من قضية اللغة ،
وموجب اللسان ، ثم انفصل عن ذلك ، وقال : ليس غرضنا بما نطلقه من الحدود
والحقائق / فى الديانات تهذيب اللغات ، ولا البحث عن معانيها ؛ إذ لو كان الغرض ٢٠٤

من الحدود ذلك ، لكن [أهل] اللغة والأئمة المشتغلون بحفظها أولى أن يسألوا عن الحدود منا . فوضح أن غرضنا : إيضاح المعاني المقصودة من التوحيد بعبارات وجيزة مقربة ما يتوقع فيه الاستبهام من الأفهام ، وإنما على الحاد أن يذكر عبارة مفهومة دالة على غرضه في الحد ، وهذا المعنى متحقق في قولنا : الواحد هو الشيء . والمحافظة في حدود الكلام على المعاني أولى من تتبع اللغات . ولو عرضت لإصلاحات المتكلم على اللغات ، لما كانت تفهم إلا بتقريب .

وبما وجهه على نفسه أن قال : العرب تسمى الإنسان واحداً ؛ وإن كان متركباً من أشياء . فاستبان أن الاتحاد لا يتلقى من الشيئية . وهذا واضح الاندفاع ، فإن أهل اللسان من حيث تجوزوا سموا الشخص إنساناً واحداً ، فيجوزون فيسمون شيئاً واحداً ، وإن مُرد الأمر معهم إلى التحقيق ، وقرر لهم انقسام الإنسان وتجزئه ، قالوا : هو أشياء وآحاد موجودات ، فاستبان بذلك اندفاع السؤال .

والذي ذكره القاضى في إثبات ما أثره شديد ، وما اعترض به على ما سبق من العبارات يمكن دفعه ، وذلك أن أهل التحقيق قالوا : إنما يمتنع تركيب الحد من وصفين يتقرر في المعقول ثبوت أحدهما دون الثاني . فأما إذا انطوى الحد على التعرض لمعنيين متلازمين لا يعقل ثبوت أحدهما دون الثاني ، فلا منع في التحديد على هذا الوجه .

والقول في ذلك يستقصى في العلل إن شاء الله . فقد خرج من مضمون ما قلناه : إن الشيء الذى انتفى عنه الانقسام هو الذى يقال فيه إنه واحد ، وكونه شيئاً مع انتفاء الانقسام عنه ملازمان ، وهذا نحو تحديد المثليين : إنهما الشيطان ٢٠٥ أو الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ، فلم يقدح في الحد / التعرض للشيئية والغيرية مع التعرض لسد أحد الشيئين مسد الآخر . ولا معنى لبسط القول في ذلك ، فإنه مما يأتى إن شاء الله .

وقد ذكر القاضى طريقة أخرى ، ووافقه عليها الأستاذ أبو بكر ، وذلك أنهما

قالا . إذا سئَلنا عن الواحد ، قلنا السائل : هذه الصيغة التي صدرت منك مترددة بين معان . فقد يطلق الواحد ويراد به الشيء الذي لا ينقسم وجوده ، كما قلناه . وقد يطلق والمراد به نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد ، فيقال : فلان واحد عصره ، والمراد بذلك انفراده بصفات لا يشارك فيها . وقد يطلق الواحد ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ بسواه . وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة الإله ، فهو المتحد في ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزئ ، وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، وهو الواحد على أنه الملجأ في دفع الضرر والبلوى ، ولا ملجأ سواه ، ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضرر إلا إياه ، ولا يستقيم اعتقاد الوحدة لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة . فأما نفي الشبيه فقد قدمنا فيه صدراً من الكلام ، ومنذكر تفصيل القول فيه عند إقامة الدلالة على نفي التجسيم . وأما تفويض الأمور إلى الله على التحقيق ، فلا يستقيم إلا مع القول بأنه لا خالق إلا الله ، ومع المصير إلى أن الفانيات الحادثات كلها بمشيئة الله ، وسيأتى ذلك . فهذا ما ذكره أهل الحق في الواحد ومعناه .

وذهبت المجسمة إلى أن المعنى باتحاد الباري إلى أنه فاعل ، مدبر . ولم يفسروا الاتحاد بانتفاء الانقسام ، لما اعتقدوا كون الباري تعالى متصوراً متركباً ، تعالى الله عن قولهم ، والرد عليهم يذكر من بعد .

وذهبت الفلاسفة إلى أن الواحد : هو الشيء الذي ليس بكثير ولا كثرة ، وهذه العبارة ، تقارن ما قدمناه من العبارات فإنهم يعبرون بالكثرة / عن العدد ، ٢٠٦ وبالكثير عن المتعدد . ويعبرون عن المساحة بالعظم ، فرجع قولهم إلى نفي العدد والانقسام . وربما تصح الحدود المنطقية على أصول الإسلاميين . والذي تأباه من ذلك ما فيه الإيهام والاستبهام .

والغرض من ذكر الحد التوصل إلى الكشف والبيان ، والواحد أقرب إلى الأفهام من قول القائل : ليس بكثير ولا كثرة .

وذهب عباد بن سليمان الصميرى والصالحى من المعتزلة إلى أن معنى الواحد في

صفات الله أنه الممدوخ بأن يقال له : واحد . وهذا الذى ذكرناه ليس من الحدود فى شيء ، إذ الاستبهام باق بعد ذكر ذلك ، كما كان قبله .

وللقائل أن يقول : الرب تعالى إذا مدحه خلقه ، أو مدح نفسه لصفه من الصفات ؛ فلا بد أن تكون تلك الصفة معلومة .

فإذا قال عباد والصالحى : الواحد هو إذا وصف الرب به كان مدحاً .

فيقال لهما : ما وجه المدح له ، فأوضحا معناه ليستبين أنه من صفات المدح أم ليس منها . ولو ساغ سلوك هذه الطريقة ، لساغ التمسك بمثلها فى جملة صفات الله تعالى إذا قيل : ما حقيقة كونه عالماً ، قادراً ، حياً ، قديماً ؛ أجرى (١) فى جميع ذلك ما ذكرناه .

وبما يوضح الرد عليهما أنهما فرقا الواحدانية إلى قول المادحين ، فيلزمهما على طرد ذلك نفي الواحدانية فى الأزل من حيث انتفت الأفعال . ومن أصلهما القول بحدث كلام الله ، فلم يكن فى الأزل كلام لمتكلم ، فإن بآسا بما ألزما ، خرجا عن الدين ، وإن امتنعا عن التزامه ، نقضا أحدهما .

و، يؤثر عن بعض المعتزلة فى حقيقة الواحدانية أنه قال : الواحد هو الذى يقال فيه مع شيء آخر شيئان ، وهذا مستبشع مردود باتفاق الأمة . فإن الرب سبحانه ٢٠٧ وتعالى ، وإن اتصف بكونه شيئاً ، فلا يجوز أن يقال إنه أحد الأشياء / أو شيء من الأشياء ، فإن ذلك ينفي عن التجنيس والتشثيل ، ولم يرد بذلك إطلاق فى الشرع ، وهو مع ذلك باطل على شرط الحدود ، فإن شرط الحد قصر على المحدود ، وحصره فى المقصود . فأما تعليقه بغيره مع الاشتراك فى نفس المقصود فغير سديد ، والذى ذكرناه بهذه المثابة .

فصل

[هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟]

فإن قال قائل : إذا قيل في الشيء إنه واحد ، فهذا من صفات النفس أم من صفات المعاني ؟

قلنا : كون الواحد واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فإنه لو كان واحداً معنى ، لكان ذلك المعنى واحد المعنى أيضاً ، ويفضى ذلك إلى إثبات ما لا نهاية له من المعاني . وقد حكى القاضى عن بعض أصحاب الإثبات : أن الرب تعالى واحد بالوحدانية ، والوحدانية صفة زائدة على الذات ، وهذا لا يؤثر عن أحد من أئمتنا ، وهو من شاذ المقالات .

فإذا وضع أن كون الشيء واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فقد اختلف بعد ذلك أهل الكلام . فصار أبو هاشم إلى أن كون الشيء واحداً [أ] يرجع إلى صفة نفى ، وكان المقصود منه انتفاء ما عدا الوجود الفرد . والقاضى ربما يميل إلى ذلك في بعض أجوبته ، والأظهر من كلامه أن الاتحاد صفة لإثبات ، ثم هي صفة نفس على هذه الطريقة ، فإن كل صفة من صفات الإثبات ترجع إلى الذات دون معنى زائد عليها ؛ فهي صفة نفس عندنا . وقد قدمنا في ذلك قولاً متديراً .

وذهب الجبائي ومتبعوه إلى أن كون الشيء واحداً صفة تثبت لا للنفس ولا للمعنى ، وهذا بناء على ما سبق من أصله ، وهو أنه قال : صفة النفس ما يجب بالاشتراك فيها التماثل ، ثم لما ذكر القاضى أن الاتحاد من صفات الإثبات ، ردد قوله في تصحيح تعليله بصفة نفسية ، ثم استقر جوابه على قطع التعليل ، وكل ما يتعلق / بالعلة ٢٠٨ والمعلول ، فوضع استقصائه الصفات .

وعما ينبغى أن نحيط علماً به : أننا إذا صرفنا الاتحاد إلى النفي ، فلا يسوغ تعليله أصلاً ؛ إذ النفي لا يعمل وفاقاً ، وإنما يمكن ترديد القول في تعليل صفات الإثبات .

فصل

[هل تتعدد صفات الباري تعالى]

فإن قال قائل : [هل] يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ، كما تعد جملة الآحاد ، ويراد بعدها ذكرها بعضها مع بعض ؟ وربما يوجهون هذا السؤال في صفات الباري سبحانه وتعالى . ويقولون : أتزعمون أن صفات الباري متعددة ، أم تأبون ذلك ؟

وسبيل الجواب عن السؤالين أن نقول : إن رام السائل بالعد أن يذكر الله مع غيره ، فهذا لا منع فيه . وإن رام به تجنيساً وتمثيلاً ومصيراً إلى أن يجانس المعدودات ، فهو مستحيل لما قدمناه من نفي التشبيه . فهذا سبيل الجواب عن المعنى ، وإن وقع السؤال عن جواز إطلاق اللفظ ، فقد صار معظم الأصحاب إلى منع إطلاقه من حيث لم يرد في ذلك إذن صريح ، وإطلاق الألفاظ في الذات والصفات موقوف على إطلاق الشريعة .

ورد القاضي جوابه في «الهداية» فقال مرة : كما لم يرد في ذلك إطلاق ، لم يرد فيه أيضاً منع . ومن أصل القاضي أن المنع يتوقف على الشرع ، كما يتوقف التجويز عليه ، وكل ما لم يرد فيه منع في واحد منهما ، لم يحكم فيه بحظر ولا بإباحة ، ومنسبب القول في ذلك في الصفات إن شاء الله .

وأما الذي ذكره في الصفات ، فقد روى عن عبد الله بن سعيد أنه قال : الله تعالى واحد بصفاته . وامتنع عن إطلاق القول بأن الصفات معدودة .

قال الأستاذ أبو إسحق : لم يرد عبد الله اتحاد وجود الذات والصفات ، فإن ذلك لا يستقيم إلا على أصليين : أحدهما : نفي الصفات ، كما صار إليه المعتزلة .

والثاني : لإثبات الصفات والذات مع المصير إلى اتحادها بالوجود. وهذا نص
مذهب النصارى / فى الآب والإبن والروح ، وإنما أراد أحد معنيين : بأن ٢٠٩
الله تعالى واحد فى الإلهية ، ولا تتعدد إلهيته بثبوت الصفات ، فالإله واحد وهو
موصوف بصفات الإلهية ، فهو أحد وجهى كلامه . ويجوز حمل كلامه على الامتناع
من لفظ العدد .

والذى يوضح ذلك : أنه نص فى كتبه فى غير موضع على أن الصفات ليست
موجودات ، فلا يظن به اتحاد وجود الذات والصفات .

قال القاضى ؛ أما وإن امتنع من اطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع
غيره ، فلا امتنع من اطلاق القول بأن صفاته معدودة ، وهى نهايته ، إن لم
تثبت اليبدين والعينين والوجه صفات ؛ فلا امتناع من عدّها . هذا ما
ارتضاه ، وهو الأصح ، فاعلمه . وفى الامتناع عنه من الإبهام ما ليس فى
النطق به ، فافهموه .

فصل

[فى معنى التوحيد]

فإن قال قائل ؛ قد ذكرتم حقيقة الواحد ومعناه ، فما التوحيد ؟ وما
المعنى به ؟

قلنا : التوحيد لفظة مشتركة . فقد يراد بها فصل شيء من شيء ، وإفراده عنه
بعد انضمامه إليه ، فيقال للفرق بين جوهريين : قد وجد كل واحد منهما . وقد يراد
بالتوحيد الإتيان بالفعل الواحد على التفريد . وقد يراد بالتوحيد اعتقاد الوحدانية ،
وهو مراد المتكلم بإطلاق هذه اللفظة . وقد يريدون بهذا الاخبار عن التوحيد
قولا مع عدم الإطلاع على اعتقاد القائل ، وكل ما ذكرناه تعرض للعبارات ،
وتمهيد للمقدمات . والغرض من كتاب « التوحيد » إقامة الدلالة على وحدانية

الإله ، وأنه لا إله سواه . ونحن الآن نخوض في المقصد ، ونقيم الدلالة
الوحدانية ، ونوضح إستقامتها على أصول أهل الحق ، واضطرابها على
مذاهب مخالفيهم .

القول في الدلالة على الوحدانية

اعلموا وفقكم الله أن الأئمة سلكوا طرقا جديدة في الدلالة على إثبات الوحدانية ،
٢١٠ وسنأتى على جميعها إن شاء الله ، ونوضح السديد منها والمدخول .

والذى جرى الرسم بتقديمه دليل التمايع . ونحن نحرره إن شاء الله ، ونوضح
بالأدلة أصوله ، ونقرر استقامته على أصول أهل الحق ، واضطرابه على أصول
مخالفيهم . فأما وجه التحرير فهو أن نقول : لو أثبتنا لإلهين قديمين ، حين
قادرين ، وأراد أحدهما حركة جوهر في وقت معين ، وأراد الثانى سكونه فى ذلك
الوقت ، وقصد كل واحد منهما إلى تنفيذ مراده ، فلا يخلو : إما أن يقدر حصول
المرادين ، وإلما أن يقدر انتفاؤهما ، وإلما أن يقدر حصول أحدهما وانتفاء الآخر . فإن قدر
حصول المرادين ، كان ذلك محالا ، ولزم من تقديره تجويز اجتماع الضدين . وإن قدر
انتفاء المرادين ، كان ذلك محالا لاستحالة عرو الجوهر القابل للحركة والسكون
عنهما ، وقد قررنا فى صدر الكتاب استحالة ذلك . على أنه لو قدر امتناع المرادين ؛
لذل ذلك على نقص كل واحد من القديمين وخروجهما من الإلهية . وإن قدر
نفوذ لمراد أحدهما دون الثانى ، فالذى نفذ مراده الغالب ، والذى لم ينفذ
مراده مع قصده تنفيذه ؛ هو الممنوع الضعيف المهيمن ، والممنوع المنعوت بالنقص
لا يستوجب صفة الإلهية ، فهذا سبيل [تحرير] (١) الدلالة . ولكن الغرض منها
لا يتضح على البسط والتقرير إلا بتقديم أصول وتقريرها ، ونحن إن شاء الله
نذكر أصول هذه الدلالة أصلا (٢) أصلا إن شاء الله .

(٢) فى الأصل : أصل

(١) فى الأصل : تجويز

فمن أصولها أن تعلموا أنا قدرنا قديمين ، قادرين ، مرئيين ، فيجوز تقدير اختلافهما في الإرادة .

ولو طالبنا مطالب فقال : بم تنكرون على من يزعم أنا ثبت قديمين ، ونمنع تصور اختلافهما ، ونصير إلى استحالة اختلاف إرادتي القديمين ، ونقول : يجب أن يريد كل واحد منهما ، ما يريده الآخر حتما واجبا ؟

فالجواب عن ذلك أن نقول : إذا انفرد كل واحد منهما بإرادته ، فعلوم أن إرادة كل واحد منهما صالحة لكل مراد ، يجوز كونه مسوغ / تقديره . ولو ٢١١ قدرنا انفراد أحدهما ، لصحت منه إرادة حركة الجوهر المقدّر. ولو انفرد الثاني ، لصحت منه إرادة لسكون الجوهر المخصوص في الوقت المعين ، وهذا مالا سبيل إلى دفعه ، مع تقدير انفراد كل واحد منهما . فإذا قدر اجتماعهما ، فالذي يصح من كل واحد منهما إرادته . [ولو قدر منفرداً ، لا يخلو : إما أن يجوز تقدير إرادته مع تقدير الاجتماع ، وإما أن لا يجوز ذلك مع الاجتماع ؛ وإن جاز تقديره مع تقدير الانفراد .

فإن زعم المطالب أن ما تقدر في الانفراد يجوز أن يقدر في الاجتماع ، فقد سلم هذا الفصل ، واستبان تجهيز إرادة أحدهما الحركة ، وإرادة الآخر السكون من الوقت الواحد ، من حيث جاز ذلك من كل واحد منهما لو قدر منفرداً .

ولو قال المطالب : يمتنع عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد .

قلنا : هذا محال من أوجه : أغربها : أن أحدهما إذا أراد تحريك جوهر في وقت معين مخصوص ، فقد قلتم يمتنع على الثاني إرادة السكون في هذا الوقت .

فيقال لكم : لا يخلو هذا الامتناع : إما أن يقال فيه تحقق لنفس أحد القديمين ، أو لإرادته ، أو لصفة أخرى من صفاته . وباطل أن يقال يمتنع على أحد القديمين

وجه من الإرادة لنفس القديم الآخر ، فإن نفس القديم الآخر لا تغلب إرادة القديم الثاني، وقد كانت إرادته، مع تقدير الانفراد، صالحة للوجه الذى فيه الكلام . وإنما صلحت له ، وصح ذلك الوجه منها، لنفس الإرادة وذاتها ، واستحال خروجها عن حقيقتها وقضية صفتها فى الوجوب والصحة بسبب نفس القديم الآخر . وإنما وضع أن صحة تعلق الإرادة بالوجه المخصوص، راجع إلى نفس الإرادة ، ونفسها ثابتة ، ولا يجوز تقدير ثبوت النفس مع انتفاء صفات النفس، فإن فيه / قلب الحقائق . ولو جاز ذلك فى صفة واحدة من صفات الإرادة ؛ جاز ذلك فى سائرهما، حتى يقال : نفس أحد القديمين تسلب جميع صفات إرادة القديم الثانى مع ثبوت نفس الإرادة ، وهذا مبلغ من الجهل لا يرتضيه محقق . وبما يقرب ذلك أن أحكام النفس المتلقاة من المعانى القائمة بها ، إنما يعتبر فيها الاختصاص بنفس الموصوف ، وما لا يختص به ؛ لا يوجب له حكماً . ولهذا امتنع أن يتصف الشئ بكونه عالماً بعلم يقوم بغيره من حيث لم يختص ذلك العلم به على ما منقرر ذلك فى الصفات إن شاء الله تعالى . فإذا وضع ذلك بنينا عليه ما نروم، فقائنا: نفس أحد القديمين لا تختص بنفس الثانى اختصاصاً قيام، فاستحال أن توجب له حكماً معنوياً ، وهو كونه مریداً لمراد معين مخصوص .

والذى يحقق ذلك: أن الذوات القائمة بأنفسها لا يوجب بعضها حكماً لبعض ، من حيث لم يقم بعضها ببعض . ولهذا استحال أن يوجب جوهر حكماً لجوهر من حيث لا يوجد أحدهما قائماً بالثانى ، ووضوح ذلك يغنى عن الإطناب فيه ، فهذا لو قال الخصم : إن أحد القديمين يمنع الآخر عن وجه من الإرادة بنفسه .

ولو قال : إنه يمنع بإرادته ؛ لكان الكلام فى ذلك كالكلام فيما سبق . فإن إرادة أحد [القديمين] (١) قائمة به إختصاصاً يستحيل أن يؤثر فى الذات التى لم تقم بها ، كما يستحيل أن يريد مرید لإرادة تقوم بغيره ، فكذلك يستحيل أن يثبت

(١) مكتوبة . القديم

لذات حكم لإرادة تقوم بغيره . ويبطل ذاك أيضاً لما قدمناه من أن صحة ما ادعينا صحته، راجع إلى نفس الإرادة ، ويستحيل خروج الشيء عن صفة نفسه لإرادة تتعلق بغيره تتعلق قيام .

والذى يوضح ذلك: أنه لو جاز تناقض حكى إرادتين مع قيامهما بمحلين ؛ لجاز تضادهما على المحلين . فإذا امتنع التضاد لتعدد المحلين ، امتنع تناقض الحكمين بمثل ذلك / . ٢١٣

والذى يقرر ما قلناه: أن الإرادة إنما تؤثر في الحدوث كما منقرر في أحكام الإرادة ، إن شاء الله عز وجل . فأنى يستقيم مع ذلك تأثير إحدى الإرادتين في قضية الإرادة الأخرى مع قدمهما ؟ فامتنع بذلك قطع القول بأن الاجتماع لا يؤثر في قضية بغير الإرادة .

وإن قال الخصم : إنما امتنع ما فلتتموه لصفة أخرى من صفات [أحد]^(١) القديمين دون الآخر ، كان الرد عليه كما قلناه حرفاً حرفاً .

قال الأستاذ أبو إسحق : ما وجه الزائغون في التوحيد سؤالاً إلا وقد تسليمه لازداد حجاج أهل الحق وضوحاً . ووجه تقرير ذلك في هذا السؤال: أن الذى نحاذره في إثبات القديمين تمانع في الفعلين . فإذا ادعى الخصم إمتناع قضية من قضايا الإرادة ، لولا الاجتماع ، لما امتنعت . فهذا أعظم ما نبغيه ، فإن [المنع]^(٢) من قضية الصفة القديمة ، أعظم من المنع من قبيل الأفعال .

فإن قال قائل: هذا الذى قنتموه يبطل عليكم ، وذلك أن الجوهرين إذا تماشا فثبت لكل واحد منهما حكم التماس عند الاجتماع ، مع مصيركم إلى أن الجوهر إنما يماس ما يماسه لقيام الماسة به لا لقيام الماسة بالثاني ، ومع ذلك لا يجوز تقدير

(٢) في الأصل: المنع

(١) في الأصل : إحدى

قيام المماسمة بالجوهر الفرد، فقد وضع مخالفة حكم الاجتماع حكم الانفراد، مع أنه لا يثبت الحكم عند الاجتماع إلا لقيام المعنى بذات الجوهر على الاختصاص .

وهذا الذى ذكره مردود من وجهين : أحدهما : أنا نعلم ببديهية العقل استحالة ثبوت المماسمة من أحد الطرفين . ونعلم اضطراراً أن ما ماس شيئاً فقد ماسه ذلك الشيء ، وليس كذلك المریدان المتصفان بالإرادتين ، فإنه ليس من ضرورة إرادة أحدهما الشيء أن يريد الثانى ذلك الشيء . فقد وضع الفصل بين المسألتين قبل أن نخوض فى تحقيق النظر . وإنما ذلك لمعنى وهو أن الشيء المتعلق ٢١٤ بغيره إنما يرتبط بمتعلقه . وإذا (١) / أراد أحد المریدين مراداً ، فإنما متعلق إرادته مراده لا المرید الثانى ، والتماس يتعلق بالمماسين .

ثم نقول : لم نزهونا أمراً معنوياً وإنما تشبثتم بنعت . وذلك أن أهل التحقيق قالوا : إذا تماس الجوهران ؛ فقد قام بكل واحد منهما كون يخصه بجزءه وليس لواحد منهما حكم من كون الثانى ، فلو عدم أحد الجوهرين واستقر الثانى فى حيزه ، وتتابعت عليه الأكون حالاً على حال ، فالكون الذى طرأ عليه بعد عدم المماسمة ، مثل الكون الذى قام به عند التماس ؛ فقد قام به عند الانفراد ، ما قام به عند الاجتماع ، بيد أنه لا يسمى مماسمة . فوضع بذلك رجوع ما أزموه إلى التسميات . وفى الفصل بقايا تشاجر فيها مع المعتزلة ، سندكرها عند ذكرنا مطاعنا عليهم ومطاعنهم . فهذا أحد الأصول .

والأصل الثانى : أن يعلموا أن ما نبغيه من التمانع ، إنما يستقيم عند فرض الكلام فى المحل الواحد ، إذا غرضنا تصوير منع أحدهما الثانى مع اتحاد المحل ، فإنه إذا بطل فى المحل الواحد نفوذ المرادين للتضاد المعلوم بطلانه ضرورة ، واستحال انتفاء المرادين للعلم باستحالة خلو المحل عن الضدين ، لم يبق بعد ذلك إلا منع أحدهما الثانى . ولو فرضنا الكلام فى محلين ، لنفد المرادان من غير استحالة ، ولم يؤد ذلك إلى تمناع أصلاً .

(١) فى الأصل : « إذا » مكررة

فإن قال قائل : هذا الذى قلموه صحيح ، غير أنه باطل على موجب أصالحكم ، وذلك أنكم قلمتم : لا تتعاق قدرة القادر المحدث إلا بفعل فى محل قدرته ، ونفيتها التولد . ونحن نعلم أن القادرين المحدثين قد يمانعان ، وقد يمنع أحدهما الثانى ، بأن يقف فى جهة مخصوصة ، فيكون وقوفه فيها منعا لصاحبه من التحرك فى تلك الجهة ، فقد تصور التمانع ، مع أنها لا يجتمعان على فعلين مقدورين لهما فى محل واحد .

قلنا : لا تمانع إلا فى المحل الواحد . ولذلك قال أئمتنا : / لا يتصور التمانع ٢١٥ بين المحدثين ، ولا يتصور من أحدهما منع الثانى ، فقد وضح أن الذى ادعاه السائل ممنوع عندنا . وأما الذى تمثل به من وقوف الواقف فى الجهة ، ومنعه صاحبه من الحركة فيها فساقط ، فإن القدرة عندنا تقارن المقدور ، ولا قدرة للذى لا يتحرك فى تلك الجهة على الحركة . ولو خلق الله له القدرة ، لخلق الحركة معها ، فوضح اندفاع السؤال ، واستقصاؤه يتشبه بالتولد .

الأصل الثالث من أصول الدلالة : أن يعلم أن ما رمناه من تقدير التمانع يتوقف تجويزه على تصوير تناقض الإرادتين القاسمتين بالمريدين ، ولا يتحقق تقدير التمانع دون ذلك . وبيانه أنا لو صورنا من أحد القديمين تحريك جسم ، ولم نتصور من الثانى القصد إلى تسكينه فى وقت تحريكه ، لما كان ممنوعاً . فإن أحدهما إذا أراد التحريك ، والثانى وافقه فيما أراده ، ولم يرده ولم يكرهه ، أو ذهل عنه ، ولم يحاول الحركة ولا ضدها ، فلا يسمى ممنوعاً . وإنما الممنوع من يريد الشيء ويقصده ، فيصد عن مراده ويحال بينه وبين مقصوده ، وهذا واضح لاختفاء به ، ولأجل ذلك يبعد تسمية الميت والجماد ممنوع ، من حيث لم يتحقق منه قصد وصد هم بالشيء ثم رد ، وهذا واضح فى جنبه الممنوع .

وقد قال الأئمة رضى الله عنهم : كما تتوقف صفة الممنوع على إرادته ، فكذلك تتوقف صفة الممانع على إرادته ، إذ المنع يتعلق بممانع وممنوع ،

فإذا اقتضى أحد طرفيه إرادة ، اقضاءه^(١) الثاني . وهذا قول القاضي في الهداية .

لو قلت : صفة الممنوع إنما تفتقر إلى محض إرادته مع امتناع مراده ، ولا تفتقر إلى كون فاعل المنع مريداً للنع ، لكنك غير متعده . والصحيح ما قاله ، وهو واضح عند التأمل . وليس الغرض بهذا الأصل التثبت باطلاق لفظ في جنبه المانع ، وإنما المعنى المقصود ، والغرض المتبوع ، التعرض للجانب / الممنوع . فإن ضعفه إنما يتبين بأن يريد فيرد ، أو يقصد فيصد ، ولولا إرادته لما استبان ضعفه ، فافهموه ترشدوا .

الأصل الرابع من أصل الدلالة : أن تعلوها أن الغرض من التمانع وتقديره يتوقف على تثبيت حال واحد من القديمين مختصاً بحكم الإرادة ، تحقيقاً على وجه يصح الاختصاص عليه . ومن امتنع عليه ذلك ، لم يستقم له فصل التمانع . وإيضاح ذلك أنا لو قدرنا قديمين ، لقدرنا كل واحد منهما مريداً بإرادة قديمة قائمة بذاته على الاختصاص ، فصح لذلك اختلافهما في الإرادة ، ويترتب على صحة الاختلاف التمانع .

والمعتزلة افترقت مذاهبها في الإرادة ، ولا يستتب على مذهب من مذاهبهم ما رمناه . وذلك أن الأكثرين منهم صاروا إلى أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة . ثم لما قيل لهم : يستحيل قياس الحوادث بذات الرب ، زعموا أنا ثبتت إرادة حادثة لا في محل ، ثم ألزموا بعد ذلك أن يصرفوا حكم تلك الإرادة إلى كل مريد من حيث لا اختصاص لها بشيء من الذوات ، فحاولوا من ذلك انفصالاً ، وقالوا : يختص حكم الإرادة التي في غير محل بوجود قائم بنفسه في غير جهة ، فنقض ذلك عليهم بالفناء . فإنهم زعموا أن فناء الجواهر معنى يخلقه الله تعالى لا في محل تفنى به الجواهر . فالزموا أن يقولوا : يختص مقتضى الفناء بوجود في غير جهة ، وهذا يجرهم إلى تجويز عدم القديم ، ومنبسط القول في ذلك في كتاب « الفناء والبقاء » .

على أنا نود إلى غرضنا من التمانع ونقول : لو قدر قديمين لا جهة لواحد منهما والإرادة لا في محل ، فينبغي أن يكونا جميعاً مرادين بها من حيث الاختصاص لها بواحد منهما . فإن راموا عن ذلك انفصالاً وقالوا : يختص بالانصاف بالإرادة فاعلمها ، كان ذلك باطلاً . فإن المريد لو أفسد بحكم الإرادة لفعله لها ، لوجب أن يكون الرب مريداً بالإرادة التي يدعها في محل . ٢١٧

والذي يوضح ذلك : أن كونه متكلاً لما رجع إلى صفات الفعل على أصول المعتزلة ، قالوا على طردها : لا يفعل الله كلاماً إلا وهو متكلم به ، فهذا مذهب البصريين . أما البغداديون^(١) من المعتزلة فقد أربوا على إخوانهم ، فأنكروا الإرادة جملة ، وقالوا : إذا ذكرت الإرادة في فعل الله فهي عين فعله ، وإذا ذكرت في أفعال العباد فهي أمر الله بها ، فلا مطمع لهؤلاء في دلالة التمانع المثبتة على التقصد والرد . وما استدل أحد من البغداديين بدلالة التمانع ، وإنما توصلوا على زعمهم إلى التوحيد بطرق ذكروها ، وسنذكرها وننقضها إن شاء الله عز وجل .

الأصل الخامس : أن تعلموا أنا إذا قدرنا قديمين فلا تثبت لواحد منهما قدرة توجب مقدورها لا محالة ، وكذلك لا نسير إلى أن إرادة كل واحد منهما توجب وجود المراد على حسب تعلقها بالمراد . وذلك أنا لو سلكتنا هذه الطريقة ، وصرنا إلى أن مقدور كل واحد منهما يجب وجوده ، فلا نسلم طرد دلالة التمانع مع ذلك . وذلك أنا إذا قلنا : تحريك الجسم مقدور لأحدهما ، وتسكينه مقدور للثاني ، وأحدهما يريد التحريك والثاني يريد التسكين ، فلو قلنا بوجوب نفوذ مراديهما لما كان ذلك مماتماً ؛ بل تجوزاً لاجتماع الضدين ، وهو مستحيل لا شك فيه .

ولكن لو سلكتنا هذا المسلك ، كان ذلك حيداً مناعن دليل التمانع ، وتشبهاً بطريقة أخرى في الدلالة . وإنما عظم تناقض المتكلمين في دلالة التمانع من أنها هي

(١) في الأصل : البغداديين .

الدلالة المنصوص عليها في كتاب الله . فخرج مما نلناه أنا إذا قدرنا قديمين وتمسكنا بطريقة التنازع ؛ لزمننا القطع بأن كل إرادة لكل قديم لا توجب مرادها ، وليس المعنى بما نطلقه في خلل الكلام من الإيجاب ؛ لإيجاب العلة معلولها ، وإنما مرادنا بذلك ثبوت وجود المراد لا محالة .

٢١٨ فإن قال قائل : كيف يستقيم ما ذكرتموه على أصلكم ، ومصيركم إلى أن الإله لا يريد كون شيء إلا بكون كما تريد ؟ وزعمتم أنه يجب وجود مراداته على قضية إرادته ، فكيف يستقيم مع ذلك المصير إلى أن الإرادة لا تتضمن وجود المراد ؟

قلنا : هذه زلة من السائل وتحريف منه المذهب ، وذلك أنا نقول : إنما يجب نفوذ إرادة الإله لوجوب إيجابه . فلو قدرنا قديمين ، لم يجب نفوذ إرادة كل واحد منهما ، بل يلزم نفوذ إرادة أحدهما ، وقصور الثاني عن موجب الإرادة ، فالتنبية يدل على قصور أحد القديمين لا محالة ، ولا يتصور مع اعتقاد القديمين اعتقاد نفوذ مراديهما .

فإن قال قائل : من أصلكم أن القادر لا يجوز أن يكون ممنوعاً عن مقدوره ، وأقصى غرضكم في هذا الأصل أن تثبتوا أن قدرة واحد منهما لا توجب مقدورها ، حتى إذا ثبت لكم ذلك ، بنيتم عليه تصور منع أحد القادرين عن مقدوره . ويلزم من ذلك — على زعمكم — ثبوت نقص الممنوع وضعفه . وقد بان إحالتكم كون القادر ممنوعاً .

فالجواب عن ذلك أن نقول : يمتنع عندنا محدث قادر ممنوع عن مقدوره ، بناء على أصلنا في وجوب مقارنة المقدور بالقدرة الحادثة للقدرة ، فو ثبتنا قادراً شاهداً على امتناع مقدوره ؛ لزمننا تمييز تقدم القدرة الحادثة على مقدورها . ولو قدرنا قديماً ، قادراً ، لم يمتنع أن يمنع عن مقدوره تارة ، ولا يمنع عنه أخرى ، إذ لا يجب مقارنة مقدور القديم قدرته ؛ بل يجب تقدم القدرة على

المقدور حتى قال القاضي : لو كنا من القائلين ببقاء الأعراض ، ولم نمنع بقاء القدرة الحادثة ، فيجوز على ذلك تقدم القدرة على المقدور ، ولا نمنع أن يكون المشهود على هيئة القاعدين قادراً على القيام ، بمنوعاً منه ، فافهموا ذلك .

الأصل السادس : أن الذي قدرناه بين القديمين من المنع لو تحقق ، لدل وجود المنع على ضعف الممنوع ، ولو لم يقع ما قلناه ، ولكن [لو] جاز وقوعه / دل ٢١٩ جواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوعه من ضعف من تقدر بمنوعاً .

والذي يوضح ذلك : أن قيسام الحوادث لما دل على حدث الذات التي قامت الحوادث بها ؛ فيدل تجويز القيام على ما يدل عليه نفس القيام لو تحقق .

والصائر إلى أن الحوادث قامت بذات الرب ، يلزمه من دلالة الحدث ما يلزم الذي يقول إنها لم تقم به ، ويجوز قيامها به ، وكذلك القول في جملة ما يستحيل على الإله ، فتجوزها كتحقيقها . فإنه لما استحال كونه عاجزاً ، جاهلاً ، ساهياً ، فيمنزل وأصف الإله بهذه الصفات كمجوزها عليه ، وإن لم يصفه بها ثبوتاً وتحقيقاً .

والذي يكشف الحق في ذلك أن الإله كما يستحيل أن يكون ممنوعاً مصدوداً عن مراده تحقيقاً ، يستحيل أن يكون ذلك جائزاً (١) فيه . ولو أثبتنا قدرة على المنع ؛ لزم كون المنع مقدوراً إذ لا تتعلق القدرة إلا بجائز ، وغرضنا في تمهيد هذا الأصل دفع سؤال الزائغين . وذلك أنهم قالوا : هم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين ولكنهما يتفقان في جملة المرادات ولا يتحقق بينهما اختلاف ، فيؤدى الاختلاف إلى ما أحلتموه ؟

وسيل الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ادعيتموه من اتفاقهما واجب حتى لا يجوز تقدير خلافه ، أم هو جائز ؟

(١) في الأصل : جائز .

فإن زعموا أن اتفاقهما واجب ، ولا يجوز تقدير اختلافهما ، فقد أوضحنا بطلان ذلك في أول أصل من الأصول .

وإن زعموا أن اتفاقهما لا يجب ، بل يثبت جوازاً ، فسيل الكلام على هؤلاء ما ذكرناه الآن من أن تجويز المنع في الدلالة على الضعف كتحقيق المنع .

قال القاضي : والذي ذكرناه مستقل بنفسه ، مستغن عن الاستشهاد بتقدير منع في الشاهد . وقد ذكر بعض أئمتنا في ذلك استشهاداً ، فقال : إذا نظرنا إلى باطش سوي ، ذي مرّة قوي ، ونظرنا إلى نحيف مهين ، ضعيف غير متين ، ورجعنا إلى العقل ، وقدرنا بينهما تنازعا / وعلينا أن الذي قدرناه لو كان ؛ لكان الأبدي غالباً ، والضعيف مغلوباً . ثم لا تتوقف معرفة ذلك على الوقوع ، بل تعلم دونه . فإن من يشاهد ليشأه صوراً يتناور أرباباً ضعيفاً ، علم ضعف الأرض وقوة الليث ، وإن لم يتفق تشارهما .

قال القاضي : في الاستشهاد بذلك نظر على أصول أهل الحق ، فإنهم يمنعون التولد ، والقول به ، ويحيلون أن يفعل محدث وإن تنامت مرّته ، وتكاملت مُنْسَتُهُ ، فعلا في غير محل قدرته ، فلا يتصور تمازج بين محدثين أصلاً ؛ بل من أقدره الله وجد مع قدرته مقدورها . وإنما يستشهد بهذه الأمثلة القائلين بالتولد ، فلا ينبغي أن نساهمهم فيما اختصوا به .

وإن أردت تقرير الاستشهاد قراره ، فالوجه فيه أن نقول : لو سبق ناظر إلى اعتقاد صحة التولد غالباً ، فنعلم مع تقدير هذا الاعتقاد كإلنا ، وهذا واضح لمن تأمله .

فإن قال قائل : بل هذا الذي ذكرتموه يبطل عليكم بأصلين : أحدهما : أنكم قلتم : لو ظهرت المعجزة على وفق دعوى الحادث . لاقضى ظهورها بطلان وجه دلالتها على صدق الصادق . ثم زعتم أن الباري سبحانه وتعالى موصوف بالفسدة على

إظهار المعجزة على أيدي الكذابين ، فلزم على طرد ما قدمتموه أن تقولوا : جواز القدرة على إظهار المعجزة على أيدي الكذابين ، يدل على بطلان وجه دلالة المعجزة على صدق الصادقين كنفس الوقوع جرياً ، على ما مهدتموه من تنزيال جواز وقوع الشيء بمنزلة وقوعه .

والأصل الثاني خلاف المعلوم ، فإنه مقدور لله تعالى ، وإن كان لا يقع . فإذا علم الله تعالى أن السموات لا تنفطر في وقتنا ، ففسد قلتم إن الله تعالى قادر على تصديعها وتقطيعها ، وإن علم خلاف ذلك . ثم لو وقع خلاف المعلوم ، لدل على انقلاب العلم جهلاً لجواز وقوعه ، وكونه مقدوراً لا يدل على ذلك كنفس الوقوع .

الجواب / أن نقول : أما المعجزة فيطول تتبع حقائقها ومواقفها ، ومنسقصى ٢٢١ القول فيها في موضعها إن شاء الله . غير أنا نذكر ما يقع به الانفصال عن السؤال فنقول : من آيات الأنبياء قلب العصا ، وخلق البحر ، وإحياء الموتى ، وتمجييز الخلائق عن معارضة كلام بمثله وشكله ، والرب تعالى موصوف بالقدرة على جميع ذلك عموماً . وهذه الأجناس من قبيل مقدرات الإله ، فلا تستنكر كون قلب العصا مقدوراً ، ولكن لو وافق ذلك دعوى مدعى ؛ لم يكن ذلك المدعى إلا صادقاً .

فإن لمح السائل وقال : ظهور المعجزة على وفق دعوى الكاذب ، هل يستحيل ؟

فلنا : ذلك مستحيل ، فخلق الكذب على حياله ، لا استحالة فيه ، وقلب العصا على انفراده ، لا استحالة فيه ، وهذا كما نقول : خلق السواد في الجوهر مقدور للإله ، وكذلك خلق ضده ، والجمع بينهما محال ، وإن كان كل واحد منهما مقدوراً . فاستبان بذلك أن ما يدل على إبطال المعجزة ؛ لا يجوز وقوعه . وقد أثبتنا جواز وقوع التمايز بين القديمين ، فاستبان انفصالنا عن السؤال . وبقریب من ذلك ننقل

على خلاف المعلوم فنقول : المعنى بقولنا : إن خلاف المعلوم مقدوراً ، أنه من جنس ما يقدر عليه ، وليس يمتنع حدوثه لوصف يرجع إلى ذاته وجنسه ، فهو مقدور على هذا المعنى ، ولو وقع لكان الله عالماً بوقوعه . ولا بعد في تقدير ذلك لفظاً كما قال تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » (١) . فأخبر عن تقدير ردهم مع علمه بأنهم لا يردون . والمعنى لبسط القول في هذه الملة ، فإنها من دقائق أحكام القدر . ولكن الذي نبغيه في الانفصال أن نقول :

يستحيل وقوع شيء ؛ والله تعالى غير عالم به ، فهذا عندنا من المحالات ، ولو وقع لكان الله عالماً به ، فقولوا على طرد ذلك : إن المنع لو وقع ، لم يدل على الضعف ، كما قلنا : إن ما يقع من المقدورات / فالله تعالى عالم بها لا محالة . وإن قدر غير معلوم ، لا يجوز أن يقع غير معلوم ، فقدود ذلك أن نقول : لا يجوز أن يقع المنع . ولهم على ما قلناه سؤال ، وهذا أقصى الإمكان وقصاراه في القدر ، وذلك أنهم قالوا : إن جاز لكم أن تقولوا : خلاف المعلوم مقدور ولا يقع إلا معلوم ، ولو قدر غير معلوم لكان محالاً ، جاز لنا أن نقول : اختلاف القديمين ممكن ، جائز ، ولكنه لا يقع ، ولو وقع كان اتفاقاً ، ولم يكن اختلافاً ، وهذا من أهم أسئلتهم ، فاعتنوا بفهم الجواب عنه . وسيله أن نقول :

إذا فرضنا الكلام في قادر ، مخترع ، واحد ، وقد قامت عندنا الأدلة القاطنة على أن كل ما يقع من أفعاله يجب أن يكون عالماً بها ، فقلنا : يقع خلاف معلومه غير معلوم له ، لئلا وقوعه على كونه معلوماً لمخترعه ، وهو غير معلوم له ، فتجتمع فيه صفتان متناقضتان . ويلزم أن يكون معلوماً غير معلوم للقادر الواحد ، وهذا غاية التناقض ، فأحلنا لذلك وقوع شيء غير معلوم لمخترعه والذات ذات واحدة .

وإذا فرضنا الكلام في قديمين ، فلا يجب لأحدهما حكم من إرادة الثاني ، فإنهما ذاتان قديمتان ، فلا يجب لأحدهما حكم من إرادة الثاني ، فإنهما ذاتان مريدان بإرادتين ، ولا يثبت التناقض بين ذاتين ؛ فلا يستحيل أن يقع مراد أحدهما مكروهاً الآخر ؛ بل يستحيل أن يقع مراد أحدهما مكروهاً له بعينه ، كما يستحيل أن يقع الشيء معلوماً له غير معلوم له . فلا يستقيم لهم في القسديين المقدرين ما قلناه في القديم الواحد من التناقض . فإن عادوا ومنعوا اختلاف القديمين في قضيتي إرادتهما وجوباً ، نقلنا الكلام إلى الأصل الأول على ما سبق ووضح .

الأصل السابع من أصل دلالة التامع : أن نعلم أن التامع يرجع إلى الأفعال المتضادة دون ذاتي القدمين وصفاتهما . وإيضاح ذلك أنا إذا قدرنا / أحدهما ٢٢٣ ممنوعاً عن بعض ما يريده ، لم يخل : إما أن يكون ممنوعاً بذات الثاني ، أو بصفة ذاته . وباطل أن يكون ممنوعاً بذات الثاني . فإن ذات أحد القديمين لا تؤثر في ذات الثاني ، ولا تغير صفته في وجوب ولا جواز ، إذ لا تختص إحدى الذاتين بالآخرى ، ولو كانت ذات أحدهما ممنوعاً الآخر من فعله ، لكانت ذاته ممنوعاً لنفسه من فعل نفسه ، فإن الذاتين مستويتان (١) في القدم ، وصفات النفس .

والذي يوضح ذلك : أنا نعلم بضرورة العقل أن أحدهما لو وافق الثاني على مراده ، ولم يمنعه منه ، لنفذه مراده ، والذات ذات في الحالين . فلو وقع المنع بها ، لوقع منع الموافقة والمخالفة . والذي يحقق ذلك شاهداً — مع تقدير القول بالتولد ، والسبق إليه اعتقاداً — أن من نظر إلى أبدقوى ونحييف ضعيف ، واعتقد أن القوى يمنع الضعيف من تحريك يده لو ضغطها وربطها ، فلا يقع المنع لمجرد ذات القوى حتى يقصد المنع ويمنع . فوضح أن المنع لا يرجع إلى ذات القديم . وبمثل ذلك نعلم أن المنع لا يرجع إلى إرادة أحد القديمين ما لم يفعل ممنوعاً . فإن إرادة

(١) في الأصل : مستويتين

أحدهما صفة مختصة بذاته ، لا توجب للثاني حكماً ، كما لا توجب ذاته لذاته حكماً .

والذى يوضح ذلك أن الآبد لو أراد ضغط الضعيف ومنعه من المشى لم يمتنع على الضعيف المشى بنفس إرادة القوى ، بل إن فعل ضغطاً كان ذلك منعاً حيثئذ على القول بالتولد والسبق إلى اعتقاده . فاستبان أن المنع لا يتحقق بالذاتين ولا بصفاتهما ، وإنما يتحقق المنع بالفعل . فإذا فعل أحد القديمين حركة في جوهر ، كانت الحركة منعاً للآخر من فعل السكون في وقت الحركة ، فيرجع التمانع إلى الفعل ، والفعلان المتمانعان هما الضدان المتناقضان . وما يوضح ذلك ويكشفه ، أنا لو حققنا تمانعاً بين^(١) الذاتين من غير فعل ، لرجع القول في التمانع إلى العدم المحض ، إذ لم يوجد من واحد منهما فعل ، ولا تتحقق ممانعة العدم العدم ، ولا ممانعة العدم الوجود / إذ العدم نفي محض لا اقتضاء له ولا أثر له . فانحصر^{٢٢٤} المنع في الفعل الموجود .

فإذا أحطت بهذه المقدمة علماً ، فاعلم بعدها أنه لا يتصور على أصولنا وجود المنع من كل واحد من القديمين حتى يكونا متمانعين ، فإننا أوضحنا أن المنعين هما الضدان ، ولا يتصور وجود الضدين في تصور تمانع القديمين ؛ بل يتصور من أحدهما منع الآخر . فأما أن نتصور من كل واحد منهما منع الآخر ، فحال إذ يلزم منه اجتماع الضدين . ثم لو اجتمعا ، لبطل التمانع إذا نفذ مراد كل واحد منهما ، فلم يستند القائل بثبوت القديمين إلا [إلى] تجويز اجتماع الضدين مع إبطال التمانع من الجانبين ، ففي ررم تمانعهما لإبطال تمانعهما ، وليس كذلك لو جوزنا منع أحدهما الثاني .

ولو مدت إلينا المعتزلة أعناقها في هذا الفصل ، وزعمت أن التمانع الحقيقي يتصور عندنا ، وفرضوا ذلك في جسم بين حادثين مستديرين في المرة والقوة ، فإذا تجاذباه ، وقف الجسم ولم ينجر ، ولم ينجذب في جهة واحد منهما ، إذ قد فعل كل

واحد منهما اعتماداً يوازى ما فعله الآخر ، فلما تماثل الاعتمادان ، لم ينجذب الجسم ودل على تناهى مقدور كل واحد منهما .

قالوا : ولو قدرنا قديمين لصورنا بينهما مثل ذلك ، ثم ليس فى تصوير تمناع القديمين بالاعتمادين ، إبطال الدلالة على تناهى مقدور كل واحد منهما .

قالوا : فقد استقام لنا التمانع ، ولم يستقيم لكم .

الجواب عن ذلك من أوجه : أحدها أن نقول : بنيتم ذلك على القول بالتولد وأنتم منازعون فيه ، فبينوا ما بنيتم عليه ، ثم ابنوا ما بدا لكم .

والجواب الآخر أن نقول : ما صار إليه الدهماء من المعترلة استحالة وقوع الفعل من القديم متولداً [أ] ، فإنهم وإن أجازوا التولد [أ] فى أفعال المحدثين لم يجوزوه فى أفعال الله تعالى ، وأنه لا يقع متولداً ، فلا يصح أن يقع مقدوراً ، كما لا يصح أن يقع مقدوراً ما يصح أن يقع متولداً ، وأفعال البارى تقع مقدورة فلا يجوز وقوعها متولدة ، فلم ينفعهم تصوير التولد شاهداً مع امتناعه غائباً / . ٢٢٥

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : القديمان متماثلان عندكم من حيث اشتراكا فى أخص الأوصاف ، والمشتركان فى الأخص قادران لأنفسهما عندهم ، فيجب أن يكون كل واحد منهما قادراً على كل مقدور ، ويلزم من ذلك أن يكون الاعتمادان جميعاً مقدورين لكل واحد منهما ، فلا يستقيم مع ذلك انفراد كل أصل واحد منهما بمقدور يمانع به الثانى ، فقد استبان بطلان ذلك على أصلهم .

فإن قال قائل : فلم أطلقتم أتم التمانع ؟

قلنا : رمنا بإطلاقه أن ما من واحد منها إلا ويجوز تقديره مانعاً أو بمنوعاً على البديل ، فلما استويا فى تقديرنا ، ولم نخصص أحدهما بكونه مانعاً أو بمنوعاً ، أطلقنا لفظ التمانع .

فاعلموا - وفقكم الله - أن العرض إن [لم] (١) يخرج عن المنع واقتضائه ضعف
الممنوع ، فإنه المقصود من الدلالة . فأما تصوير المنع من كل جانب فليس
بمقصود ، فاعلموه .

الأصل الثامن : أن أحدهما لو نفذ مراده ، ولم ينفذ مراد الثاني مع قصده إلى
تنفيذه فيدل ذلك على ضعفه .

قال شيخنا رضى الله عنه : وهذا معلوم ضرورة ، فإنهما إذا استويا في الإرادة
وتحرير القصد ، ثم ثبت مراد أحدهما ، فلا يكون ذلك إلا لاستعلائه وضعف الثاني ،
فهذه دلالة التمازح بأصولها وأركانها ، لم نخادر فيها معنى مطلوباً نقدر على إيرادها .
وبقى علينا من كتاب « التوحيد » ثلاث فصول ، يشتمل أحدها على مطاعن المعتزلة
علينا ، ومطاعنا عليهم . ويشتمل الثاني على مساوئ سبيل من الأدلة سوى التمازح في
إثبات الوحدة ؛ ونذكر في الفصل ما يصرح ويطلب مما تمسك به المعتزلة ، لما أيقنوا
ببطلان دلالة التمازح على أصلهم . والفصل الثالث يشتمل على إقامة الدلالة على نفي
القديم ، العاجز ، المتأهى ، المقدور .

الفصل الأول

في المطاعن

فنبداً فيه بذكر مناقضات المعتزلة الدالة على فساد دلالة التمازح على أصلهم .
فما يصددهم عن دلالة التمازح لإثباتهم الإرادة للقديم لا في محل ، فإذا ثبتت الإرادة
كذلك / لم تكن مختصة بأحدهما دون الثاني ، من حيث لم تختص بواحدة من
الذاتين . وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً . فلما استيقنوا لزوم السؤال ؛ حاولوا

(١) في الأصل : لا .

دفعاً ، وقالوا : نحن نفرض التمانع في إرادة أحدهما وكراهة الآخر ، ولا نفرضه في الحركة والسكون . فإذا خلق الله إرادة لحركة ، امتنع على الثاني خلق كراهته لتلك الحركة ، فقد تحقق التمانع بين الإرادة والكراهية وإن لم يتحقق بين المرادين .

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ذكرتموه ، لا يدفع عنكم السؤال ، ولا يوضح الانفصال ، وذلك أنكم قلتم : إذا خلق أحدهما إرادة لشيء ، فيمتنع على الثاني خلق كراهته لذلك الشيء بعينه ، وإنما الذي لزمكم في المراد ابتداء يرجع إلى إيضاح عجزكم عن تصيير اختلاف القديمين في الإرادة حق إذا تصور اختلافهما ، تركب عليه تمنعهما ، فإذا رمت نقل التمانع إلى الإرادة ، ومن قضية أصاكم أن الإرادة لا تتراد ، وكذلك الكراهية ، فما لا يتصور فيه أصل الإرادة ، فكيف يتصور فيه الاختلاف في القصد ؟ وكيف يطمع من لم يجد جواباً فيما تصور فيه أصل الإرادة عن ما أزم من عدم تصور الاختلاف أن يفرض الاختلاف فيما لا يتصور فيه أصل الإرادة ؟ وهذا لا مخلص لهم منه .

فإن قالوا : الإرادة وإن لم تكن مرادة ، فتقوم الداعية إليها مقام إرادتها ، وتحقق من كل قديم داعية إلى إرادة وكراهية .

الجواب عن ذلك من أوجه يترتب جميعها على معرفة الدواعي والصوارف على أصول المعزلة ، ولهم فيها تفصيلات سنستقصيها في خلق الأعمال إن شاء الله تعالى . ولكن القدر الذي ينبغى أن ننتبه له في هذا الموضوع ، أن نعلم أن محصول قولهم في الدواعي والصوارف يرجع إلى العلم ، وإيضاح ذلك بالمثال : أن الحكيم إذا علم قبح شيء ، وعلم استغناؤه عنه ، وكان علمه داعياً إلى الانكفاف عن القبيح ، صارفاً له عنه ، ومن علم حسن الشيء ، وقبح تركه ، وارتفاع الموانع / من فعله ؛ كان ٢٢٧ ذلك داعياً له إلى فعل الحسن . فإذا وضع مرادهم على الجملة في الدواعي والصوارف ، عدنا بعده إلى وجوه الجواب .

فن أسدّ الأجوبة أن نقول : لو وقع الاكتفاء في الإرادة بالدواعى ؛ لوقع الاكتفاء بها (١) في المراد ، كما صار إليه السكعي ومتبعوه . ولئن جاز وقوع الإرادة غير مفتقرة إلى إرادة ، جاز وقوعها غير مفتقرة إلى الداعى ، وهذا مالا مخلص لهم منه . ثم لو كان فيما ذكره من الدواعى معتصم ، كان من حقهم أن يقرروه في المراد ولا ينتقلوا إلى فرض الكلام في الإرادة ، وهذا خبط ظاهر .

ثم نقول لهم : قد أزمناكم عدم اختصاص الإرادة بأحد القديمين من حيث كانت في غير محل والتزمتوها قهراً . وإن عدتم إلى المناقشة في الإلزام عدنا لكم . فإذا وضح ذلك لزم منه أن يقال : إذا ثبتت الإرادة في غير محل ، فكل واحد منهما مريدها ، وإذا كان كل واحد منهما مريداً بها ، فكيف ثبتت الداعية إلى الكراهية مع ثبوت الإرادة والاتصاف بها ، والإلزام في القديمين اللذين لا يتصفان إلا بإرادة ما يحسن وإذا لزم اجتماعهما في إرادة حسن مع العلم بحسنه ، لم يتصور داعية في الكراهية . ثم لو صورت الكراهية [لكتناً] جميعاً كارهين بها . ووجه الإلزام في الكراهية كوجه الإلزام في الإرادة .

وبما يوضح ما قلناه أن نقول : حسن الإرادة والكراهية يتلقى من حسن المراد ، فما حسن في نفسه ، حسنت إرادته . ثم قد يتصور أن يكون الشيء وضده مستويين في حكم المصلحة واللفظ والوقوع على صفة الحسن ، إذ لا امتنكار في أن يقع في معلوم الله سبحانه وتعالى أنه لو حرك جسماً لكان ذلك في المصلحة كتسكينه . فإذا وضح تساويهما من غير ترجيح بأحدهما على الآخر في قضية المصلحة ، فيستوى دعاء العلم إلى كل واحد منهما ، ولا يقع أحدهما بالداعية حتى يعتضد بالإرادة . ٢٢٨ فإذا ثبت ذلك ، فرضنا على خصوصنا إرادة وكراهية فيما يستوى فعله / وضده في اللطف والمصلحة ، فلا ترجح لأحدى الداعيتين على الأخرى أصلاً ، فكيف تستقيم مع ذلك إحالة وقوع الإرادة على الدواعى عند ضيق المسلك في الإرادة ؟ فإن رجعوا إلى الانصاف وقالوا : الإرادة تقع من غير إرادة ولا داعية ، فقد أفسحوا

(١) في الأصل : ٠ ٩ .

ببطلان ما عولوا عليه في الجواب من ذكر الدواعي وإحلالها محل الاختلاف في
القصد والارادة .

فإذا قال قائل منهم : إن هذا الذي قلتموه ليس يلزم . وذلك أن الارادة في غير
محل ، وإن لزم أن يتصف بها القديمان ، فإنما ندعوا الاتصاف بها إلى محاولة
المقدور . فأما محاولة مقدور الغير عند الاتصاف بالارادة له فلا تصح . ويخرج
من ذلك أنا — وإن ألزمتنا كون كل واحد منهما مريداً — فإنما يحاول كل واحد
منهما مقدوره ، وهذا الذي ذكروه تلييس لا محصول له . وإيجاب القول فيه أنه
إذا ثبت أن أحدهما يريد مراد الثاني ، فكيف يتصور منه ، مع إرادته لمراد
الثاني ، أن يريد ضده ، وقد علمنا ضرورة استحالة الاتصاف بإرادة الشيء ،
وإرادة ضده مع العلم بتضادهما . فلم ينفعهم ما قالوا من اختصاص كل واحد منهما
بمقدوره ، وهذا واضح لا خفاء به .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن الارادة المخوكة في غير محل تختص
بفاعل الإرادة بصفة هي في نفسها عليها توجب تلك لصفة اختصاصها بفاعلها
دون من لم يفعلها ؟ قلنا : هذا لا يغنيكم عما أريد بكم لوجهين :

أحدهما : أنكم قلتم : يستحيل أن يخلق الله تعالى جزءاً من الفناء مختصاً ببعض
الجواهر ؛ بل أوجبتم عدم جميع الجواهر دفعة واحدة ، فلا يجوز تقدير فناء على
صفة ، توجب له تلك الصفة الإختصاص ببعض الجواهر . ولما روجعتم في ذلك
وطولتم بإيضاحه بالدليل ، لم ترجعوا في وجوب افتضاء عدم جميع الجواهر إلا
إلى قولكم إن الفناء ، إذا كان في غير محل ، لم يميز اختصاصه لا لنفسه ولا لصفة
من صفاته ، فهلا قلتم إن الإرادة إذا كانت / في غير محل لا تختص بأحد القديمين ٢٣٩
لا لنفسهما ولا لصفة ؟

وهذا الذي ذكروه رد معلوم لمجهول ، فإن كون الإرادة في غير محل ، وعدم
اختصاصها ، معلوم عندهم . فلا معنى لإحالة الإختصاص على إدعاء صفة مجهولة

لا يمكن إيضاحها وكشفها . ولو ساع لإدعاء الصفات المجهولة من غير أن تعلم ضرورة ، أو تدل عليها دلالة ، لساع مثل ذلك في جملة الصفات حتى يقول القائل : العلم لا يوجب كون الواحد منا عالماً ، وإنما يجب ذلك لصفة مع العلم تقارن العلم ، وهذا باب من الجهالة لا مطمح لفتاحه في رده ، فاستبان بما قلناه بطلان دلالة التمانع على أصول هؤلاء .

وما يبطل دلالة التمانع على أصولهم أن نقول : من أعظم أركان دلالة التمانع أن مادل عليه وقوع المنع من الضعف في الممنوع ، دل عليه جواز القدرة على المنع ، ولا تندفع أعظم أسئلة الثبوتية إلا بذلك . وذلك أنهم قالوا : ثبت قديمين لا يقع بينهما اختلاف . وسيل الجواب أن نقول : جواز الاختلاف في الدلالة على النقص كوقوعه ، وهذا لا يستقيم على أصل المعتزلة ، وذلك أنهم قالوا : لا يقع الظلم إلا من جاهل بقبحه ، أو محتاج إلى فعله ، ثم قالوا : لا يقع من الله الظلم وهو قادر عليه ، ولو وقع الظلم ، لدل على حدثه . فوقع الظلم يدل على الحدث ، والقدرة عليه لا تدل على الحدث . فبم تنكرون على من يزعم أن وقوع الاختلاف يدل على النقص ، والقدرة عليه لا تدل عليه ؟

ويتضح ذلك بأن نقول : كل مقدور جائز الوقوع ، إذ مالا يجوز وقوعه ،^٥ لا يوصف بكونه مقدوراً على قضية أصلهم ، إذ لو لم يكن كذلك ، لكات المحالات مقدورة .

فإذا قالوا : الظلم مقدور لله ، فقد قالوا بجواز وقوعه ، وفيه تصريح بجواز وقوع ما يدل على حدثه .

واعلموا أن كافة المعتزلة صاروا إلى أن الظلم مقدور للإله إلا النظام ، فإنه منع كون الظلم مقدوراً ، وكفره لذلك كافة المعتزلة ، وتبرأوا منه ، لأن الظلم يرجع إلى ضرر محض . والمصير إلى / أن الله تعالى لا يقدر أن يخلق ضرراً قولاً بتناهي مقدوراته ، ومنسبسط القول في التعديل والتجوير ، إن شاء الله .

وإن راموا انفصالاً بما أئزموه ، وقالوا : إنما نجوؤ وقوع الظلم من يجوز
خروجه عن كونه عالمًا ، مستغنياً عن فعله ، والرب تعالى ثبت له صفة
العلم والاستغناء .

وهذا الذي ذكروه استخبار منهم بخبط النظام ، وتنبذ منهم لمعتقده ،
ويتضح غرضنا بأن نقول : أيحوز وقوع الظلم من القديم أم لا ؟

فإن قالوا : يجوز ، فقد أبطلوا ما عولوا عليه من استحالة خروجه عن كونه
عالمًا ، غنياً ، وأوجبوا جواز خروجه عن الوصفين ، حين جوزوا وقوع ما يدل
على خروجه عنهما . وهذا ما لا مخلص منه .

وإن قالوا : لا يجوز وقوعه ، فقد أخرجوه عن كونه مقدورًا ، وتابعوا النظام
في مذهبه . ثم نقول : لو جاز لكم إطلاق القول بأن الظلم مقدور ، ولا يجوز
تقدير وقوعه ، فم تنكرون على من يزعم أن تقدير الاختلاف بين القديمين ممكن ،
ولا يجوز تقدير وقوعه ، لما فيه من الاستحالة [والتناقض]^(١) . وهذا ما لا
مهرب منه .

وقد قالت طائفة منهم : إن الدلالة قد قامت على أن الضرر المحض مقدور لله ،
وقامت الدلالة على أن الظلم لو وقع ، دل على حدث فاعله ، فقد تعارض
هذان الأصلان .

فإذا قيل لنا : أيقع ؟ لم نجب عنه بنفي ولا لإثبات . فإننا لو قلنا : لا يجوز
وقوعه ، كان قدحاً في كونه مقدوراً .

ولو قلنا : يجوز وقوعه ، كان قدحاً في وجوب كونه عالمًا مستغنياً ، فلم نطلق
وحداً^(٢) من الجوابين .

(٢) في الأصل : واحد

(١) في الأصل : الناقض

قلنا : هذا فرار من الرجعة ، وتلفح بجلايب الحيرة ، واستشعار شعار
الدهش والجهل . فإننا نعلم بضرورة العقل أن الشيء إما أن يجوز ، وإما أن
لا يجوز ، وليس بين النفي والإثبات رتبة . وما توقفهم في هذه المنزلة إلا كتوقف
من يقول في بعض الأشياء إنه ليس بمنفى ، ولا مثبت ، ولا موجود ، ولا معدوم .

٢٣١ ثم هم تنكرون على من يقول : لم يقع الاختلاف بين القديمين . ولو سئلنا /
عن وقوعه لم نجيب بنفي ولا لإثبات . فهل يجحدون معاشر المعتزلة في ذلك فصلا ،
أم هل تميزون فيه جواباً ؟ وهيئات ، فلا سبيل لهم إلى ذلك .

فإن قالوا : هذا الذي ألزمتونا ينعكس عليكم في خلاف المعلوم ، وظهور
المعجزة على أيدي المقترين ، فإن خلاف المعلوم مقدور عندهم ، ولو وقع ، لدل
على قلب العلم جهلاً . ثم القدرة عليه لا تدل على جواز انقلاب العلم ، وكذلك
القول في ظهور المعجزة على أيدي الكذابين . وألزمونا أصلاً ثالثاً تنفرد به ، فقالوا :
إن جوزتم صدور أفعال محكمة من الواحد منا من غير أن يكون عالماً بها ، فقد
نقضتم دلالة الإحكام على العلم . وإن لم تجوزوا ذلك ؛ فهو لا يلائم أصلكم ،
لأن المقدور والقدرة جميعاً مخلوقان لله ، فما المانع من أن يخلقهما لبعد ولا يخلق
له علماً ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي عكستم ليس بنقض عن ما ألزمتهم ،
وأقصى ما فيه اعترافكم بازوم السؤال مع ادعائكم أن الغير يلزمه مثل ما يلزمكم ،
وهذا تأس منكم على قضية زعمكم بالانقطاع . فكأنكم قلتم : كما انقطعت حيلنا ،
انقطعت حيلكم .

ثم نقول : لا يارمنا شيء مما ذكرتموه ، فأما ظهور المعجزة على أيدي الكذابين
فحال غير مقدور ، فقولوا : الظلم غير مقدور ، والحقوا مذهب النظام .

وأما ما ألزمونا من صدور الأفعال منا ونحن غير عالمين بها ، فأسد الأجوبة

أن يجوز ذلك ولا نمنعه (١) .

فإذا قالوا : في تجويز ذلك إبطال دلالة الأحكام والاتقان على العلم .

فنقول : هذا غير لازم ، فإن محكم الأفعال هو الله ، والأحكام إنما يدل على علم المخترع دون المكتسب . والأفعال المحكمة ، وإن وقعت غير معلومة لمكتسبها ، فقد وقعت معلومة لمخترعها ومنشئها ، فاندفع هذا السؤال ، واكتفينا فيه على ما يقع به الانفصال ، ومنبسط القول في القدر .

وأما خلاف المعلوم ، فلا معنى لتخصيصهم إيانا بإلزامه ، فإنهم ملتزمون عين ما أئزمونا ، فقد استوى العدمان فيه ، وبقيت عليهم الطلبة / في الظلم . ٢٣٢

ثم نقول : المعنى بقولنا إن خلاف المعلوم مقدور ، أنه لا يمتنع كونه لمعنى يرجع إلى جنسه ، ولا يمتنع لنقص في تعلق القدرة ، وما يخرج عن المقدور ، إنما يخرج عنه إما لنقص في القدرة ، وإما لصفة راجعة إلى جنس المقدور . وإيضاح ذلك بالمثال : أن الأجسام والألوان ليست بمقدورة لنا لصفات هي عليها في أنفسها . وإذا قدر القادر على حركة ؛ فلا يقدر بعينها على مثلها على تفصيل فيه طويل ، وذلك لنقص القدرة . فأما خلاف معلوم الله ؛ فلا يمتنع كونه مقدوراً لجنسه ، ولا يمتنع كونه مقدوراً لنقص في تعلق القدرة ، فلم يمتنع وقوعه ، لأمر يختص بقضية القدرة .

فلو قال قائل : فهل يجوز وقوعه ؟

قلنا : إنما يجوز وقوعه على تقدير كونه معلوماً لله تعالى ، فأما إن تقدر وقوعه غير معلوم لله ، فهو من أحمل المحال ، ولا يجوز وقوعه كذلك ، فيدل جواز وقوعه على انقلاب العلم ، وهذا واضح لا خفاء به .

(١) في الأصل : نمنعه

فإن قيل : فكيف يتحقق مقدور ولا يجوز وقوعه ؟

قلنا : كل ما امتنع فيه الوقوع لنقص في القدرة ، أو لوصف في المقدور ، فهو يناقض كونه مقدوراً ، وكل ما رجع الامتناع فيه إلى وصف آخر ، فلا يناقض كونه مقدوراً على الجملة .

فإن قالوا : فنحن نقول في الظلم ما قلتموه في خلاف المعلوم .

قلنا : لا نشهر لكم ذلك ، فإننا إذا قدرنا الوقوع في الشيء ، قدرناه معلوماً ، وليس في تقديره معلوماً تغيير صفته ، وتبديل خلافه ؛ إذ لا وصف للمعلوم بكونه معلوماً راجع إلى ذاته ، وأنتم أضفتم منع وقوع الظلم إلى جنسه . ولو قدر واقعاً ؛ لزم قلب جنسه . فقد أوضحنا افتراقنا ، ومسنشبع في ذلك قولاً إن شاء الله .

وما يصددهم عن الدلالة التامع أن أقصى ما تفضى إليه قضية التامع أن يريد أحد القديمين فلا يتم مراده ، فيستدل بذلك على نقص من لم ينفذ مراده . وكيف ٢٣٣ تطمع المعتزلة في التعلق بذلك مع مصيرهم إلى أن / معظم ما يجرى على العباد على خلاف إرادة الله ، وهذا ما لا حيلة لهم في دفعه .

فإن راموا به انفصالاً أن قالوا : الرب تعالى عندنا قادر على أن يضطر الخلق إلى الطاعة ، ويلجئهم إليها كرها ، فلم يلزمنا تعجيز الإله ووصفه بالنقص .

وهذا الذي قالوه من تمويهاتهم التي يستزلون بها الهمج والرعاع . ومسئيل الكشف فيه أن نقول : هذا الاضطراب الذي أطلقتموه ، [أ] غنيتم به خلق الطاعة فيهم ، أم غنيتم به تخويفهم بالمعاطب والمهالك ، وإظهار الفظيع من الآيات ؟

فإن غنيتم بالاضطرار خلق الطاعة ، لم يستقم . فإن المطيع عندكم من فستعل الطاعة ، فأخلق الله الطاعة لكان هو المطيع ، وهو إنما يريد طاعة العبد ، وليس في خلق الطاعة تحصيل المراد .

وإن عنوا بالاضطرار التخويف . قيل لهم : هذا ما لا ملجأ فيه من وجهين :

أحدهما : أنه قد يقع في المعلوم إباء الملجأ المضطر عن ما اضطر إليه . وإن أيقن بالمعاطب والمهالك ، فقد يأتى ما ابتُسِغى منه مستسلياً الهلكة ، مستتبسلاً فيها ، غير مكترث بروحه .

والذى يوضح ذلك : أنا نجد شاهداً أقواماً يرام منهم مرام ، ويقطعون لأرباباً ، وهم مصرّون على الإباء عنه ، غير مكترئين بما يلم بهم من الآلام ، ويبرح بهم مع الأوجاع والأسقام .

والذى يضد ذلك أن الإلجاء لا يسلب قدرة الملجأ باتفاق أرباب الألباب ،

ومن حكم القادر على الشيء عند المعتزلة أن يكون قادراً على ضده ، فإذا لم يناف القهر والقسر القدرة ، وتعلقها ، فالمانع من اختيار الملجأ ضد ما أُلجى إليه ، وهذا لا مخلص منه .

على أننا نقول : إنما أراد الله من العباد ، عندهم ، أن يطيعوه مختارين ، مستحقين الثواب غير مضطرين ، ولو اضطروا لما كان البادر منهم طاعة ، بل كان من أقبح القبائح . فالذى زعمتم أنه مقدور لله ، وهو إلجاء غير مراد له ، وما هو مراد له ، هو وقوع الطاعة اختياراً ، لا يتصف بالقدرة / على تحصيله . ٢٣٤

ثم لم يدل ذلك عندهم على نقض ، فقولوا على طرد ذلك : لا ينفذ مراد أحد القديمين ، ولا يدل ذلك على نقض ، وهذا ما لا مدفع له . فإلى الله عز وجل الابتغال في أن يحنبنا مذهباً يورطنا في إبطال دلالة التمانع ، وهى حجاج الله تعالى على خلقه في محكم كتابه .

وبما يصددهم عن دلالة التمانع قولهم بوجوب تماثل القديمين ، وذلك أنهم زعموا أن القدم أخص وصف القديم ، والمشتركان في الأخص يجب تماثلها في سائر صفات النفس ، ومنه زاغوا ، فنفوا صفات الرب ، تعالى عن قول الرائيين . فإذا

وضح ذلك من أصلهم ، قيل لهم : بم تنكرون على من يقول لكم إنا نثبت قديمين متساويين في جملة صفات النفس ، ومن صفات النفس كونها قادرين ، عالمين ، ثم إذا تماثلا ؛ لزم أن يكون مقدور كل واحد منها مقدوراً الآخر من حيث تماثلا ؟ وإذا كان كذلك فلا يوجد مقدور أحدهما ، إلا والثاني قادر عليه . فلا يتصور أن ينفرد أحدهما بمقدور يريده ، فيصد عنه ، وفيه لإبطال التمانع .

فإن قالوا : فنحن نثبت الوجدانية باستحالة مقدورين قادين .

قلنا : غرضنا الآن إيقاع الحيلولة بينكم وبين التمانع ، وسنبطل اعتصامكم الآخر بالمقدور بين قادرين في الفصل الذي يلي هذا الفصل .

فإن قالوا : ما ألزمتونا في الذاتين القادرتين ينقلب عليكم في القدرتين ، فإن القديمين ، لو قدر إثباتهما قادرين بقدرتين قديمتين ، فيجب أن تتعلق كل قدرة بجميع المقدورات حتى يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً (١) الآخر ، ويلزمكم من ذلك ما ألزمتونا في الذاتين .

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا غير لازم، فإن القدرة لا يجب تعلقها بجميع المقدورات لكونها قدرة ولا لكونها قديمة، وإنما علينا وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات بدليل آخر سوى قدم القدرة ، وتلك الدلالة إنما تستقيم لو اتحد الإله ، ٢٣٥ وإذا قدرنا [قديمين] (٢) بطلت تلك الدلالة ، وليس / يمكنكم أن تسلكوا مثل هذا المسلك ، فإنكم حكتم بتماثل الذاتين ، ويجب لأحد المشلين ما يجب للآخر ، ونحن لا نحكم بتماثل القدرتين القديمتين ، فإن الاجتماع في القدم لا يوجب التماثل في سائر الصفات عندنا . فهذه جملة مقنعة توضح صدهم عن طرد دالة التمانع .

وقد ذكر المعتزلة فصولاً راموا بها الطعن على أهل الحق في دالة التمانع . منها

أنهم قالوا : من حكم المقدور على مقتضى أصالحكم أن تقارن القدرة وقوعه على الواجب ، وهذا يوجب وجود مقدور كل واحد من القديمين ، وذلك يبطل التمانع .

وهذا الذى ذكروه واضح البطلان ، فإننا إنما نقول بوجود اقتران القدرة والمقدور فى حقوق المحدثين بالقدرة المحدثه ، وكيف يتوهم ذلك فى قدرة القديم ، وهى قديمة ، ولوقارنها مقدورها ؛ لزمه قدمه ، واستحالة قدم الفعل مدركة بضرورة العقل ، فبطل ما عولوا عليه .

فإن قالوا : ما ذكرتموه فى القدرة الحادثة ، يلزمكم مثله فى القدرة القديمة .

قلنا : هذا تحكم منكم ، واقتصار على محض الدعوى . فلم قلتم : إن ما يثبت للقدرة الحادثة من الأحكام ، يجب الحكم بثبوت مثله فى القدرة القديمة ، وهذا مالا يمدون فيه جمعاً ، فيلزمنا الفصل بعد جمعهم ، ومنستقصى فى كتاب «القدر» وجوه الفصل بين القدرتين .

وبما يعارض كلامهم أن نقول : لو جاز الحكم بتساوى القدرتين ، لجاز الحكم بتساوى أحكام الوجودين حتى يكون حكم الإله فى وجوده من كل وجه ؛ حكم سائر الموجودات . وهذا يجر إلى ضروب من الجهالات .

وأقرب شئ يعارضون به أن يقال : إن لم يبعد منكم نقض العلة والمصير إلى أن العالم منا عالم لعالمه ، والقديم عالم لنفسه ، وهذا فصل بين العالمين والقادرين ، وهو مفضى إلى نقض العلة ، فلا تستبعدون مثل ذلك فى العالمين والقدرتين ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

ولهم / أمثلة تدانى ما قدمناه ، ونحن نشير إلى ذكرها والجواب عنها موجزين ٢٣٦ مختصرين . فما قالوه : أن التمانع إنما يستقيم مع إختصاص كل قديم بمقدور ،

ويقدح في ذلك تجويز مقدور بين قادرين ، ومن قضية أصلكم تجويز ذلك ، فبم تنكرون على من يزعم أن مقدور كل واحد من القديمين يقع مقدوراً للثاني ، وفيه لإبطال التمانع ؟

قلنا : هذا باطل من وجهين : أحدهما : أنا نمنع مقدوراً بين قادرين من وجه واحد ، وإنما تجويز ذلك من وجهين على ما سنوضحه في أحكام القدر إن شاء الله .

فإن قالوا على ذلك : فجزوا أن يكون أحد القديمين مكتسباً لما الثاني خالفه .

قلنا : هذه غفلة منكم عن مذاهب خصومكم ، إذ من أصلنا أن الكسب لا يقع إلا قائماً بالمكتسب ، فلو قدر ذلك في القديم ، لقام به الحادث ، ولدل قيام الحوادث على حدوثه .

والوجه الآخر من الجواب عن أصل السؤال أن نقول : لو قدرنا تسليم ما ألزمتمونا — جدلاً — من تجويز مقدور بين قادرين ، فليس ما ذكرتموه قدحاً في دلالة التمانع . فإن من جَوَّز مقدوراً بين قادرين ، لا يجب عليه أن يجعل كل مقدور كذلك . فبم تنكرون على من يجوِّز مقدوراً بين قادرين ؟ ويجوِّز انفراد كل واحد منهما بمقدوره ؟

ثم الذي يكشف ما رمناه أن دلالة التمانع مفروضة في محاولة الخلق وإرادة الإختراع ، فهما ثبت عجز أحدهما عن الإختراع وامتناعه عليه ، فقد وضع مقصد التمانع المفروض في الخلق ، فإذا قدر بعد ذلك لإقتدار من وجه آخر ، لم يناف ذلك ما وضع عن العجز عن الإختراع .

وبما راموا الفرج أن قالوا : الإرادة قديمة عندهم ، ومن حكم الصفة القديمة المتعلقة [أن] تعم متعلقها ، كما أن العلم لما كان قديماً ، تعلق بكل معلوم ، وكذلك لما أثبتتم القدرة القديمة زعمتم أنها تتعلق بجميع المقدورات ، وتزعمون أن الإرادة

تتعلق بمجملة المرادات ، ومن ذلك صرتم إلى وجوب تعلقها بالخير والشر ،
والنفع والضرر .

قالوا : ويلزم من ذلك لإبطال التنازع ، فإن كل واحد من القديمين يجب أن
يكون / مريداً لمراد الثاني من حيث يجب عموم تعلق إرادته . وهذا الذي ذكرود ٢٣٧
خلف من القول لا محصل له ، وذلك أنا لا نقول : إن الإرادة القديمة تتعلق
بكل ما يصح أن يكون مراداً ، بأن نقول : تتعلق إرادته بحدوث الحوادث ،
فلا يحدث حادث إلا عن قضية مشيئته وإرادته .

فأما المصير إلى أنه يريد كل ما يتصور أن يراد ، فحال ، لا يصير إليه صائر .
وأما استرواحهم إلى العلم ، ووجوب تعلقه بجميع المعلومات ، فالجواب عنه من
وجهين : أحدهما أن نقول : ما الجامع بينهما ؟ ولم زعمتم أن الإرادة في عموم
التعلق معتبرة بالعلم ؟

فإن قالوا : لأن العلم إنما يعم تعلقه لقدمه ، وهم منازعون فيما ادعوه ، فإننا
لا نسلم أن العلم إنما يعم تعلقه لقدمه ، وإنما الدليل على ذلك شيء آخر سوى
ما أبدوه وليس علينا إيضاحه الآن . ثم نقول : من مقتضى أصلكم أن الحكم
المستفاد من المعاني إذا ثبت للذات لا لمعنى ، وكان مما يتعلق ، لزم العموم فيه .
ولذلك قلتم : إذا كان القديم عالماً لنفسه ، لزم أن يكون عالماً لكل معلوم ، ولذلك
منعتم كونه مريداً لنفسه ، ثم قلتم : إنه قادر لنفسه ، ولم تعمموا ذلك الحكم ،
بل أثبتموه قادراً على بعض المقدورات دون بعض ، وزعمتم أن مقدور العبد ليس
بمقدور له ، وإن لزم أن يكون معلومه معلومه ، فوضح بطلان ما قالوه من
كل وجه .

وعما راموا به قدحاً أن قالوا : لإثبات الصفة يمنع من تقدير الوحدانية ،
وقرروا ذلك بالمشهور من كلامهم المأثور من مذاهبهم حيث قالوا : القدم أخص

أوصاف القديم ، والاشتراك فيه يوجب التماثل في جميع صفات النفس ، وقد قدمنا صدرأ من الكلام في نقض ذلك ، وموضع استقصائه كتاب « الصفات » .

الفصل الثاني من الفصول الثلاثة مشتمل : على ذكر طرق تشبث بها المعتزلة في إثبات التوحيد ، لما استيقنوا بطلان دلالة التماثل على أصولهم . ونحن نذكر ٢٣٨ ما ذكره / وتنبع ما ذكره بالنقض .

فما عولوا عليه أن قالوا : قد قامت عندنا الدلالة على استحالة كون القديم مريداً بإرادة قديمة ، ووضحت الحجة على من يزعم أنه يريد بنفسه ، فلم يبق إلا أن يكون مريداً بإرادة حادثة ، ثم قامت الدلالة على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ، فتعين إثبات إرادة لا في محل .

فلو قدرنا قديمين فلا اختصاص للإرادة بأحدهما لما قررتهم ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما مريداً بتلك الإرادة . وهذا يوجب أن توجب العلة الواحدة حكيمين لذاتين ، وذلك مستحيل كما يستحيل أن يوجب العلم الواحد كون ذاتين عالميتين ، وكذلك القول في جملة المعاني (١) الموجبة للذوات أحكامها ، فلما أدى لإثبات الإثنين إلى هذا المحال (٢) ، لزم القطع ببطلانه .

وهذا الذي ذكره مضمحل ، لا محمول له . وذلك أنهم بنوه على إثبات إرادة لا في محل ، ولا سبيل لهم إلى إثبات ذلك أبداً .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه لاستحالة في كون القديمين مريدين بإرادة واحدة لا في محل ؟ وليس سبيلهما سبيل ما استشهدتم به من العاوم والقدر ونحوها ، وذلك أن العلم الواحد إنما لم يوجب لذاتين حكيمين من حيث لزم قيامه بالمحل الذي له الحكم منه ، فلو أثبت حكماً لذاتين لوجب قيامه بهما جميعاً ، وذلك

(٢) في الأصل : المحل

(١) في الأصل : المعان .

مستحيل . وهذه الاستحالة لا تتحقق في الإرادة الثابتة لا في محل ، فهذا لا يخص لهم منه .

ثم نقول لهم : لو جاز مفارقة الإرادة سائر العلل في أنها تقوم لا في محل مع استحالة ذلك في جميع العلل ، فما المانع من الفرق بين الإرادة وغيرها من العلل في تمييزها لإيجاب الواحدة منها حكيم لذاتين ، وإن امتنع ذلك في سائر العلل ، فليس لإخراجها عن حكم العلل من وجه أولى من إخراجها عن سائر أحكامها .

ثم الذي قالوه / يبطل عليهم بالفناء المضاد للجواهر ، فإنه يوجب عدم جميع ٢٣٩ الجواهر عندهم من غير اختصاص ، فلئن لم يبعد أن يوجب جزء من الفناء عدم جميع الجواهر من حيث كان في غير محل ، لم يبعد أن توجب الإرادة حكيم لذاتين . والذي يحقق ذلك أن المضادة تقع على المحل عندهم تارة ، وعلى غير المحل أخرى . ثم المضادة المختصة بالمحل تختص بمحل واحد ، فلا يتصور أن يضاد سواد بياض محل ، ويضاد بياض محل آخر معاً . والفناء لما ضاد الجواهر من غير اعتبار محل ؛ ضاد جميعها ، وكذلك الحكم الواجب عن معنى ينقسم : فنه ما يجب عن معنى لا بد أن يقوم بمحل ، فما كان هكذا سبيله يستحيل اقتضاء المعنى الواحد حكيم لذاتين ، والحكم المستفاد في معنى غير قائم بمحل ، لا يبعد ثبوته لذاتين من معنى واحد .

ومما ينقض عليهم ما قالوه : أن معظمهم صاروا إلى أن التأليف الواحد يقوم بجهورين ، على ما سنوضحه في أحكام الأكوان إن شاء الله . فمَنْ لم يستبعد قيام معنى بمحلين ، كيف يستبعد ثبوت حكيم لذاتين من معنى واحد غير مختص بواحد منهما . ثم نفوا من قضية أصلاكم أن العلم يقوم بجزء من الجملة ، ويثبت حكمه للجملة غير مختص بمحل العلم ، فإن لم يبعد تصدى حكم العلم عن محله مع اختصاصه به ، لم يبعد ذلك فيما لا اختصاص له أصلا .

ومما تمسكوا به في روم لإثبات التوحيد أن قالوا : لو أثبتنا قديمين ، لوجب

تمائلهما من اشتراكهما في أخص الأوصاف ، وهو القدم . ثم إذا وجب تماثلهما لزم أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً للثاني ، فيلزم منه مقدور بين قادرين ، وهو مستحيل إذا قدر ذلك من وجه واحد ، وإنما اختلف العقلاء في تمييز مقدور بين قادرين من وجهين .

قلنا : هذا الذي ذكرتموه بناءً منكم على أصل لا يثبت لكم آخر الأبد ، وهو تماثل القديمين ، ثم أسندوا هذه الدلالة إلى منع مقدور بين قادرين ، وهو غير مستقيم / على أصولهم على ما سنوضحه إن شاء الله في القدر . ٢٤٠

ومما يصدحهم عن ذلك : مصيرهم إلى أن الفعل الواحد قد يتولد من اعتمادين صادرين من قادرين ، وهو فعل واحد ، ويلزم أن يكون فعلاً لكل واحد من المتسبين . فلئن لم يمتنع ذلك لم يمتنع فعل مباشر بقدرتي قادرين ، ثم لو سلم لهم جدلاً تماثل القديمين ، لم يتسبب بذلك مرادهم . وذلك لأنهم أثبتوا جهلاً من المتماثلات مع الاختلاف في كثير من الأحكام ، وذلك أنهم جعلوا الإرادة للقديم لا بمحل ، مماثلة الإرادة القائمة بالمحل إذا اتحد متعلقهما مع اختلاف الإرادتين في الافتقار إلى المحل وعدم الافتقار إليه .

وكذلك زعموا : أن الجمل مماثل للعلم ، وأطبقوا عليه مع القطع بافتراقهما في الصفة . وكذلك قالوا : كل عرض لا يبق ، فهو مختص في معلوم الله تعالى بزمان لا يجوز تقديره قبله ولا بعده ، ومن ذلك منعوا إعادة الأعراض التي لا تبقى .

ثم قالوا : إذا أوجد الله صوتين مثاين في وقتين ، فهما في حكم التماثل ، ولا يجوز لكل واحد منهما ما جاز للثاني من الوجود في وقته ، فبطل ما قالوه من كل وجه ، وموضع بسط ذلك الصفات .

ومما تمسكوا به في ابتغاء إثبات التوحيد ، وهو عمدة الكبي ، أن قالوا : لو أثبتنا قديمين وأثبتنا لكل واحد منهما من الوصف ما أثبتناه الآخر ، ولم ينفصل

أحدهما عن الثاني بمكان ؛ ولا زمان ، ولا حين ، فحكمهم ما حكم الموجود الواحد ، فإنهما لم يثبت تمييزهما بمكان ، وحين ، وزمان ، وصفة راجعة إلى الذات ، ولا نعلم التمييز بالأفعال ، فإنه ما من فعل إلا ويجوز تقديره من كل واحد منهما ، وكل موجودين لا نتصور التوصل إلى تمييز أحدهما عن الثاني ، فلا نتصور العلم بهما .

واعلموا ، أن هذا الذى ذكره مما تمسك به مُحذاقهم . وقد يتمسك به بعض أصحابنا ، وهو باطل غير سديد ، ولا مفعلى إلى الحق ، وقصاراه الاختصار على الدعوى .

وأول ما نفتاحهم به أن نقول : / بم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين ٢٤١ موجودين ، وإن كان لا يميز أحدهما عن الثاني ، فما المانع من ذلك ، وما المحيل له ، وما الدليل على ادعاء الاستحالة فيه ؟

ويوضح ما قلناه بطلبة وتقسيم . وذلك أنا نقول : ما المعنى بقواكم : لا يميز أحدهما عن الثاني ؟

فإن عنيتم بذلك أن أحدهما لا يختص بحين ، فالإله الواحد أيضاً لا يختص بحين ، فيلزم على طرد قواكم نفي العلم به لاستحالة تحيزه . وإن عنيتم بما قلتموه أن أحدهما إذا لم يعلم اختصاصه عن الثاني ، وجب نفيهما ؛ فهذه دعوى مجردة . وما المانع من اعتقاد موجودين من غير أن يختص أحدهما بوصف ليس للثاني ؟ فلا يرجعون عند الطلبة إلى محصول .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يزعم أن فى المقدور مخلق عالم ضرورى بأحدهما على التعيين ، وليس كل ما يتمتع التوصل إليه دليلاً يمنع العلم به .

والذى يوضح ذلك : أن من قدر قديمين ، فيصح أن يتوهم كون أحدهما جاهلاً والثانى عالماً ، ويتصور منه السبق إلى هذا الاعتقاد إلى أن يشتد نظره ويستقيم

في بغية الحق فكره ، ولا يتصور أن يتوهم في الموجود كونه عالمًا بالشيء جاهلاً به ، فوضح من هذا الوجه التوصل إلى الفرق بين القديمين وبين القديم الواحد . وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ثم الذي قالوه يبطل عليهم بسوادين قائمين بمحل واحد ، فإنهما لا يتميزان بزمان ، ولا مكان ، ولا صفة ثابتة . ولو عسدم أحدهما بضد طارئ^(١) ، لزم عدم الثاني ؛ ثم لم يمنع ذلك ، العلم بالسوادين وفي هذا نظر عندى .

فإن للخصم أن يقول : يتميز السوادان بتجويز وجود أحدهما مع تقدير انتفاء الثاني ابتداء ، وليس يتحقق ذلك في القديمين .

والذى لا يحصى لهم منه ، تصوير صوتين متماثلين في المحل الواحد ، فإنهما لا يتميزان من الوجوه التى قدمناها ، ولا يستقيم لهم فى الصوتين ما ذكره فى السوادين ، فإن الأصوات من الأعراض التى لا تبقى ويتعين زمان وجودها . ٢٤٢ فإذا فرضنا / الكلام عليهم فى صوتين يوجدان معاً ، فلا سبيل إلى تقدير أحدهما دون الثانى .

فإن حاولوا من ذلك انفصالا وقالوا : يقع التمييز بدرك السمع ، فإن العاقل يميز بين إدراك صوت واحد وبين إدراك صوتين .

وسبيل الجواب عن ذلك أن نفرض الكلام فى غير المدرك ، ونقول : هل يتصور منا التوصل إلى العلم بالصوتين من غير إدراك بأن نضطر إلى ذلك ؟ فإن قالوا : نعم ؛ ولا بد منه .

قيل لهم : فبم تنكرون على من يزعم أنه يصح العلم اضطراباً بالقديمين على الوجه الذى أئزمتوه فى الصوتين . وهذا ما لا جواب فيه .

(١) فى الأصل : طار .

وعما يتمسكون به — وقد استدل به كثير من أئمتنا — أن قالوا : الصنع دال على الصانع الواحد ، إذ لا بد للصنع من الصانع . فأما ما عدا الصانع الواحد فليس يدل عليه الفعل ، وتتعارض فيه الأقوال والأعداد . وليس لإثبات اثنين بأولى من إثبات ثلاثة ، وكذلك القول في جملة المبالغ والأعداد ، فتعارض الأفاويل ، ولا يترجح بعضها على بعض ، وتتساقط ، ويبقى الذى يفتر الصنع إليه ، وهو الصانع الواحد .

وهذه الطريقة ، وإن ذكرها الأستاذ أبو بكر ، فبى غير مرضية عند المحققين . ومرجعها يؤول إلى أنه لا دليل على إثبات ثان ، وانتفاء الدليل على الشيء لا يدل على انتفائه . وأقرب شئ فى إبطال هذه الطريقة : معارضة لا مخلص منها ، وذلك أنا نقول : كما لم تقم دلالة على إثبات ثان ، لم تقم دلالة على نفيه ، فلئن دل عدم الدليل على إثبات ثان على نفيه ، فليدل عدم الدليل على نفيه على إثباته . وهذه المعارضة لا مخلص منها .

ثم نقول : لو قدر المقدر قديمين ، أفترعمون أن انتفاء ثالث مع تقدم اثنين محال ، أم تزعمون أن ذلك جائز تحققة اتفاقاً ؟

٢٤٣

فإن زعتم أن ذلك جائز ، فقد نقضتم دليلكم . وإن ادعيتم استحالة انتفاء ثالث مع تقدير اثنين ، أفترعون ذلك ضرورة أم دليلاً ؟ فإن ادعوا فى ذلك ضرورة ، كانوا مباهتين غير سالمين عن أن يعارضوا بمثل دعواهم فى صد مرامهم . وإن ادعوا فى ذلك دليلاً ، سئلوا عنه ، فلا يجدون إلى إبدائه سبيلاً .

ثم نقول لهم : لو فكر مفكر قبل انتهاء الأنباء السمعية إليه فقال : هذه السماء المطلة لنا ، المطلة علينا معلومة ، وليس تقدير سماء فوقها أولى من تقدير سموات ، وتتعارض الأقوال فى مبالغ الأعداد فيجب القطع بنفيها ، أفىكون ذلك دليلاً أم لا ؟

فإن زعم الخصم أن ذلك ليس بدليل ولا بد من الاعتراف بذلك ، فيقال لهم : فقد تقابلت الجائزات على نحو ما حررتموه في الدلالة ، وأنى يستقيم ذلك من أئمتنا مع تجويزهم ثبوت صفات لله تعالى سمعية ، كاليدنين ، والعينين ، والوجه لا يتوصل إلى دركها بقضايا العقول ؟

فإن قال قائل : ألسن قلتم إن من ادعى صفة للحوادث زائدة على ما استدركتها العقول من الصفات ، كان مبطلا ، وسبيل الرد عليه انتفاء الأدلة والعلوم الضرورية ؟

قلنا : من اقتصر في إيضاح فساد وادعاء صفة زائدة على الصفات على ما ذكرتموه ، كان قاصراً في استدلاله ، غير بالغ مقصده .

فإن قيل : فما سبيل الاستدلال على نفي الصفات المدعاة ؟

قلنا : سنجمع في ذلك طرقاً عند ذكرنا سبيل الدلالة .

ومما يتمسك به المعتزلة ، وبعض المنتمين إلينا ، أن قالوا : لو قدرنا قديمين لم يخل : إما أن يقدر كل واحد منهما على نصب دلالة تختص بالدلالة عليه والتعلق به ، أو لا يقدر واحد منهما على ذلك ، أو يقدر أحدهما دون الثاني . ٢٤٤ فإن لم يقدرَا بآنٍ عجزهما ووضع نقصهما ، وإن لم يقدر أحدهما / امتنان نقصه .

وإن قيل : هما جميعاً قادران على ذلك ؛ كان ذلك محالاً ، فإن الدال على الصانع صنعه فلا يتصور في المعقول تقدير صانع يبين اختصاصه بأحدهما ، وهذا فيه نظر أيضاً . وذلك أن القائل أن يقول : بم تنكرون على من يزعم أن نصيب الدلالة على تعيين أحدهما محال ، وليس من قبيل المقدورات ؟ فإزم من عدم تصوّره ، العجز والنقص ، إذ عدم تصوّر المحال لا يعجز القادر كاجتماع الصدين وسائر وجوه الاستحالة ، فعلى الخصم أن يوضح كون ذلك من المقدورات أولاً عند تقدير اثنين ، ثم يرتب عليه التعجيز عند عدم تصوّره [ثانياً] .

والذى يوضح ذلك أن قائلًا لو قال : هل فى المقدور نصب دلالة على صدق الأنبياء خارجة عن قبيل المعجزات ، ثم زعم أنه لو لم يتصور ذلك ، أفغنى إلى تعجيز الإله وتناهى مقدوراته . فسييل الجواب أن نقول : تقدير دليل آخر سوى المعجزات محال ، وعدم تصور المحال لا يوجب تعجيزاً .

ومما يختص المعتزلة بالتزامه أن قالوا : إذا رأينا شجرة تهتز وتمايل ، فلا يتميز عندنا خلق الإله من خلق غيره بقضية عقلية ، فيجوز أن تكون حركتها من فعل الله لمبدء ، ويجوز أن تكون متولدة من سبب من الأسباب ، ومسئوض ذلك فى خلق الأعمال ، فبطل ما عولوا عليه .

فهذا جميع ما تمسكوا به فى إثبات الوجدانية ، ولا يشذ منها شئ إلا ترديد عبارات وتكرير صيغ وألفاظ . وفيما قدمناه التنبيه على جميع مقاصدهم . ثم إن القاضى رضى الله عنه ذكر دلالة مقتضية من دلالة التنازع ، وأوضح استقامتها على أصول أهل الحق ، وبطلانها على قواعد المعتزلة ، وذلك أنه قال : لو قدرنا قديمين ، قادرين ، غير متصفين بشئ من صفات النقص ، ووصفنا كل واحد منهما بالافتدار على جميع المقدورات ، ثم قدرنا اختلافهما فى الإرادة / كما أوضحناه ٢٤٥ فيما تقدم ، فإذا أراد أحدهما تحريك جوهر ، وأراد الآخر تسكينه ، فليس أحدهما أولى بأن يوجد مقدوره من الثانى . فإذا فرضنا الكلام فى تقدير قديمين متساويين فى جملة صفات الإلهية ، وإذا كانا كذلك ، استحال تخصص أحدهما بإيجاد مقدوره ، واستحال اجتماع المقدورين لتضادهما ، فلم يبق إلا أن لا يوجد مقدور واحد منهما ، وذلك مستحيل ، إذ الافتدار فى الفعل الممكن يتضمن تجويز وقوعه ، إذا لم يكن القادر ممنوعاً . وقد أوضحنا استحالة رجوع المنع إلى ذاتيهما أو إلى صفتيهما ، ولم يتحقق أيضاً من أحدهما فعل فيقدر منعاً للثانى . وكل أصل يترتب عليه امتناع وقوع المقدور من غير مانع ، فهو باطل من حيث أفغنى إلى قلب الحقيقة .

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن المقدور يمتنع وقوعه لمعنى جهلتموه ،

ولم تحيطوا به علماً ، ناقضوا الدلالة على استحالة ذلك أم جوزوه ، وتشككوا فيه . وهذا الذى ذكروه لا محصل له ، وذلك أن المنع لا يخلو : إما أن يرجع إلى ذات القديمين ، أو إلى فعل من أفعالهما ، أو إلى عدم . ويستحيل صرف المنع إلى عدم ، فإنه نفي محض ، وما كان نفياً محضاً ، استحال أن يتعلق به اقتضاء ، ووضوح ذلك يغنى عن بسط القول فيه .

فإن قيل : أليس عدم الحياة يمنع وجود العلم وهو نفي محض ؟

قلنا : ليس الأمر كذلك . فإن المانع عندنا من ثبوت العلم الموت ، فإنه ممتنع للعلم . فرجع المنع إلى وجوده إذاً على ما سنوضحه ، إن شاء الله فى كتاب العلل .

ثم نقول : لو توهم متوهم ما قلتموه ، لما كان فيه ، كالقبح فى مقصودنا . فإن الحياة شرط فى ثبوت العلم ، فنظير ذلك أن يتحقق لمقدور أحد القديمين شرط ثم يعدم فيمتنع لعدم المشروط .

ولا سبيل إلى تقدير شرط فى مقدور أحدهما بعدم عند تقدير الثانى ، فإن وجود أحدهما لا يؤثر فى تغيير أحكام الثانى أصلاً ، فاندفع السؤال . فإذا استحال أن يكون المانع عدماً ، لم يبق إلا قسمان : أحدهما : أن يقدر من أحدهما أو من كل واحد منهما فعل هو منع للثانى ، وهذا مستحيل . فإن ذلك الفعل لا يخلو : إما أن يكون مضاداً لمقدور الثانى ومراده ، أو لا يكون مضاداً له . فإن لم يكن مضاداً (١) له ، استحال أن يكون ممتنعاً منه ، فإنه يجوز فى العقل تقدير ثبوتها معاً ، وبطل أن يكون أحدهما منعاً للثانى . وإن كان ذلك الفعل المقدر ضداً لمراد أحد القديمين ، فنحكم المضادة أن تثبت بين شيئين ولا يتخصص بها أحد الطرفين ، بل يضاد كل واحد منهما الثانى ، ويستحيل أن يضاد الشيء

(١) فى الأصل : مضاد .

مالا يضاده . فإذا وضح ذلك ، فقد عاد ترتيب الكلام إلى ضدين يريد أحدهما القديمين أحدهما ، ويريد الثاني الثاني ، فينبغي أن لا يتم مقدور واحد منهما لما ذكرناه في صدر الدليل . فبطل إسناد منع المقدورين إلى فعل . ويستحيل أيضاً رجوع المنع إلى ذاتي القديمين وصفاتهما لما ذكرناه أولاً من أن الحكم الثابت للفرد الواحد لا يزول بثبوت آخر ، لذا لا اختصاص لإحدى الذاتين بالأخرى . وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً .

والذي يقطع الشغب ، ويحسم موارد^(١) الريب أنه إذا ثبت استواء القديمين ، واتضح استحالة تخصص مقدر أحدهما بالحدوث . فيلزم من ذلك امتناع المقدورين ، وفي امتناعهما خلو الجوهر عن الضدين ، واستحالة ذلك كاستحالة اجتماع الضدين .

فإن قيل : فهذا الذي ذكرتموه عين دلالة التامع .

قلنا : لسنا ننكر أنها مترتبة عليها ، مقتضية من أصولها وأركانها ، ولكن المقصد منها غير المقصد من دلالة التامع . وذلك أنا أوضحنا امتناع المقدورين ، وانقلاب القدرة عن حقيقتها ، ورمنا في سياق دلالة التامع تقدير المنع من أحدهما .

وجملة القول في ذلك : أننا لو قدرنا قديمين ، مختلفين في الإرادة ، فنقسم القول في مقدوريهما أقساماً / وجميعها مستحيلة ، ولا بد من أحدها ، والخيرة إلى المستدل ٢٤٧ في فرض الاستحالة في آحاد الأقسام .

فإن قال قائل : غاية ما تعلقتم به تجويز ثبوت المقدور عند ثبوت القدرة ، غير سديد . وذلك أنكم أثبتتم القدرة القديمة في الأزل ، وأحلتم وجود مقدور أزلي ، وليس في الأزل مانع يرجع إلى الذات أو إلى فعل من الأفعال . فإن من استحالة ذلك ، لم يستحل ما قلتموه .

(١) في الأصل : مواد .

وأشدّ الأجوبة في ذلك أن نقول : نحن أثبتنا القدرة أزلية ، ولم نقل إنها تتعلق بمقدور أزل ، ولو تعلقت بمقدور أزل وارتفعت الموانع ، لزمنا تجويز وجود المقدور كما ألزمتمونا . ولكننا لا نشب مقدوراً أزلياً ، بل نقول : مقدور القدرة القديمة حادث يقع فيما لا يزال ، فلا تتصور وقوع الحادث ، إلا ويجب القطع بتجويزه وإحالة امتناع وقوعه . فقد وضح إنما هو مقدور ومجوز الوقوع ، وليس من هذا القبيل ما نحن فيه . فإن تحريك الجسم مجوز في نفسه ، وهو مقدور في ذاته ، وامتنع مع ذلك من غير تقدير مانع يرجع إلى الفعل أولى الذات ، والأزلي ليس من قبيل المقدورات . فوضح الانفصال عن السؤال ، واستثبت الدلالة على أصول أهل الحق ، وهي غير مستقيمة على مذاهب المعتزلة من وجهين :

أحدهما : أنهم جوزوا تقدير حالة تثبت فيها القدرة مع ارتفاع الموانع وإمكان وقوع الفعل ، ثم يمتنع وقوع الفعل بالقدرة ، وذلك أنهم قالوا : لا يستحيل وقوع المقدور بالقدرة الحادثة في أول حال حدوثها ؛ والموانع مرتفعة ، ووقوع الفعل ممكن على الجملة .

والوجه الثاني أن نقول : هذه الدلالة مستندة إلى إثبات القدرة ، وقد نفى المعتزلة القدرة ، ولزمهم من نفيا نفى كون القديم قادراً على ما سنوضحه في الصفات ، إن شاء الله عز وجل .

وقد حرر المعتزلة دلالة أسندوها إلى حكم القدرة ، وسلخوا فيها منهجاً آخر . ٢٤٨ وذلك أنهم قالوا : لو أثبتنا قديمين ، لزم أن يكون كل واحد منهما قادراً لنفسه ، ومن حكم الوصف الثابت للنفس ، إذا كان متعلقاً ، أن يعم في تعلقه . فيلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، ولو أراد مراداً واحداً ، وجب ثبوت ذلك المراد بينهما ، وهذا لإثبات مقدور بين قادرين ،

وهو مستحيل . ففرضوا الدلالة على الاتفاق في الإرادة . وهذا الذى ذكره غير
مديد على أصلهم ، فإنهم لا يصح منهم منع مقدور بين قادرين على ما أشرنا
إليه . ومنسبط القول فيه فى أحكام القدر^(١) إن شاء الله .

ثم نقول : أتى يستقيم ذلك فيكم مع مصيركم إلى أن مقدور العباد ليس بمقدور
لله من حيث اختص العباد بالافتقار على مقدوراتهم ، فكيف يستقيم ذلك بمن يدعى
لزوم عموم التعلق فى الصفة الراجعة إلى الذات ؟ فبطل ما قالوه من كل وجه .
ويصدهم عن ذلك نفهم القدرة مع استحالة حكم القدرة دون القدرة .

ونطرد هذه الدلالة على أصول أهل الحق على أحسن وجه ، وذلك أنا لو قدرنا
اتفاق القديمين فى الإرادة ، للزم منه أن يريد أحدهما تحريك جسم ، ويريد الثانى
عين مراد الآخر ، ويقصد كل واحد منهما إيجاد مقدوره ، فيفضى ذلك إلى
امتناع مقدوره أو وقوعه عن قدرتيهما ، ويؤدى ذلك إلى وقوع خلق
من خالفين .

فإن قال قائل : كيف يصح لكم ذلك ، مع تمييزكم مقدوراً بين قادرين ؟

قلنا : إنما جوزنا كون المقدور بين قادرين من وجهين مختلفين . فأما أن
يجوز وقوع خلق من خالفين ، فلا . وإيضاح القول فيه أن الوجه الواقع بقدرة
الله فى مقدور العباد ، لا يقع بقدرة العبد . والوجه الواقع بقدرة العبد ، وهو
الكسب ، لا يقع بقدرة الرب ، فما تعلقا القدرتان بوجه واحد ، وكأنهما على
التقدير متعلقان بمقدورين ، وليس كذلك الخلق .

٢٤٩

فإن قيل : فما دليلكم على منع خلق / من خالفين ؟

قلنا : هذا بما سنستقصى ذكره فى كتاب « القدر » ، إن شاء الله .

(١) فى الأصل : القدر .

والذى يقع به الاستقلال ما هنا أن نقول : لو قدر خلق بين خالقين ؛ فلا يخلو كل واحد منهما أن يكون بحيث لو انفرد ، تصور منه إيجاد المقدور ، أو كان بحيث لو انفرد ، لم يتصور منه إيجاد المقدور . فإن كان كل واحد منهما بحيث لو انفرد تصور منه إيجاد المقدور ، فآثر قدرته عند تقدير الاجتماع ، كأثر قدرته عند تقدير الانفراد . ثم القدرة عند تقدير الانفراد تؤثر في إيجاد الذات فلتؤثر عند الاجتماع ، وإذا أثرت عند الاجتماع ، نفت القدرة الثانية ، ولم يبق لها أثر (١) . ولو قدر كل واحد منهما غير مستقل بالاختراع عند الانفراد ، ولا يتصور تأثير القدرة عند الاجتماع ، فإن المسألة مفروضة في مخترع واحد ، ومن حكم الواحد أن يستحيل ببعضه . فإذا لم تؤثر قدرة أحدهما عند الانفراد ، فلا أثر لها أصلا سواء قدر منفرداً أو مع غيره .

وهذا رمزنا إلى الدلالة ، وفي بسطها ، خروج عن مقصدنا ، وجزم بشرط الكتاب ، فإن من شرطنا فيه محاذرة التكرار ما أمكن .

واعلموا — وفقكم الله — أن المتأخرين من المعتزلة لما استيقنوا اضطراب أدلة التوحيد على قضية أصولهم ، وعلوا أنها لا تستقيم على قواعدهم ، أبدوا عند ذلك طريقة ، انسأوا بها عن رتبة الدين ، فقالوا : ليس في العقل ما يدل على الوحدة ، وإنما سبيل معرفتها الشرع .

قال القاضي رضى الله عنه : وإنما العجب من أقوام يستقصون عقولا تستدل في الرؤية وخلق الأعمال ، وأبواب الهدى والضلال بالأدلة السمعية ، ويزعمون أن مدارك العقائد العقول ، ثم يكبهم الله لمناخروهم ، ويركسهم على رؤوسهم ، حتى ٢٥٠ يعترفوا بأن التوحيد لا يثبت عقلا . ولولا ورود السمع لجوزنا لإثبات آلهة .

(١) في الأصل : أثراً .

ثم الذى ذكره رجوع إلى السمع ، ورد له . فإن أرباب التساويل أجمعوا قاطبة على أن قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا »^(١) من حجاج القرآن . وليس الغرض منه إنباء عن مغيب ، وإخبار عن مجوز ؛ بل مساقه مساق الاحتجاج . كقوله تعالى فى الرد على من أنكر الحشر واستبعد إعادة العظام بعد ما رُميت : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة »^(٢) . فكان ذلك احتجاجاً من الله على المنكرين للإعادة ، المعترفين بالبداية والنشأة . فقد صرحت الآية فى التوحيد بالاحتجاج العقلى بإجماع الأمة . فنزعم أنه ليس فى القرآن حجة مفضية إلى درك الوحداية ، فقد راغم نص الكتاب ، ولم يستند بالاسترواح إلى السمع إلا التكذيب به ، عمننا الله من الخبال فى الدين والضلال المؤدى إلى محادة المسلمين .

ثم نقول لهؤلاء : لو قدرنا قديمين متساويين فى كمال الافتدادر ، وصورنا اختلافهما فى المراد ، فلا يكون أحدهما بايجاد مقدوره أولى من الثانى على ما قدمنا تقديره . فلو جعلنا ذلك من جائزات العقول ، لزم فيه تجويز ثبوت قادر مع استحالة وجود مقدوره ، ومع ارتفاع الموانع والدوافع . فمن ساغ ذلك فى عقله فليسوغ ثبوت مقدور بلا قادر ، فإنه إن لم يبعد ثبوت قادر مع استحالة المقدور الممكن ، لم يبعد ثبوت المقدور مع انتفاء القادر . ثم يلزم من ذلك لإبطال العقليات والسمعيات جميعاً ، وذلك لأن الآيات المشتملة على التوحيد ليست من المعجزات فى أنفسها ، إذ الإعجاز لا يتحقق بالآية والآيتين ، وإنما نعرف ثبوت آحاد الآى مترتباً على ثبوت صرف المبلغ . ولا يثبت صدق المبلغ إلا بالمعجزة ، ثم لا تدل المعجزة إلا بعد أن / يثبت فعلاً لله سبحانه وتعالى . فبم تنكرون على من يزعم أنها ٢٥١ وقعت من غير قادر ؟

فإن قالوا : يستحيل وقوع مقدور من غير قادر .

قلنا : إن لم يستحل ثبوت قادر غير ممنوع مع استحالة وقوع مقدوره ، فلا يستحيل ثبوت مقدور من غير قادر أيضاً . فقد وضح بما قلناه انسداد الطرق العقلية والسمعية جميعاً على المعتزلة .

الفصل الثالث : يشتمل على نصب الدلالة على نفي القديم العاجز ، وينطوى على وجوب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى من المقدورات .

فإن قال قائل : قد أسندتم جميع ما قدمتم إلى استحالة ثبوت قديم عاجز ، وإلى المحاب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى ، فدلّسوا على مرّامكم فى الأصلين ، وأقيموا الدلالة على القاعدتين .

قلنا : غرضنا بما قدمناه استحالة ثبوت إلهين متقدمين على النقص ، متعوتين بما يجب نعت الواحد به ، وقد استتب فى ذلك غرضنا . وهذا الذى تطالبون به بما لم نتعرض له فيما تقدم .

ونحن الآن نوضح الحق فى الأصلين مستعينين بالله . فأما القديم العاجز ، فالدليل على استحالاته أن العاجز هو الذى يقوم به العجز كما أن القادر هو الذى يقوم به القدرة . فلو أثبتنا عاجزاً قديماً ، لزم لإثبات عجز قديم ، وذلك مستحيل . فإن صفة العجز تتضمن حدثه لأن العجز يتضمن امتناع الفعل ويقتضيه ، وهذا معاروم من صفة العجز لا سبيل إلى جرده ، ويستحيل لإثبات العجز غير مؤثر فى اقتضاء امتناع الفعل . ولو أثبتنا عاجزاً قديماً ، لما كان مؤثراً فى منع الفعل ، فإن الفعل يمتنع وقوعه قديماً من غير تقدير عجز ، ولأنما يثبت العجز عن الشيء الذى لولا العجز عنه لصح .

والذى يحقق ذلك أن المستحيلات كاجتماع المتضادات ونحوها ، لما كانت ٢٥٢ مستحيلات من غير تقدير عجز ، استحالة كونها معجوزاً / عنها . فوضح بذلك أن العجز يتضمن الحدوث . وينزل العجز بما ذكرناه منزلة الحركة من حيث اقتضت

صفة الحركة حدوثاً ، إذا هي كون في مكان بعد الكون في غيره ، ومن ضرورة ذلك الحدث وثبوت الأوليّة .

فإن قال قائل : هذا الذي ذكرتموه في العجز ينعكس عليكم في القدرة ، فإن من حكم القدرة التمكن من المقدور بها ، كما أن من حكم العجز امتناع الفعل ، ثم أثبتتم قدرة قديمة مع استحالة مقدور قديم ، فأثبتوا أيضاً عجزاً قديماً يؤثر في امتناع فعل فيما لا يزال ، وإن لم يؤثر في الأزل .

الجواب عن ذلك أن نقول : من حكم القدرة التمكن بها إما في الحال ، وإما في المآل . وليس من شرطها مقارنة مقدورها لإياها ؛ بل يجوز استئثار المقدور عنها . والذي يوضح ذلك أنا إذا قدرنا جوهرأ حادثاً بالقدرة ، فهو في أول حال حدوثه مقدور ، وإذا نفى ، لم يكن مقدوراً في الحالة الثانية . فلو علم الله سبحانه وتعالى أن الجوهر سيعدم في الحالة الثالثة وهو يعيده في الحالة الرابعة ، فما القدرة على الإعادة في الرابعة ثابتة في الحالة الثانية ، وإن لم يتحقق مقدورها معها ، وإنما يقع مقدورها في الحالة الرابعة ، فلم يمتنع إذاً استئثار المقدور عن القدرة ، إذا كانت القدرة باقية . وإنما يمتنع ذلك في القدرة الحادثة من حيث استحالة بقاؤها ، فلم يبعد أن يكون القديم سبحانه وتعالى على صفة في أزله يصح منه لأجلها الفعل فيما لا يزال .

ولا يجرى العجز في ذلك مجرى القدرة ، فإننا صورنا قادراً يمتنع عليه مقدوره لمعنى يمتنع الامتناع ، ولا نتصور عاجزاً عن الشيء مع مقارنة التمكن لعجزه حتى يقال : هذا متمكن بما هو عاجز عنه ، وسيظهر أثر العجز / في الثاني . وهذا يوضح ٢٥٣ كون العجز مقتضياً امتناع الفعل معه من غير استئثار بخلاف القدرة ، ولذلك جاز منع القادر لو قدرنا قادراً قديماً ، ولا يجوز تمكن العاجز . فهذا أقصى الامكان في تقدير ذلك .

وقد ذكر القاضي في الهداية والنقض ، أن نفى القديم العاجز يستدرك سماعاً .

وإنما قال ذلك لاعتقاده لزوم معارضة العجز بالقدرة ، كما قدمناه ، وليس الأمر عندنا كذلك ، والفصل بين العجز والقدرة واضح لا يخفى دركه على متأمل .

والظن بالقاضى أنه اعتضد بالسمع ، ولم يرد دلالة العقل . وهذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ، فإنه لم يصرح برد دلالة العقل . ولو اعتقد بطلانها ، لما تحاشى من التصريح به ، فليس من دأبه التغطية والتويه . وهذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة ؛ وذلك أنهم زعموا أن العجز يتقدم على المعجوز عنه ، كما تتقدم القدرة على المقدور عليه على ما سنقره في القدر إن شاء الله

فإن قيل : قد وبختم المعتزلة في الاستشهاد بالأدلة السمعية ، ثم وقعتم فيما منه فررتم . فالجواب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أن نقول : نحن لم نبطال دلالة العقل ، بل قررناها قرارها ، واعتضدنا بدلالة السمع تيمنا ، وأنتم أبطلتم دلالات العقول .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : أنتم سددتم مدارك العقل في نفى قديمين ، إلهين كاملين الاقتدار ، فجرمكم ذلك إلى اضطراب المقدورات ، وذلك يفضى إلى رد السمع ، ونحن إن قدرنا عاجزاً قديماً عقلاً ، فليس في ذلك ما يقدرح في أحكام القدر ، فافترق مذهبنا .

فإن قال قائل : هذا كلامكم في نفى قديم عاجز ، فما الدليل على وجوب تعلات القدرة القديمة بما لا يتناهى ؟

٢٥٤ قلنا : قد ذكر أهل الكلام في ذلك طرقاً لا نرتضيها/ ونحن نشير إليها ، ونبدى وجوه القدح فيها ، ثم نذكر الطريقة المرضية .

فما ذكروه أن قالوا : لو لم أن يقدر القديم على بعض المقدورات ، لوجب أن يكون عاجزاً عنها ، وقد قدمنا استحالة العجز [على] القديم ، وهذا فيه نظر . إذ للمعتزلي أن يقول : لا يقدر على بعض المقدورات ولا نعجز عنه ، كما

لا يقدر الواحد منا على الألوان ، ولا يعجز عنها . والتقصى عن هذا السؤال تكلف .

وبما ذكر في ذلك أن القدرة لو صلحت لإحداث شيء ، لوجب أن تصلح لإحداث كل شيء جائز ، لأن حقيقة الحدوث واحدة لا تختلف ، والقدرة الصالحة لوجه منته ، صالحة لجميع وجوهه ، وهذا فيه نظر عندنا .

وللمعترض أن يقول : إذا نفينا الحال ، قلنا : إن الجوهر يخالف العرض بما اختص به في خاصيته ، وخاصيته غير وجوده ، فلم من ذلك اختلاف الوجودين ، وفيه إبطال الدليل .

وإن قلنا بالحال ، فالدليل مع القول بها مدخل أيضاً . فإن جميع صفات الجوهر تثبت بالقدرة عند أهل الحق . فللمعترض أن يقول : إن استواء وجود الجوهر والعرض ، [وإن] لم تستوى صفاتهما ، فيجوز أن تصلح القدرة لأحدهما دون الثاني .

والذي يجب التعويل عليه في ذلك أن نقول : نحقق انتفاء النهاية عن مقدورات القديم الواحد من غير تقدير ثان ، ثم نعطف على غرضنا في تقدير قديمين . فالدليل على انتفاء النهاية عن مقدورات القديم الواحد ، أن مقدوراته لو تنهت وانتهت ، وبقيت قدرته فيما لا يزال من حيث ثبت قدمها واستحالة عدمها ، والفعل فيما لا يزال ممكن ، فيستحيل تنهاى المقدور مع بقاء القدرة . إذ لو جاز ذلك في وقت ، جاز في كل وقت .

فإن قال قائل : لا نلزمكم تنهاى المقدورات من هذا الوجه ، بل نقول : ما المانع من تعلق قدرة القديم ببعض الأجناس على أن لا تنهاى أحادها ، ولكن القدرة لا تتعلق ببعض الأجناس .

قلنا : هذا / باطل ، فإن الذى صورتموه لا يخلو : إما أن يكون محالاً أو ٢٥٥

جائزاً . فإن كان محالا ، فليس في الانكشاف عن المحالات قصور في القدرة ، وليس المحال مقدوراً فيسأل عن تعلق القدرة به .

وإن زعم السائل : أن الذي سألت عنه ، جنس ممكن وقوعه ، جائز حدوثه .

فيقال له : أيجوز حدوثه بنفسه أم لا يجوز ذلك ؟

فإن زعم السائل أنه يجوز حدوثه بنفسه ، فقد رد قضية العقل . ويلزمه تجويز وقوع كل حادث من غير قدرة ، وهذا يفضي إلى رد أصل القدرة .

وإن قال : إنما يجوز وقوعه بالقدرة الحادثة ولا يتعذر وقوعه إلا بالقدرة القديمة .

قيل له : فإن ما استحال أن يقع بالقدرة القديمة ؛ استحال أن يقع بالقدرة الحادثة ، فإن القدرة الحادثة واقعة بالقدرة القديمة فكيف ، يقدر القديم على اختراع قدرة على مقدور ، وجنس ذلك المقدور ليس بمقدور له ؟

فإذا وضح ذلك في الواحد رجعنا إلى تقدير القديمين ، فلا يخلوا حالهما : إما أن يكون كل واحد منهما ناقص المقدور ، أو يكون أحدهما كامل المقدور دون الثاني . فإن تنهاى مقدورهما جميعاً ، لزم من ذلك ما يلزم من تنهاى مقدور القديم الواحد ، وإن عمّ تعلق قدرة أحدهما دون الثاني ، فيجربى في القدر المقدور لأحدهما التنازع ، كما قدرناه في القادرين للذين لا تنهاى مقدوراتهما .

فإن قال قائل : بهم تنكرون على من يزعم أن مقدور الأندر منهما يقع ؟

قلنا : هذا محال ، فإن القديمين استويا في وجه الاقتدار فيما استويا في الافتدار عليه . فأنفراد أحدهما بأجناس من المقدورات لا تثبت له مزية فيما تساوى فيه ، وهذا فعمل نوضحه في أحكام القدر ، إن شاء الله .

فهذه جمل مقننة في التوحيد ، منبهة على جميع أطراف الكلام ، لا يشذ منها
مقصد معنوى إن شاء الله . ثم إن شيخنا عقّب التوحيد بالإعادة . / ونحن نرى ٢٥٦
تأخيرها إلى آخريات الكتاب ، والله الموفق للصواب .

القول في الجسم ومعناه

اختلف الناس في حقيقة الجسم وحدّه . فالذى صار إليه الفلاسفة : أن الجسم
هو الطويل العريض العميق ، وإلى ذلك صار معظم المعتزلة . وربما عبروا عن هذا
المعنى بعبارات ، ومحصول جميعها واحد . فقال بعضهم : الجسم : هو الذاهب في
الجهات ، وعنى بالذهاب فيها ما قدمناه من جهة العرض والطول والعمق .

وقال بعضهم : الجسم هو الذى له الأبعاد الثلاثة ، وفسّر الأبعاد بما قدمناه .

وذهب الصالحى إلى : أن الجسم هو القائم بنفسه .

وذهب هشام فى آخر أقواله إلى : أن الجسم إذا سمى به الإله تعالى ،
وقيل : هو جسم لا كالأجسام ؛ فالمراد به أنه شيء لا كالأشياء .

واختلفت مذاهب الكرامية فى الجسم . فذهب شاذلية منهم إلى أن الجسم :
هو الموجود . وصار آخرون إلى أن الجسم : هو القائم بالنفس . وذهب الأكثرون
منهم إلى أن الجسم : هو الذى يماس غيره من إحدى جهاته . وهؤلاء افترقوا ،
فصار صائرون منهم إلى تجويز المماسّة من جهة تحت ومنعها من سائر الجهات .

وذهب آخرون إلى تجويز المماسّة من سائر الجهات . وألزم هؤلاء تجويز
ذلك ليكون القديم محاطاً بالأجسام ، فالتزموا ذلك ، ولم يكثرثوا به .

والذى صار إليه أهل الحق أن : الجسم هو المؤلف والمتألف . والدليل على
ما صرنا إليه أن نقول : وجدنا أهل اللسان ، إذا راموا الإنباء عن مفاضلة بين
شخصين فى الضخامة والعبالة ، وكثرة الأجزاء يقولون : هذا أجسم من هذا ،

فقد علينا قطعاً أنهم قصدوا بإطلاق هذه اللفظة التعرض لتفاضل بين الذاتين ، ثم نظرنا في جملة صفات الذات وتبعناها سبراً وتقسيماً ، فعلمنا أنهم لم يريدوا بالأجسم ٢٥٧ التفاضل في معنى ، عدا / كثرة الأجزاء والتأليف فيها .

فإننا لو قلنا : أرادوا بأجسمها أعلمها (١) أو أكثرها (٢) حركة أو سكوناً ، إلى غير ذلك من المعاني . فنعلم بطلان جميعها إلا ما إرتضيناه . وإذا ثبت أن الأجسم ينبئ عن التفاضل في الأجزاء والتأليف ، وهو صيغة مقتضية من الجسم ، فإذا دلت في بناء التفضل على المفاضلة في معنى ، وجب دلالة أصل اللفظ على ذلك المعنى .

والذى يوضح ذلك أن الأعلم لما أنبأ عن التفاضل في العلم ، وكان مأخوذاً من العلم ، أنبأ أصل العلم عن ما دل عليه الأعلم ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

وللخصوم على الدلالة التي ذكرناها أسئلة يهون دفعها . فمأروا الاعتراض به أن قالوا : معولكم على الأجسم ومعناه . والأجسم ليس من لغة العرب ، وربما يستندون ذلك إلى ابن دريد* صاحب «الجمهرة» ، فيقولون : مثل ابن دريد عن الأجسم ، فقال : لا أعرفه .

وهذا الذى ذكروه مباهة ومناكرة ، لما ظهر واشتهر وانتشر . فإننا نعلم أن من تخلل خلل أعراب البوادرى ، وعبر بالأجسم عن الأضخم ، لما أنسكروا عليه

(١) في الأصل : أعلمها

(٢) في الأصل : أكثرها

ابن دريد : (٢٢٣ - ٣٢١) هـ

(*) محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، من أزد عمان من قحطان ، أبوبكر ، وهو صاحب (المصورة الدريدية - ط) . ولد في البصرة . ومن كتبه «الاشتقاق» و «الجمهرة» وغيرهم .

(انظر الاعلام ٦ : ٣١٠ ، إرشاد الأريب ٦ : ٤٨٣ ، وفيات الأعيان ١ : ٤٩٧ ،

طبقات الشافعية ٢ : ١٤٥ ، لسان الميزان ٥ : ١٣٢ ، تاريخ بغداد ٢ : ١٩٥)

مقاله . والذي يوضح ذلك أنهم لما قالوا : جَسَسُ المراء جسامته ، كما قالوا : بَسَدْنَ بدانة ، فأصدروا عن الجسم أو الجسامته وجوه الأفعال ، واشتهر منهم التفعيل ، فيقولون : جَسَسَ الشيء تجسيماً .

ومن أوضح ما يدل على ذلك إطلاقهم الجسم ، وهذا من البناء في القياس المطرد ، يترتب على فَعَلَ ، يفعل . فإنهم يقولون : كَرُمَ فهو كريم ، وظُرِفَ فهو ظريف . ومن ذلك قال أهل العربية لما قيل لهم : الأفعَل على اقتضاء المغاضلة ، إنما يجرى في الأفعال الثلاثية دون غيرها ، ونحن نجد العرب تقول : فلان أفقر من فلان ، وما استعملوا فيه فعلاً ثلاثياً .

فقالوا بجهين : من أصل لغتهم تقدير الفعل الثلاثي صادراً من الفقر ، وإن أضافوه في الاستعمال ، ولم يذيعوه / في مجارى الكلام . ويدل عليه قولهم : فقير ، ٢٥٨ ، فإنه دليل على ترتبه على فَسَقَسَ . ومهما استبان استعمال الفعل ثلاثياً من الجسم ، فلا منع في استعمال الأفعال إذا لم يكن في الأصل مختصاً بالخلق اللازمة والألوان .

ثم نقول : إن ناقش مناقش في الأجسم ، فلا مناقشة في الجسم ، ولا شك أن المراد به معنى المبالغة . ثم تلك المبالغة المرادة باللفظة لا ترجع إلا إلى كثرة الأجزاء أو تألفها . وغرضنا يستتب ببناء واحد .

وما اعترض به الجهلة على ما قدمناه أن قالوا : بناء الأفعال قد يرد على غير لإرادة المبالغة ، ومنه قول القائل :

قبحتهم بآل زيد نفرا ألام قوم أصغراً وأكبراً

وكذلك قالوا : قول القائل : الله أكبر ، ليس المراد به تعرضاً لمفاضلة ومبالغة ، بل المراد به الله الكبير . وكذلك المراد بقوله : وهو أهون عليه ، أى وهو هين عليه .

وهذا الذى ذكره خروج منهم عن مقصدنا ، وإعراض عما رمناه . وذلك

أنا لم نقل الأجسم ينبىء عن التفاضل لبناء به ، بل قلنا : لأنهم يطلقونه على إرادة المبالغة ، ويقولون فى الشخصين اللذين اختص أحدهما بالبدانة والعبالة ، والثانى بالتحول : هذا أجسم من هذا ، وذلك ما لا سبيل إلى إنكاره . فلا يخلص الخصم عن ذلك تصويره بناء فى غير المبالغة بعد ما وضح إرادة المبالغة .

على أنما لو رددنا إلى قياس الأبنية ، لما كان ما قالوه منافراً لما أبديناه . فإن الأفعل إذا استعمل مع من ، أنبأ عن مبالغة لا محالة ، ولو قدر مفصولاً عن من ، مجرداً عنها ، لا نقسم بعد ذلك مذاهبه ، والأغلب عليه مبالغة . والذى استدالنا به مقرون بمن .

وبما يحاولون به قدحاً أن قالوا : لو صح ما قلتموه ، لصح إطلاق الأجسم فى الجمادات صحته فى الحيوانات ، فإن التفاضل فى كثرة^(١) الأجزاء / والتأليفات يتحقق فى الجمادات ، تحققه فى الحيوانات .

وهذا الذى ذكروه من أظهر آيات الجهل بمذاهب اللغات . فإن أصول الاشتقاق لا يجب طردها . وقد يشذ منها بعض المسميات ، وقد يختص الاسم فى عموم الاستعمال وعليه العرف ببعض المسميات ، ولمن افترض أصل الوضع والإشتقاق عدم الاختصاص .

والذى يوضح ذلك قطعنا أن الدابة مشتقة من الديب ، وموضع الاشتقاق يتضمن تسمية كل من دب ودرج دابة أو داباً ، ولكن غلب الاستعمال فى بعض الأشياء ، وأمثال ذلك لا تنحصر فى اللغة . على أن الذى قالوه ينعكس عليهم فى إعتبار الطول والعرض والعمق ، فإن هذه الصفات لا تختص بالحيوان ، بل تتحقق فيها وفى الجمادات ، وإنما كان يكون ما قالوه قدحاً ، لو لم نأزمهم على موجب أصلهم مثل ما أزمونا .

(١) مكررة فى الأصل .

فإن قالوا : لو كان الأمر على ما قررتم ، لكانت رمانة القبان أجسم من الخشبة العريضة من حيث كثرت أجزاؤها ، وأربت على أجزاء الخشبة . ونحن نعلم أن الخشبة إذا كانت أكبر في رأى العين من الرمانة فيقال : الخشب أجسم من الرمانة ، وهذا الذى قالوه يناقض ما قدموه ، فإنهم أنكروا قبل ذلك لفظ الأجسم فى الجمادات ، ثم أثبتوا أنكروه وألزموه فى معرض آخر . على أنه لا مستروح فيه ، فإن من يقدر الخشبة أجسم من الرمانة ، يعتقد أن أجزاءها أكثر من أجزاءها ، ويطلق الأجسم على هذا الاعتقاد بلا شك فيه ، وهو صواب فى مقصد اللغة وإن كان زلالا فى المعنى .

على أنا إذا جعلنا الثقل فى الأجرام من الأعراض ، لم نستبعد كون أجزاء الخشبة أكثر من أجزاء الرمانة ، فاندفع ما موهوا به . وما يعترضون به أن قالوا : نجد العرب تقول : هذا قديم وهذا أقدم / منه ، وهذا حديث وهذا ٢٦٠ أحدث منه ، ثم لا يرجع قولهم فى الأقدم والأحدث إلى إثبات زيادة يتخصص بها أحد الموجودين ، وهذا غير سديد أيضاً . فإننا نعلم قطعاً أنهم فى إطلاق الأقدم والأحدث يعتقدون تفاضلاً فى معنى قدره ، أصابوا فيه أم أخطأوا ، فهذا إذا لا يحزم ما مهندناه من اقتضاء المبالغة . ثم إن قدر على أهل اللغات زلل فى المعانى ، فليس ذلك قاذح فى موضوع اللسان ، ووجب حمل هذا البناء على المبالغة عموماً . ثم إن صح المعنى فقد تجمسع اللفظ والمعنى . والذى رمنا لإثباته معنى صحيح وهو التأليف .

على أنا نقول : راموا بالأقدم الإنباء عن كثرة مرور الأوقات وكرورها على أحدهما ، وإلى قريب من ذلك أشاروا فى الحديث والأحدث . فاستقرت الدلالة ، واندفع عنها كل ما أوردوه .

فإن قالوا : لو قدرنا عرض جوهرين متآلفين على العرب ، وراجعناهم فى تسميته جسماً ، لا بدوا فيه أعظم التكبر ، إذ الجسم فى إطلاقهم ينبىء عن الكثافة ، وهم لا يسمون جزأين كثيفاً .

قلنا: عين ما أنكرتموه ينعكس عليكم في الثمانية الأجزاء ، فإنها لو عرضت لما سميت جسماً ، ومن شدا طرفاً من التحقيق وأحاط بالجزء الفرد علماً ، علم أن ثمانية من الجواهر إذا تنضدت لم تُرَ في مجرى العادة ، وكذلك لو باغت ثلاثين . فاستبان أن ما أزمونا ينعكس عليهم ، ثم سبيل الجواب على المذهبين أن نتلقى من العرب معاني كلامها ولا نحكمهم فيما يصدق مدركه . فإذا ثبت إنشاء الجسم عن التأليف ، حققناه في كل متألف ، فهمه العرب أو جهلوه .

والذي يوضح ذلك أن الطول لا بد منه في الجسم ، ثم يكتفي الخصم في تصوير ٢٦١ الطول بتركب جوهرين من كل قطر . ونحن نعلم أن ذلك لو فصل على العرب لما سموه طولاً . وأما من قال : الجسم هو القائم بالنفس ، فكل ما قدمنا رد عليه ، إذ الجسم مما يسوغ التفاضل في معناه ، وليس كذلك القائم ^(١) بالنفس . وبقریب من ذلك نرد على هشام في تسميته وتفسيره الجسم بالشئ ، ويزيده وجهاً آخر فنقول : أقصى ما تصير إليه أن الرب جسم لا كالأجسام ؛ بمعنى أنه شئ لا كالأشياء ، فيلزمك على طرد ذلك تسمية الأعراض أجساماً من حيث كانت أشياء ، وهو يمنع تسمية العرض جسماً . فإن اعترف بذلك ، فقد نقض مذهبه ، وإن أبى وامتنع من تسمية الأعراض أشياء فقد جحد اللغة ، وراغم آياً من كتاب الله منها : « وكل شئ فاعلوه في الزبر » ^(٢) . والمراد بذلك تبديلهم وتحويلهم ، وهو من أفعالهم وأفعال المحدثين أعراض . وقال تعالى : « إنا كل شئ خلقناه بقدر » ^(٣) إلى غير ذلك من الآيات . ووجه جحد اللغة واضح ، فإن من أنكر تسمية اللون والأصوات أشياء ، فقد راغم . ويتسرع إلى الرد عليه أقل من شدا طرفاً من كلام العرب ، وهذا مسيل الرد على الكرامية إذا زعموا أن الجسم : هو الموجود . وهذه مناقشات في الألفاظ وستأتيكم المعاني في مواضعها إن شاء الله .

(٢) ٥٢ : ٥٤

(١) في الأصل : العلم

(٣) ٤٩ : ٥٤

فصل

مشتمل على ذكر أقل الأجسام

اعلموا وفقكم الله أن الاختلاف في هذا الفصل يستند إلى ما قدمناه في حقيقة الجسم . وقد ذكرنا أن معظم المعزلة وكافة الفلاسفة صاروا إلى أن الجسم هو الطويل العريض العميق .

وقال الجبائي لما سئل عن أقل الجسم فقال : لست أجد في ذلك حداً ، فإن العرب لم تتعرض لتحديد أقل الجسم ، ولكني لو قربت فيه القول لقلت : أقل الأجسام تقريباً ثمانية أجزاء تنطبق أربعة منها على أربعة . وذهب بعض أتباعه إلى قطع القول بأن أقل الأجسام : هو المتركب من ثمانية . ولا معنى لترديد القول في ذلك ، فإن الطول والعرض والعمق لا يتحقق إلا عند انطباق الأربعة على أربعة ، / فلا معنى للتردد مع القطع .

٢٦٢

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن : أقل الجسم ما تركب من ستة . ويثبت ثلاثة على ثلاثة . وصار إلى أن العرض والطول والعمق يتحقق في هذا الشكل . ثم قال : أقل رتبة الجسم الكثيف ستة وثلاثون جزء ، وهو الذي يجمع فيه من أقل الأجسام ستة .

وكل ما ذكره تحكم لا محصل له . وأول ما نفاتحهم فيه أن يبطل عليهم اعتبار الطول والعرض والعمق ، ففي إبطال ذلك نقض ما اعتبروه .

ثم نقول : إن اعتبرتم الطول والعرض والعمق من كل قطر ، كان محالاً . فإننا إذا عمدنا إلى أحد أقطار الجسم ولم نتمدها إلى غيره ، فلا تتحقق فيه الأوصاف الثلاثة . وإن اكتفيتم باشتغال الجملة على الأوصاف الثلاثة ، فقولوا : إذا تركب

جوهران ، وانضم إلى أحدهما جوهر آخر، فقد ثبت وصف الطول والعرض والعمق في جملة هذا المركب ، وإن لم يقرر في كل أقطاره .

وهذا واضح في الرد عليهم ، ولولا أن الكلام في ذلك يرتبط بمناقشات في الالفاظ لأطنبنا فيه ، ولكن الذي التزمناه في ترتيب الكتاب الاعتناء بإيراد المعاني ، والاجتزاء بأقل ما يقع به الاكتفاء في الالفاظ والظواهر .

فإن قال قائل : فما أقل الجسم عندهم ؟

قلنا : اختلفت عبارات أئمتنا في ذلك . فقال بعضهم : إذا تألف جوهران فهما جسم واحد .

والذي ارتضاه القاضى وكل محقق من أئمتنا : أن الجوهرين إذا تألفا فهما جسمان ، فإن الجسم هو المتألف ، والمتألف هو الذى قام به التأليف . وقد قام بكل جوهر تأليف ، فلزم [من] تعدد التأليف ؛ تعدد المتألف . ولزم من تعدد المتألف تعدد الجسم / . ٢٦٣

فإن قيل : فسموا الجوهر الفرد جسماً .

قلنا : لو تصور قيام التأليف به ، وهو فرد، لسميناه جسماً . ولكن لا تصور ذلك ، والمعول عندنا في اسم الجسم على التأليف ، فهما تحقق ، طردنا الحد . وإن لم يتحقق ، عكسناه . ولا نستبعد ذلك في أسامى النفس . فإننا إذا سمينا موجودين غيرين ، فنسمى كل واحد منهما غيراً لما تحقق كونه غيراً ، وكذا القول في الخلافين والمثليين .

فهذه جملة تشبث بالالفاظ في إطلاق الجسم قدمناها للاعتضاد بها في بقية المعاني ،

القول فى إقامة الدليل على استحالة كون القديم جسماً

لعلوا أرشدكم الله أن الخلاف فى ذلك يدور بيننا وبين فئتين : إحداهما تخالف فى اللفظ والاطلاق دون المعنى ، والأخرى تخالف فى المعنى . فأما الذين خالفوا فى الاطلاق دون المعنى ، فهم الذين قالوا : المعنى بالجسم الوجود أو القيام بالنفس . وقد قدمنا على هؤلاء صدرأ من الكلام ، ومنعقد عليهم فصلاً فى آخر الباب ، نوضح فيه امتناع إطلاق ذلك شرعاً .

وأما الذين خالفوا فى المعنى ؛ فهم الذين لم يتحاشوا من إطلاق القول بأن القديم متركب من أجزاء وأباض تعالى الله عن قولهم .

فنبداً بالرد على هؤلاء ، وقد قدمنا تفاصيل مذاهبهم فى أول باب المثلىن .

والعمدة فى الرد عليهم أن نقول : لو تركب القديم من جزئين فصاعداً ، لم يخل العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات إما أن تقوم بكل جزء ، وإما أن تقوم بواحد من الأجزاء المترتبة ، وإما أن تقوم كل صفة بجميع الأجزاء ، ونفرض ترديد الكلام فى التقسيم فى صفة واحدة ليكون الكلام أحصر .

فإن قال الخصم : تقوم بكل جزء قدرة ، فإزم منه أن يكون كل جزء مخترعاً ، وفيه تصريح بإثبات إلهين أو آلهة . فإن الذى نمنعه ونحيله ونقيم على استحالة واضحة الأدلة ثبوت قديمين مخترعين سواء قدرأ متصلين أو منفصلين ، ولا اختصاص لدلالة التمانع وغيرها من الطرق المفضية إلى ثبوت الوحدة بـمنفصلين ؛ بل اطرادها فى المتصلين كاطرادها / فى المنفصلين .

٢٦٤

ولأن زعم الخصم : تقوم بأحد الأجزاء المترتبة ، فيلزم من ذلك تخصص ذلك الجزء بكونه مقتدرأ ، خالقأ ، إلهأ ، وإذا خلا سائر الأجزاء عن القدرة وجب أن يتصف بأضدادها ، وفى ذلك مصير إلى إثبات قديم عاجز مع إثبات

فدماء غير قادرين ، وغير صفات للقديم القادر ، فإن كل جزء مقدّر ليس بصفة للجزء الذى قامت به القدرة .

على أن القول بذلك يلجئ صاحبه إلى التحكم من غير تحصيل ، إذ ليس بعض الأجزاء فى اختصاص القدرة به أولى من بعض .

ولو قال الخصم : تقوم القدرة الواحدة بجميع الأجزاء المتألّفة ، كان ذلك محالا ، فإن المعنى الواحد لا ينقسم على ذوات ، ويستحيل قيام المعنى الواحد بذاتين قائمتين بأنفسيهما ، ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد واحد بمجملة جواهر العالم ، وكذلك سبيل الإلزام فى كل عرض . فإذا بطلت هذه الأقسام ، لم يبق بعد بطلانها إلا القطع باتحاد الإله ، وانتفاء التركيب والتألف عنه .

فإن قال الخصم : هم تنكرون على من يزعم أن القدرة تقوم بجزء واحد ، ويثبت الحكم منها للمجملة دون المحل على الاختصاص ؟

قالوا : وهذا كما أن العلم يقوم بجزء واحد من قلب الإنسان ، والعالم بذلك العلم جملة الإنسان .

قلنا : هذه غفلة منكم عن مذهب الخصم . فن قضية أصولنا أن الحكم الذى يوجبه المعنى يختص بالمحل الذى قام به المعنى ، ولا يتعداه أصلا . فالعالم من جملة الإنسان الجزء الذى قام به العلم ، والمجملة لا توصف بحكم العلم ، ومسوضح ذلك فى صدر التعديل والتجويز عند ذكرنا اختلاف الناس فى الإنسان والمكلف على التعيين . فهذه هى الدلالة السديدة ، وبها تعترض كل نكتة تذكر فى نفي التجسيم ، ومسوضح لضطرابها على المعتزلة .

وما تمسك به القاضى أن قال : من أثبت القديم جسما متركبا فن قضية أصله ٢٦٥ أنه متحيز ، وأخص وصف الجوهر تحيزه/ ، فلو ثبت للقديم أخص وصف الجوهر ، لزم مساواته للجوهر فى جملة صفاته ، إذ يستحيل اجتماع المجتمعين فى أخص

الأوصاف مع اختلافهما فيما عدا الأخص من الصفات . وهذه الدلالة قد بناها القاضى ، رضى الله عنه ، على أصل له قررناه فى حقيقة المثليين ، وذلك أنه يقول : المجتزمان فى الأخص يجب اجتماعهما فيما عداه . ثم له فى ذلك طريقتان :

يقول فى أحدهما : الاجتماع فى الأخص علة فى الاجتماع فى سائر الصفات .

ويقول فى طريقة أخرى : الاجتماع فى سائر الصفات واجب عند الاجتماع فى الأخص وليس الاجتماع فى الأخص علة موجبة . وعلى موجب الطريقتين تستمر الدلالة .

ومن قال من أصحابنا : يجوز الاجتماع فى الأخص مع الاختلاف فى سائر الصفات ، لم يرض التمسك بهذه الدلالة ، وقد قدمنا فى ذلك قولاً مقنعاً .

وبما نستدل به على غلاة المجسمة ، وهم الصائرون إلى أن القديم تعالى عن قوهم ، محدود تحيط به أقطار ، وتحصره محاذ ، ومقابلات ، ويجوز عليه التحول والانتقال والنزول والصعود ، فهذا ما صار إليه معظم المجسمة .

وسبيل الكلام عليهم أن يسألوا عن دلالة حدث العالم ، فإن ترددوا فيها ، ولم يستقلوا بإيرادها ، بأن عجزهم عن قاعدة الدين ، وأصل المعارف . فإن السبيل الذى به تتوصل إلى معرفة المحدث ثبوت الحدث .

وإن راموا ذكر الدلالة على حدث الأجسام ، لم يتردوا دلالة إلا نقرر عليهم مثلها فى الجسم الذى حكوا بقدمه ، وتدور عليهم حيرتان : إحداهما القدح فى دلالة حدث العالم ، والآخرى القدح فى قدم الصانع . وطرده دلالة الحدث فى كل من تجوز عليه الانتقالات ، وهذا واضح لا مهرب منه ، ولم نبسط قولنا فيه اكتفاء منا بما قدمناه فى حدث العالم .

وقد ينتهى الغلاة من المجسمة إلى أن يقولوا : القديم متصور متشكل / وهو ٢٦٦

على صورة آدم عاياه السلام ، ومن انتهى به الجهل إلى هذا المنتهى ، لم يأمن أن يكون بعض من يلقاه في الطرق آلهة .

وهذا هو الكفر الصراح ، والاسترابة في المعبود ، وإثباته على وجه يلتبس بالصور والأشكال ، أعاذنا الله من الضلالات ، وهدانا لطرق الرشاد .

وبما نستدل به على المجسمة أن نقول : إذا زعمتم أن القديم تعالى محدود ، فلا تخلون : إما أن تصفوه بكل حد ، وإما أن تصفوه ببعض الحدود . فإن وصفتموه بكل حد ، كان باطلاً بضرورة العقل . فإن الحدود متناقضة متنافرة ، لا يجوز تقدير اجتماعها . فإن من الحدود القصرو منها الطول ، واجتماعهما محال ، ووضوح ذلك يغني عن بسطه .

وإن زعموا أنه يختص ببعض الحدود ، وهذه قضية أصلهم ، فإنهم قالوا : هو على مقدار العرش . ومنهم من يقول : إنه أصغر من قدر العرش ، ولكنه أرزن منه . فإذا خصصوه بحد ، تعالى الله عن قولهم ، قيل لهم : ليس بعض الحدود في المعقول أولى من بعض ، بل جميعها في التجويز بمثابة واحدة ، فيلزم من الاختصاص ببعضها الافتقار إلى مخصص . وأصل هذا الاعتبار سائر أجسام العالم ، فإنها لما اختصت بأقدار وحدود ، وجاز في العقل تقديرها على غير ما هي عليه من حدودها ، فنعلم بذلك افتقارها إلى المدبر والمقدر .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في سائر صفات الإله ؟ فإذا قال القائل : يجوز أن يختص الحى بالعلم ، ويجوز أن يختص بالجهل ، وإذا اختص القديم بالعلم وجب أن يكون مفتقراً إلى مخصص . قالوا : فإن لم يلزم هذا السؤال ، لم يلزم ما قلتموه .

والجواب عن ذلك أن نقول : العلم بما وجب لله وقامت الدلالة على وجوبه له ، وانتفى الجواز عنه ، ولم يتقابل فيه جائزان . فيلزم من الاختصاص بأحدهما ٢٦٧ المخصص . وذلك أن الفعل المحكم دل على العلم/وذلت استحالة تسلسل الحوادث إلى

غير أول على قدم العلم . فقد ثبت إذا وجوب العلم ، وكذلك القول في مسائل الصفات . وليس كذلك حد مخصوص ، فإنه لا دليل في العقل لا من جهة الفعل ولا من غيره يخصص حداً من بين الحدود . إذ مسيل لإثبات الصفات على الوجوب دلالة الأفعال أو نفي النقائص . والاختصاص بحد ، لا يرشد إليه فعل ولا يدل عليه طريق انتفاء النقائص . فوضح بذلك أنه ليس بعض الحدود أولى في التجويز من بعض .

والذي يقرر ما قلناه ، وهو الذي يقطع تشييب المعترضين ، أن نقول : لو جاز تقدير حد على الوجوب ، لجاز لمن يقول بالدهر أن يقول : الفلك مختص بحد لا يجوز تقدير المزيد عليه والنقصان عنه ، وحده واجب لا يعارضه حد يجوز فليس قول المشبهة بأبعد من ذلك . فلو جاز لهم ادعاء وجوب الحد اختصاصاً من غير أن تدل عليه دلالة ، جاز مثل ذلك في بعض أجسام العالم ، وهذا لا مخلص منه .

وما يعضد ما قلناه أن الحدود الشاغل الحيز ليس بعض الأحياز أولى به من بعض . فإن الجهات متماثلة لا ريب فيها ، وليس الاختصاص ببعضها أخرى من الاختصاص بسائرهما . ولو جحد جاحد تماثل الحدود في الجواز لم يمكنه جحد تماثل الجهات . وسنيسط ذلك في مسألة الجهة ، إن شاء الله عز وجل .

واعلموا أن ما يدل على نفي المحاذيات ، والتسكن من الأماكن ، والاختصاص بالجهات فهو دليل في مسألة الجسم . وستأتى أدلة هذه المسائل ، إن شاء الله تعالى .

واستدل شيخنا في نفي التجسيم بأن قال : لو كان القديم جسماً ، لاستحال وقوع مقدوره إلا في محل قدرته ، ولا تمتنع منه خلق الأجسام . وهذه الدلالة تستند إلى أصل يقرره في خلق الأعمال ، وهو أن : الجسم يستحيل أن يخلق جسماً . والأولى بالحقق أن يعول في نفي التجسيم على الدلالة الأولى فهي / العمدة عليها ٢٦٨ المعول .

ويظهر أيضاً الاستدلال على من جَوَّزَ على القديم التحول والزوال ، ولكن تلك الدلالة لا تختص بنفي التجسيم على التخصيص ، بل تتعلق بنفي الانتقالات والتحويلات .

وأما الاستدلال بأنه ليس بعض الحدود أولى من بعض ، فسيدي . ولكن كسرِد عليه سؤال واحد وهو : أن علم القديم تعاقب في أزله ببعض المعلومات على تقدير حدوثها ووقوعها ، وكان يجوز تقدير تعاقب العلم بأمثالها ابتداءً عنها ، ثم لم يفتقر العلم في تحلقه ببعض المعلومات على صفاتها إلى تخصص ، وكذلك يقسح في الدلالة لإثباتنا الصفات السمعية التي لا تدل عليها قضية عقل .

فإن قال قائل : إذا أثبت يدين ، وتقدير أربعة من الأيدي كتقدير اليدين ، ولا يخص العقل ببعض ذلك بإيجاب^(١) ، ثم لا تستبعدوا ما قلتموه .

وما يقدح في الدلالة أن أقصى ما نتمسك به أن الدلالة لم تخصص حداً .

والقائل أن يقول : هذا تمسك بعدم الدليل . فلم زعمتم أن ما لا يدل العقل على وجوده لا يثبت له الوجوب . فهذه جمل تقدح في الدلالة . ولأجل ذلك عولنا على النكتة الأولى ، فهي التي لا قدح فيها . وأما التمويل على وجوب المشاركة في سائر الصفات عند الاشتراك في الأخص ، ففيه أعظم النظر ، وقد قدمنا ترديد القول فيه .

فصل

مشتمل على ذكر عجز المعتزلة

عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسماً

اعلموا أن ذلك يمتنع عليهم من أوجه : منها : أنهم صاروا إلى أن الواحد

(١) يمكن أن تقرأ : بإيجاد .

منا يستحيل أن يكون عالماً قادراً مخترعاً إلا إذا كان مركباً موصوفاً ببنية مخصوصه على ما منوضح ذلك من أصلهم . ومن قضية مذهبهم أن الشرط يجب طرده شاهداً وغائباً ، وإن امتنعوا من ذلك في العلال . ولذلك قالوا : كون الواحد منا حياً شرط في كونه عالماً . فلزم طرد ذلك غائباً ، حتى نقطع بوجوب كونه حياً من حيث كان عالماً . فلئن / جاز طرد هذا الشرط شاهداً وغائباً ، وجب مثله ٢٦٩ في البنية ولا مخلص لهم منه .

فإن قالوا : إنما نشترط البنية المخصوصة لثبوت العلم ، لا لكون العالم عالماً . ثبت العلم غائباً ، للزم الحكم بالبنية . فالجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه : أحدها : أنكم عولتم في دفع السؤال على نفي الصفات ، ومنسقيم واضح الأدلة على إثباتها . ثم نقول : بهم تنكرون على من يزعم أن كون الحى حياً شرط (١) في علمه لا في كونه عالماً ، كما أن بنيته المخصوصة شرط في العلم لا في كونه عالماً ؟ وبهم تنكرون على من يعكس عليكم ، ويشترط البنية في كون العالم عالماً ، ويشترط كونه حياً في علمه ؟ فليس أحد القولين أخرى من الآخر . ولا يرجع بالتفاضل بينهما إلا إلى محض التحكم .

وعما يصد المعتزلة عن نفي التجسيم أن أشياء من الأدوات لا تستقيم على أصولهم ، ومن أقواها ما قدمناه في صدر الأدلة حيث قلنا : لو تركب القديم لقامت القدرة بإحدى الجزئين أو بكل واحد منهما . وهذا يؤدي إلى إثبات إلهين مخترعين . ودلالة التمانع تنفي ذلك ، وقد بسطنا القول فيه . وهي غير مديدة (٢) على مذاهب المعتزلة من أوجه : أحدها : أن التوحيد لم يستقم على أصلهم كما أوضحناه ، فكيف يستقيم الفرع لمن لم يستقم له أصل ؟

وعما يمنعهم من ذلك أنهم جوزوا قيام تأليف بجزئين ، ولم يستبعدوا أن يقوم المعنى الواحد بمحلين . فيلزمهم على ذلك قيام القدرة بالجزئين .

(١) في الأصل : شرطاً . (٢) في الأصل : شديد .

ومما يمنعهم من ذلك أيضاً قولهم : إن العلم يقوم بالجزء الواحد منا ، والعالم بذلك العلم الجملة دون المحل . فهم تنكرون على من يقول : الجملة المترتبة القديمة عالم واحد بعلم قام بجزء من الجملة ، كما أن الإنسان عالم واحد عندهم ؟

فإن قال قائل : لم تنصفوا المعتزلة ووجهتهم عليهم ما لا يعترفون به ، وذلك ٢٧٠ أن قيام العلم بجزء فرع لإثبات العلم / وهم نفوا العلم القديم ، فكيف تقدير قيامه بجزء من الجملة أو بالجملة ؟

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا لا يخلصهم مما أريد بهم . فإنه إذا جاز أن يختص قيام العلم فينا بجزء منا والعالم الجملة دون الجزء الذي هو محل العلم ، فلا يبعد مثل ذلك في صفة النفس ، فهلا قالوا : إن الجملة عالمة لنفسها ، ولا يقال في كل جزء إنه عالم لنفسه ، بل يثبت ذلك الحكم للجملة ولا يثبت الأحاد ، كما يثبت الحكم من العلم للجملة دون المحل الذي قام العلم به . فإن لم يبعد أن يختص العلم بمحل ، ولا يكون ذلك المحل عالماً ، لم يبعد أن يختص كل جزء من النفس بصفة نفسية ، وحكم العالم للجملة دون آحاد الأجزاء ، كما أن حكم العلم للجملة فينا دون محل العلم ، وهذا ما لا جواب عنه .

ومما يمنعهم عن نفي التجسيم رجوعهم إلى محض الشاهد في كثير من العقائد من غير تمسك بمعنى يوجب الجمع بين الشاهد والغائب . وذلك أنهم قالوا : القديم تعالى ليس بمرئي ، ولو كان مرئياً لوجب أن يتصل به الشعاع . فلما طولبوا بالدليل على إثبات دعواهم ، لم يرجعوا إلى أكثر من التمسك بالشاهد .

فقالوا : لا نقبل مرئياً شاهداً إلا في مقابلة وجهة ، بحيث تعمل به الأشعة ، فقضينا بذلك غائباً .

ف قيل لهم : لم قلتم أن ما يثبت شاهداً نقضى بمثله غائباً ؟ ! فعند ذلك ترددوا ولم يبدوا محسولاً . فلو جاز المصير إلى محض الشاهد ، جاز المجسمة أن يقولوا :

لم نشاهد فعلاً إلا جسماً ، فإزى القضاء بذلك غائباً . وهذا ما لا مهرب عنه .

ولو تتبعنا المسائل التي راعى المعتزلة فيها محض الشاهد ، لألفيت منها الكثير .
ثم إن المعتزلة طردوا عن أنفسهم شيئاً / في التجسيم . ونحن نذكرها الآن ونوضح ٢٧١
انتقاضها وبطلانها ، إما على الأصول كلها ، وإما على أصولهم .

فما عولوا عليه أن قالوا : لو كان مؤلفاً لقام به تأليف ، ويستحيل قيام المعنى
بذات القديم . وهذا الذي ذكروه غير سديد من أوجه : أحدها : أنهم أسندوه
إلى فاسد أصلهم في نفي الصفات القديمة ، ومنوضح الدلالة القاطعة على ثبوتها
إن شاء الله .

والوجه الآخر في القدح أن نقول : إن لم يبعد منكم الفصل بين الشاهد
والغائب في حكم العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، حتى قلتم العالم شاهداً
يفتقر إلى العلم ، ثم أثبتتم القديم عالماً ، مع قطعكم بنفي العلم غائباً ، فبم
تتكرون على من يلزمكم مثل ذلك في حكم التأليف .

ونقول : التأليف شاهداً إنما يتصف بذلك عند قيام التأليف به ويتصف
القديم بكونه متألفاً ، تعالى الله عن ذلك ، من غير تأليف ، وهذا لا يحصى لهم عنه .
فإن رجعوا فقالوا : إنما نفينا العلم من حيث وجب كونه عالماً ، فاستقل هذا
الوصف بوجوبه عن علة تقتضيه ، وليس يتحقق وجوب التأليف .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : بم تتكرون على من قال
لكم من المجسمة أن التأليف واجب ، كما أن كونه عالماً واجب ؟

فإن قالوا : قد قام الدليل على وجوب اتصافه بكونه عالماً ، ولم يقدّم الدليل
على اتصافه بكونه مؤلفاً .

قلنا : عدم قيام الدليل على الوجوب لا ينفى الوجوب ، فأقيموا دلالة على نفي

الوجوب . وإن اعترفتم بانتفاء الدليل في النفي والإثبات ، فشكوا فيما لم تثبت فيه دلالة ، وهذا لا مخلص منه .

ومما يهذون به كثيراً قولهم : لو كان القديم جسماً ، لما كان قادراً إلا بقدرة .
فإثبات القدرة القديمة محال . وهذا الذي ذكره بناء منهم على ضلالهم في الصفات ٢٧٢ وسنسط القول / فيها إن شاء الله .

على أنا نسلم لهم ما راموا جدلاً ، ونوضح اضطراب مقالهم في كل مسلك ونقول لهم : بم تنكرون على من يزعم أنه جسم قادر لنفسه ، والقدرة لم تثبت شاهداً من حيث كان القادر جسماً . وإنما تثبت القدرة عندكم من حيث كان الاتصاف بها جائزاً غير واجب ؟

فإذا قال الملتزم : القديم جسم واجب له الاتصاف بكونه قادراً ، وتنتفي القدرة من حيث وجب الحكم ، فلا يحدون عن هذا الانفصال سيلاً .

ومما يتمسكون به أن قالوا : لو كان القديم جسماً ، لوجب أن يكون قابلاً للحوادث ، ولو قبلها دلت على حدثه . وهذا غير سديد أيضاً على أصلهم ، فإنه (١) لا يستقيم لهم على إحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى . إذ أقصى الدليل فيه أن القديم ، لو قبل الحوادث لم يخل عنها ، وذلك دلالة الحدث . وقد نقض المعتزلة ذلك على أنفسهم حيث جوزوا قبول الجوهر لضرور من الحوادث كالألوان ونحوها مع جواز التعرّي عنها .

ثم نقول له : بم تنكر على من يزعم أنه جسم قديم يستحيل عليه قبول الحوادث . والجسم الحادث لم يقبل الحوادث لكونه جسماً ، وإنما قبلها لمعنى آخر ؟ فلا يحدون عن الجواب عن هذه الطلبة سيلاً .

(١) في الأصل : فان .

وربما استدلوأ عند أنفسهم بأن قالوا : لو كان القديم جسماً لاستحال منه خلق الأجسام . وهذا أيضاً غير سديد على قواعدهم . فإنه لا يستقيم لهم دليل على إمكانية كون الواحد منا خالقاً للأجسام . إذ من أصلهم أنه يجوز أن يقع للواحد منا فعل مباين عن محل القدرة ، متولد عن سبب من الأسباب ، فلا يأمنون مع ذلك تجويز ثبوت الجسم خلقاً لنا متولداً .

ثم البعترض أن يقول : لم يمتنع خلق الأجسام علينا من حيث كنا أجساماً / ٢٧٣ وإنما امتنع ذلك علينا لوجه آخر يذكر في أحكام القدر ، إن شاء الله عز وجل . فلم تستقم لهم دلالة في نفي التجسيم . وقد أثرنا إلى أصول عمدتهم ونقضنا .

فصل

مشمتمل على ذكر شبه المجسمة والانفصال عنها

وبما تمسكوا به أن قالوا : قد ثبت أن القديم تعالى مخترع على الحقيقة ، ثم تدبرنا أحوال الفاعلين شاهداً ، فلم نجد فاعلاً ليس بجسم ، بل استحال ذلك في الشاهد ، فيجب القضاء بذلك على كل فاعل . قالوا : وهذا كما أن الواحد منا لما استحال أن يكون عالماً من غير علم ، لزم طرد ذلك شاهداً وغائباً . وربما يستشهدون في شبههم هذه بالوجود فيقولون : لما علينا وجوب الوجود للفاعل منا ، قضينا بذلك على كل فاعل . فإذا وجب ذلك في وصف الوجود ، وجب في الذي تنازعنا فيه .

وهذا الذي ذكروه غير سديد من أوجه : أحدها أن نقول : قد بنيتم كلامكم على كون الفاعل جسماً في الشاهد ، وهذا مما تمنعون منه . فإن الفاعل عندنا : كل جوهر فرد ، فلا تتصف جملة بأنها تفعل فعلاً واحداً . وإذا حرك المحرك يده على الاختيار واقتدار ، فلا نقول صدرت الحركات من جملة اليد ، بل صدر من كل جزء من أجزاء اليد حركة اختص ذلك الجوهر باكتسابها . فاستبان بذلك أن ما ادعوه في الشاهد فهم منه ممنوعون ، وعن الاستدلال به مدفوعون . ويتضح

ما قلناه بأن نعلمهم أن الرب تعالى لو خلق جوهرأ فردأ ، وخلق له الحياة والعلم والقدرة ، لكان ذلك ممكناً جائزاً .

واعلموا أنه ليس من فرق المجسمة من ينكر ذلك ، وإنما أنكره المعتزلة دون غيرهم من أصحاب المذاهب . فوضح بذلك بطلان ما عولوا عليه من أمر الشاهد .
٢٧٤ ثم لو سلم لهم جدلاً ما ادعوه شاهداً ، وقلنا لهم : كل فاعل من المحدثين جسم / فليس في ذلك مستروح . فإن ذلك وإن سلم لهم تقديرأ ، فلسنا نقول : إنما كان الجسم من حيث كان فاعلاً ، فلم نوجب القضاء بذلك على كل فاعل .

ثم أقصى ما تمسكوا به رد الغائب إلى الشاهد من غير تحقيق جمع بينهما .
والتسك بهذه الطريقة يجر إلى الدهر والإلحاد ونفي الإله . إذ لو قال قائل : لم نعقل فاعلاً محسوساً إلا حادثاً ، فيجب طرد ذلك . أو قال قائل : لم نشاهد بشراً إلا من نقطة ولا نقطة إلا من بشر ، فيلزم القضاء بذلك إلى غير أول ، فلا يكون الجسم فيما ذكره أسعد حالاً ممن يسلك هذه الطرق التي أشرنا إليها . وسنبين وضوح إنشاء الله لبطلان الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير علة ودليل وشرط وحقيقة إن شاء الله .

وأما ما أسندوا إليه كلامهم من إثبات العلم شاهداً وغائباً فساقت . فإننا لم تقتصر في ذلك على مجرد الشاهد ، بل أثبتنا الدلالة على كون العلم علة في كون العالم عالماً . ثم من شأن العلة أن تطرد ، ولو لم تطرد لبطل كونها علة في كل صورة .

وأما الذي استروحوا إليه من الوجود فباطل . فإننا لم نته صلل إلى العلم بوجود الباري من حيث وجب للفاعل منه الوجود ، بل إنما أثبتنا ذلك بطرق نوضحها إن شاء الله في الصفات ، منها : أن العدم نفي محض ، والجمع بين تقديره وبين إثبات الصانع تناقض . فهذا سبيل الاستدلال ، لا ما استروحوا إليه من وجود الشاهد .

وبما تمسك به المجسمة أن قالوا : المعلومات تنقسم إلى ما يعلم اضطراراً ،

والى ما يعلم استدلالاً . وما يعلم استدلالاً يستدل العلم به إلى المعلوم اضطراباً . فإن كل دليل عقلى ينتهى فى مسافة إلى الضروريات بدرجة أو درجات .

قالوا : فإذا ثبت ذلك بنينا عليه مقصودنا وقلنا : العلم بالإله وكونه فاعلاً ليس من خبر الضروريات ، بل يستدل عليه بكون المحدث فاعلاً . ثم من شأن المدلول أن يشابه الدليل : إما من جميع الوجوه ، وإما من بعض الوجوه . ومن المستحيل / المصير إلى أن القديم سبحانه وتعالى لا يشابه المحدث الفاعل بوجه من ٢٧٥ الوجوه . فإننا لو قلنا ذلك ، لزمنا منه نفى الوجود عن الإله ، وذلك تعطيل . فإذا لم يكن بد من تثبت المشابهة من بعض الوجوه ، فينبغى أن يقال : ما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه يجب طرده فى كل فاعل اعتباراً^(١) بالوجود : قالوا : والتركب مما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه ، فوجب طرده .

وهذا الذى ذكره اقتصر على محض الدعوى . فما اشتمل عليه كلامهم قولهم : إنما نستدل على كون القديم فاعلاً بكوننا فاعلين ، وليس الأمر على ما قدره ، فإن كون القديم فاعلاً مخترعاً يمكن الاستدلال عليه مع الإضراب عن الاستشهاد بالفاعلين المحدثين .

والسبيل فى ذلك أن يقال : إذا ثبت جواز الفعل واستحالة وقوعه بنفسه ، ثبت افتقاره إلى فاعل مخصص . فوضح بطلان قاعدة المشبهة .

ومما يشتمل عليه كلامهم مصيرهم إلى وجوب مماثلة الدليل المدلول ، ولو من بعض الوجوه . وهذا جهل منهم بمواقع الأدلة . ولا غرو ، فهم متطفلون بالتسك بطرائق العقل ، وقد يستدل بالعدم على الوجود ، وبالوجود على العدم ، فبطل قول من ادعى مماثلة المدلول الدليل .

(١) فى الأصل : اعتبار .

وعما انطوى عليه كلامهم ، وهو من أعظم الزلل في الدين ، لإفصاحهم بمشابهة الرب سبحانه وتعالى الفاعل المحدث من بعض الوجوه . وقد أبطلنا ذلك في باب التماثل . واسئلك معهم — إن دعت الحاجة إلى تقرير ذلك — طريق القول بنفي الأحوال ليتبين في أوجها (١) ما تقدر لإستحالة التماثل من وجه مع الاختلاف من وجه . ثم نقول : ألسنم قلتم لا يجب مشابهة الدليل المدلول من كل وجه ، فلم زعتم أن التركيب من الوجوه التي يجب الاشتراك فيها ؟ فإن رجعوا فقالوا : لا نعقل فاعلا ليس بجسم ، فهو عود منهم إلى الشبهة الأولى . وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً .

٢٧٦ وما استدل به الكرامية أن قالوا : الموجود ينقسم إلى ما يقوم بنفسه ، وإلى ما لا يقوم بنفسه ، وليس بينهما منزلة ليست في أحدهما ، كما أن الموجود لا يخرج عن أن يكون صفة أو موصوفاً . قالوا : والقائم بالنفس هو المتحيز . وهذا الذي ذكره لا محمول له .

أما قولهم : ينقسم الموجود إلى ما يقوم بنفسه وإلى ما لا يقوم بنفسه ، فصحيح لا منسكرة فيه . وأما قولهم : القائم بالنفس هو المتحيز ، ففي هذا أعظم التنازع . فلم قلتم إن القائم بالنفس هو المتحيز ، فلا يرجعون عند هذه الطلبة إلى محمول إلا إلى التمسك بمجرد الشاهد ، وقد أبطلناه .

ثم نقول : أنى يستقيم ذلك منكم معاشر الكرامية ، وقد خرجتم عن المعقول ، فأثبتتم كائناً ليس بصفة ولا موصوف ، وذلك أن من حقيقة أصلهم : أن ما يقوم بذات الله تعالى من الحوادث ، تعالى الله عن قولهم ، ليست بصفات . إذ لا يتصف القديم بها عندهم ، بل يقوم به قول حادث وهو غير قائل به ، وقد خرج عن أن يكون صفة له . والصفة ليست بموصوفة على أصولهم . فقد أثبتوا قسماً بين الصفة والموصوف .

(١) هكذا ولعلها أوج ويمكن أن تكون : ارجاء

ومما نعارضهم به أن نقول : قد أثبتتم بين القديم والمحدث رتبة خارجة من القسمين ، فكيف تستبعدون قائماً بالذفس خارجاً عن صفة التحيز ولم تستبعدوا شيئاً خارجاً عن وصف المحدث والقديم ؟

ثم نقول : إن كان مرجعكم إلى الشاهد ، فكل ما لا يقوم بنفسه شاهداً عرض ، كما أن الذي يقوم بنفسه متحيز . فإن لزم طرد التحيز في القائم بالذفس ، لزم طرد وصف العرض فيما لا يقوم بنفسه ، حتى يجب من ذلك الحكم بكون علم الله عرضاً من حيث كان غير قائم بنفسه .

وقد ناقشهم بعض أئمتنا في إطلاق القيام بالذفس وقال : الجوهر ليس بقائم بنفسه ، وإنما القائم بالذفس هو الله تعالى . وقد قال شيخنا أبو الحسن في بعض مناظراته مع البغداديين : لا حقيقة للقائم بالذفس شاهداً وغائباً . قال : وذلك رد^(١) على أسقف من أساقفة النصارى . واستدل على ذلك بأن هذه اللفظة /الميرد ٢٧٧ بها شرع ، وهى غير مسددة في موجب الإطلاق ، إلا أن يتجاوز بها توسعاً ، وهى موهمة قياماً . ولا معنى لمناقشتهم في العبارات ما دمتا نجد سيلاً إلى التعرض للعانى .

ومما تمسك به جملة الكرامية أن قالوا : لو أخبر مخبر عن رؤية فاعل ليس بجسم ، كان مستنكراً على الوجه الذى نستنكر قول القائل : رأيت السواد والبياض مجتمعين في المحل الواحد .

وهذا الذى قالوه خلف من القول لا محصول له ، ويتبين الغرض فيه بتقسيم ، وذلك أنا نقول : إن لإدعيتهم جريان المتنازع فيه واجتماع الضدين مجرى واحداً في الاستحالة ، فإنكم منازعون فيه . وإن لإدعيتهم الجمع بينهما في محض الاستنكار فهو مسلم ولا مستروح . فإن خوارق العادات يستنكر وقوعها ، وإن كانت من

(١) في الأصل : ردا

الجائزات المقدورات . ولو أخبر مخبر عن غيض البحار ، وتقلع الجبال إلى غير ذلك من خوارق العادات ، لا يستنكر قوله . ثم لم يتضمن ذلك لإخراج ذلك من الجائزات .

وما يوضح ذلك أن السكرامية والمجسمة ، وإن وصفوا القديم بكونه جسماً ، تعالى الله عن قولهم ، لم يصفوه بكونه صورة على ما ذهب إليه الغلاة من المشبهة .

ثم لو قال قائل : رأيت فعلاً ليس بصورة ولا جوارح ، كان ذلك مستنكراً في العادة ، وإن كان القديم عندهم غير متصور ، ولا متصف بالجوارح . فبطل ما قالوه من كل وجه .

وما تمسك به المجسمة أن قالوا : إذا قلتم أن القديم شيء واحد لا يقبل الانقسام والتبعيض ، فيأزم منه أن يكون أصغر الأشياء وأقلها ، فإن الجوهر الفرد لما لم يكن متركباً كان أقل قليل ، وهذا ضرب من السخف والجهل . فإن الصغر يعبر به عن الأقدار ، وإنما يتصف بالقدر ما له حظ من المساحة ، وإنما تمسح (١) ما له جرم وتحييز . وما يستحيل تحييزه ، لا يتصف بالأقدار ولا يثبت له حظ من المساحة .

والذي يوضح ما قلناه أن المجسمة [لأنه] وافقونا في إثبات [أن] علم الله تعالى متعلق بالمعلومات التي لا تنهاى ، لم يجب أن يقال : العلم من حيث لم ينقسم ٢٧٨ يتصف بالصغر والقلة ، فبطل ما قالوه كل من وجه . فهذه جمل كافية في الرد على من أثبت لله حقيقة الأجسام .

(١) أى أخذ الشيء مساحه

فصل

مشتمل على الرد على من قال : إن الله تعالى جسم وليس بمتألف

قد ذهب بعض المجسمة إلى موافقة أهل الحق في تقدس الرب سبحانه وتعالى عن خصائص الأجسام وما يثبت لها من الأحكام . وذهبوا إلى منع كونه مؤلفاً ، ثم ساروا إلى أن المعنى بكونه جسماً : وجوده أو قيامه بالنفس . ومن سلك هذا المسلك ، آل الكلام معه إلى التنازع في الإطلاق والتسمية نفيًا وإثباتًا .

وبما يفسد هذه الطريقة ويوضح بطلانها ، ما قدمناه من إنباء الجسم عن التأليف . فمن أراد صرفه عن وجهه والعدول عن قضيته في موجب الله ، كان معسوداً عن ذلك . إذ لا سبيل إلى إزالة قضايا الألفاظ من غير دلالة .

ولو سوغنا تبديل اللغة ، ونقلها عن موضوعها في المسميات الجارية تواضعاً واصطلاحاً بين فئة من الناس ، فلا سبيل إلى تجويز ذلك في أوصاف الإله لاجتماع الأئمة . إذ لو جاز ذلك ، لجاز المطلق أن يطلق لفظ المؤلف ، وإذا روجع فيه فسرّه بالوجود . ومهما ثبت إنباء الجسم في اللغة عن التأليف ، ترتب عليه إمتناع تسمية الإله به ، ولم يحز ذكره في أوصاف الإله نقلاً وخروجاً عن اللغة .

ثم نقول لهم : أنتم لا تخلون في إطلاقكم الجسم : إما أن تقولوا : أطلقنا ذلك بلا دليل ولا اقتضاء من عقل وشرع ولغة ، وإما أن تسندوا مذهبكم إلى دليل في ظنكم . فإن لم تسندوه إلى دليل ، كان الذي ذكرتموه محض التلقيب ، بناء على التشبهى والتقى . ولو ساء ذلك لساء لإثبات سائر الألقاب كذلك ، لتجاوز تسميته زيداً وبكراً وعمراً ، تعالى الله عن قول الزائغين . وإن أسندتم مذهبكم إلى دليل فأيدوه بكلم عليه ، ولا يحدون إلى إبدائه سيلاً ، إذ مدارك العلوم مضبوطة ، وجلتها ٣٧٩ لا يتلقى منها ما قالوه . فإن من مدارك العلوم العقل ، ولا يتلقى منه إثبات أصل الأسماء

فضلاً عن تفصيلها . ومن مدارك العلوم موارد الشرع ، وليس في شيء منها ما يسوغ تسميته تعالى جسماً ، إذ لم يدل على ذلك كتاب ولا سنة ولا إجماع . ومن مدارك العلوم في الاسامي قضية اللغة ، ولو حكمتها في مسائلنا لما قامت على ما يرومه الخصم ، إذ ليس في لغة العرب تسمية الوجود جسماً ، بل في لغتهم ما يناقض ذلك . فإنهم يعصفون الأعراض بالوجود ، ولو سميت أجساماً أبوه . فإن من سمى علم المرء أو إرادته أو قدرته أجساماً ، كان ذلك عرفاً مستبشعاً في قضية اللغة . فإذا بطل تلقى مرامهم من هذه الجهات لم يبق إلا التحكم المحض .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أنا أثبتنا ما قلناه قياساً من حيث ورد في الشرع لإطلاق النفس في ذكر الله تعالى ، واشتمل على ذلك نص الكتاب . ٢٨٠ فإن الله تعالى قال مخبراً / عن عيسى « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك (١) » والنفس تداني الجسم في معناها ، فقسناه عليه .

الجواب عن ذلك من أوجه : أحدها : أن نقول : لا يسوغ لإثبات اللغات قياساً ، وقد أوضحنا ذلك في أصول الفقه . ثم لو قلنا بتجويز القياس في اللغات ، لما كان ما قاله صحيحاً . وذلك أن القياس إنما يسوغ عند مجوزيه ، إذا كان تشبث القياس باشتقاق الاسم المتعلق منه ، ثم طرده فيما يروم فيه القياس . وهذا نحو قياس الفقهاء النبيذ على الخمر تمسكاً بمعنى الخامرة أو التخمير . فهذا وجه القياس في اللغة . ولم يوضح خصمنا اشتقاقاً في النفس متحققاً (٢) في الجسم فيسوغ له القياس . ثم نقول : من جوز القياس في اللغات منعه في أوصاف الإله ، ومن ذلك إمتنعوا من تسميته مبخياً ، وإن ثبت جواز تسميته بالجوادر إلى غير ذلك .

ثم نقول : لئن جاز لكم ما قلتموه فسموه جسداً ومبخياً وشخصاً ، قياساً على

النفس ، أو افعلوا بين ما أزمتم وبين لفظ الجسم في مجارى القياس ، فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

وأقرب الأشياء إلى الإطلاق على قواعد أصلهم كونه جوهرآ من حيث قام بنفسه ، فيقال : فهلا وافقتم النصارى وتحكمهم في تسميته جوهرآ ؟ فإن راموا عن ذلك مخاضآ لم يجدوه . ثم نقول : قد أوضحنا منع قياس الجسم على النفس بالطرق التى سلكها القائسون .

ثم نقول : النفس فى وضع اللغة بخلاف الجسم . والدليل عليه أن النفس يجوز أن يؤكد بها كل موجود ، ويجوز أن يعبر بها عن كل موجود فيقال : هذا الجوهر نفسه ، وهذا نفس الجوهر ، وهذا العرض نفسه ، وهذا نفس العرض . فلو استعمل الجسم موضع استعمال النفس فيما ذكرناه ، لم يسخ . فبطل ما قالوه من كل وجه . فهذا وجه الرد على هؤلاء ، وقد أوضحنا طرق الرد على المخالفين فى المعنى .

ومما يجب العلم بتقدس البارى سبحانه وتعالى عنه التحيز والاختصاص بالجهات وضروب المحاذيات . والكلام فى ذلك تشبث أطرافه بالأكوان . ونحن الآن نذكر غرآ من أحكام الأكوان على إيثار الاختصار منها على جمل من الدقيق والجليل إن شاء الله .

فصل

مشمتمل على فصول من الأكوان

فإن قال قائل : قد كثر تردد الأكوان فى خلل عباراتكم ، فما الذى تعنون بها ؟

قلنا : الكون قد يطلق والمراد به الحدوث ، ثم يعم ذلك جملة الحوادث . وليس

هذا من غرضنا في هذا الباب . وقد يطلق الكون والمراد به ضروب من الأعراض
يجمعها حد ، وتحتوى عليها حقيقة . فالكون ما أوجب تخصص الجوهر بمكان ،
أو تقدير مكان . ويندرج تحت هذه الجملة الحركة والسكون والاجتماع ،
٢٨١ والافتراق ، والمماسه / على اختلاف فيها . وكل عرض من هذه الأعراض يتضمن
تخصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان .

فإن قائل قال : سميت هذه الضروب أكواناً تلقياً منكم واصطلاحاً ، أم تزعمون
أنه لاسم لغوى ؟

قلنا : ليس ذلك من الاصطلاحات ، بل هو من محض اللغة ، وذلك أن العرب
تقول : كان زيد في الدار ، وهو كان في الدار . وليس يعنون بذلك إلا اختصاصه
بالدار . وإذا قالوا : زيد كان عندك ، أرادوا بذلك اختصاصه بناحيته وجهته .
وإذا نفوا كون زيد في الدار ، لم يريدوا نفي ذاته ، بل أرادوا نفي كونه . إذ من
المستحيل انتفاء ذاته مع وجودها . فوضح بما قلناه جريان الكون بمعنى
الاختصاص بالأماكن والجهات في لغة العرب .

فإن قيل : هل تسمون سائر الأعراض أكواناً أم تخصصون بالأكوان
ما قدمتموه ؟

قلنا : ما صار إليه معظم المحققين أن الأكوان هي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والمماسه ، ولم يطلقوا ذلك على سائر الأعراض . وذهب الأستاذ
أبو إسحق إلى تسمية سائر الأعراض أكواناً ، ولم يصر في ذلك إلى محض
التسمية ، بل راعى فيه ضرب من المعنى . وذلك أنه قال : إذا اختص الجوهر بمكان
أو تقدير مكان ، افتقر في اختصاصه إلى كون يخصه به . ثم كل عرض يختص بمحل
اختصاص الجوهر بمكان ، وإنما اختصاص العرض بالمحل ، لكون خصصه ، وكونه نفسه .

ولا سبيل إلى أن يقول : اختصاص الجوهر بحيز لكون ، وكونه نفسه . وجرى

رضى الله عنه ، في ذلك على قياسه في بقاء صفات القديم . فإن من أصل أئمتنا أن الباقي باق ببقاء .

ثم قيل : العلم القديم باق عندكم ، ولو بقي لافتقر إلى بقاء ، وهذا يفخى إلى قيام المعنى بالمعنى ، وإلى تسلسل القول . فإن العلم لو بقي ببقاء ، لبقى بقاءه ببقاء ، وتسلسل القول إلى غير نهاية . فقال الأئمة في الجواب عن ذلك : العلم باق ببقاء ، وبقاؤه نفسه . وهذا أصل عظيم منوضحه / في موضعه . وإنما غرضنا من الإشارة إليه التنبيه ٢٨٢ على مقصدنا في الأكوان .

فلو قال قائل : إذا زعمتم أن كل عرض كون بنفسه ، فاجعلوا كل عرض باقياً ، واحكموا بأنه باق لنفسه ، كما حكمتم بأنه كون لنفسه .

فالجواب عن ذلك أن نقول : لو وصفنا العرض بالبقاء لنفسه ، لجرنا إلى وصفه بالبقاء في حال حدوثه من حيث كان نفساً ، وذلك محال . وليس في تسميته كوناً استحالة في أول حال الحدوث .

وهذا الذي ذكره الأستاذ بما انفرد به . فإن الأصحاب إذا قيل لهم : لم اختص العرض بمحله ؟ كان لهم في ذلك جوابان قد قدمناهما في صدر الكتاب ، أحدهما : أنه اختص بمحله لقصد القاعد وتخصيص المخصص ، ولا مدبيل إلى مثل ذلك في الجوهر ، فإنه يبقى ويختص بالأماكن في زمن بقائه . ولا يتعلق به قصد وتخصيص وقدرة في بقائه ، والعرض يحدث ويعدم فيتحقق تعلق القصد به .

ومن أصحابنا من قال : إن العرض اختص بمحله ، لا لعله ، بل لنفسه . فأما تقدير كون مصروف إلى نفس العرض ، فما ارتضاه الأستاذ .

فصل

[هل يباير الكون الحركة والاجتماع وغيرهما من الأعراض أم لا]

قد ذكرنا حقيقة الكون ، وأوضحنا إطارها في ضروب من الأعراض ، ثم فصلنا الأكوان وحصرتها في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف

وهو المأسة . وقد حكى الأستاذ في دقيق الجامع ، عن بعض المتأخرين من المعتزلة أن الكون يغير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمأسة . وأغلب ظنى أنه أراد أبا هاشم ، وهو المعنى ببعض المتأخرين في كلام الأستاذ وهم الإمام في قوله . وأغلب ظنى أنه أراد أبا هاشم وليس كذلك ، بل هو الجبائى أبو على وليس بأبى هاشم .

وحقيقة هذا المذهب أن الجوهر يختص بمكان أو تقدير مكان ، ثم الكون ٢٨٣ يخصه ويطرأ عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وهى أعيار للكون / المقتضى تخصيص الجوهر بالمكان أو تقدير المكان . وهذا الذى صار إليه هؤلاء يفضى إلى خلط العلل بما يتوقع من المعانى المقترنة بها ، حتى يقال : ليس العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ، وإنما هو معنى زائد عليه .

والذى ألزمنهم أولاً واضح مما قدروه ، فإنهم أجمعوا على أن حقيقة العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس وركونها إلى المعتقد ، فنقول لهم : فاجعلوا الطمأنينة والركن معنى زائداً (١) على الاعتقاد ، كما جعلتم السكون فى المكان زائداً على الكون فيه . وهذا ما لا يحدون فيه فصلاً . وعلى نحو ذلك نطرد عليهم الإلزام فى جملة المعانى .

وجملة القول فى ذلك : أن كل حكم لم يتقرر فى المعقول ثبوته دون معنى ، ولم تقم دلالة على إثبات معنى سواه ، ولا يثبت فيه علم ضرورى ، فيجب القطع باتحاد المعنى ونفى ما تقدر سواه . والساكن فى المكان لا بد من أن يكون كائناً فيه ، ويستحيل كونه ساكناً غير كائن . ولم تقم دلالة على إثبات معنى زائد على الكون ، فيجب القطع بنفى ما عداه .

وقد تمسك الأستاذ أبو إسحق عليهم بخرق واحد فقال : إذا زعمتم أن الكون

(١) فى الأصل : زائد .

غير الحركة والسكون ، فجوزوا كوناً في مكان مع الحركة عنه . فإنهما غيران وليسا بضدين . وهذا فيه نظر .

وللخصم أن يقول : الحركة إلى المكان الثاني مشروطة بالكون فيه . والكون في المكان الثاني هو الكون في المكان الأول . ومن ذلك استحالة الحركة إلى المكان الثاني مع الكون في المكان الأول .

ومما يوضح الرد على هؤلاء أن نقول : إذا زال الجوهر عن مكان إلى مكان فما معنى زواله ؟ وما المراد بالزوال ؟ فإن قالوا : المراد به الخروج عن المكان الأول ، روجعوا مع ذلك حتى يفسحوا بأنه دخول في المكان الثاني ، إذ كل دخول خروج بإجماع . ثم لا معنى للدخول في المكان الثاني إلا الكون فيه بعد الكون في غيره . ٢٨٤ فوضح بذلك انصراف الحركة إلى نفس الكون في المكان الثاني ، فإذا ثبت أنها كون فيه .

فإن أثبت الخصم ما قدرناه كوناً آخر ، فقد اعترف بكون الحركة كوناً ، أو ادعى بعد ذلك كوناً ثانياً . وليس من ادعى كوناً ثانياً ، أولى من ادعى كوناً ثالثاً ، وهذا واضح لمن تأمله .

شبهة المعتبرة

فإن استدل من صار إلى أن الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بأن قال : الجوهر في أول حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن ، فإذا صورنا جوهرأ فرداً فليس فيه اجتماع ولا افتراق ، إذ الاجتماع والافتراق إنما يثبتان بين جوهرين ، قالوا : فقد ثبت كون خارج عن الأقسام التي ذكرتموها .

وهذا الذي قالوه غير مديد ، ويتضح الانفصال عنه بأصل في الأكوان ، وها نحن نقرره : اعلوا أن المتكلمين من صار إلى أن الجوهر في حال حدوثه ،

ليس بمتحرك ولا ساكن ، ولكنه كائن ، والكون به ليس بحركة ولا سكون . وهذا ما صار إليه الفلاسفة المعترفون بخلق الجواهر . وإنما صار هؤلاء إلى ما قلناه لأن الحركة إنما هي كون في مكان بعد الكون في غيره ، وهي في التحقيق زوال . وإنما يتحقق الزوال بتفريغ مكان وشغل آخر . وإنما يتصور ذلك في وقتين ، والمسألة مفروضة في الحالة الأولى . فقد وضح أن ذلك الكون ليس بحركة . ويستحيل أن يكون سكوناً أيضاً ، فإن الكون ينبغي عن لبث ، وليس يتحقق اللبث في الحالة الواحدة ، كما لا يتحقق البقاء في الحالة الواحدة . ولو جاز وصف الجواهر في الحالة الأولى بكونه ساكناً ، جاز وصفه بكونه باقياً . فهذا أقصا ما تمسك به هؤلاء .

والذي ارتضاه القاضي رضى الله عنه : أن الكون القائم بالجواهر في حال حدوثه سكون . وقطع القول بذلك ، إذ لا يكون تقدير الكون حركة من حيث كانت الحركة زوالاً ، فهو سكون إذاً . واستدل على ذلك بأن قال : إذا بقى الجوهر / ٢٨٥ في حيزه الأول والأكون تتجدد عليه من حيث استحالة بقاءها ، فإذا ثبت في الحالة الثانية كون والجواهر مستقر في حيزه الأول ، فهذا الكون الثاني من جنس الكون الأول . فإن خاصية الكون إيجابه تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان . فإذا أوجب الثاني مع تقدير بقاء الجوهر ما أوجبه الأول ، فقد ثبت بأنهما مثلان ، ثم الكون الثاني سكون ، فكذلك الأول .

وانفصل القاضي عما قاله ناصر المذهب الأول من قوله إن السكون لبث ، وليس يتحقق اللبث في الحالة الواحدة ، فقال القاضي رضى الله عنه بجيباً : هذا قول من لم يحصل علم الباب ، فإننا لو شرطنا في تثبيت السكون ما ذكره هذا القائل ، لما تصور سكون أصلاً ، إذ السكون عرض والعرض يستحيل بقاءه . فما من كون إلا ويوجد دائماً ، بل يوجد ويعدم كما وجد ، فينبغي أن لا يوصف كوناً بكونه سكوناً . أو يزعم أن لاسم السكون ينطلق على كونين متعاقبين في وقتين ، فلا يرجع السكون إلى معنى واحد . وهذا ما لم يصر إليه صائر من أهل التحقيق .

والذى يوضح ذلك : أن الجوهر إذا زال عن مكانه الأول إلى الثانى ، فقد قال المحققون : نفس حركته إلى المكان الثانى مسكون فيه ، ومنعقد فى ذلك فصلاً إن شاء الله . ومعلوم أنه لم يدم كونه فى المكان الثانى فى أول حال حصوله فيه ، وسمى مع ذلك ساكناً . فبطل التعويل على ما قاله هذا القائل .

وليس ذلك كما استشهد به هؤلاء من إطلاق لفظ البقاء ، فإنه يستحيل أن يقال : بقى الشيء وقتاً واحداً . ولا بعد فى أن يقال : مسكن وقتاً واحداً .

وسلك الأستاذ أبو اسحق طريقة تدانى القاضى ، وذلك أنه قال : الكون فى الحالة الأولى مسكون فى حكم حركة . فأما كونه مسكوناً فقد حققناه . وإنما كونه هو فى حكم حركة فإنما أراد به كون ليس قبله كون . وهذا عين مذهب القاضى . فإذا وضحت هذه الطريقة فوجه الجواب / مترتب عليه . فإن المخالف زعم أن ٢٨٦ الكون فى الحالة الأولى كونا ليس بحركة ولا مسكون . ونحن قد أوضحنا كونه مسكوناً ، وفيه دفع السؤال . ثم نقول : لو قدرنا فى الحالة الأولى كونا ليس بحركة ولا مسكوناً ، فلم زعمتم أن الكون فى الحالة الثانية ليس بحركة ولا مسكون ؟ ولو جاز التسوية بين الحالتين واعتبار إحدهما بالأخرى ، لجاز أن يقال : تمتنع الحركة والسكون فى الحالة الثانية كما تمتنع فى الحالة الأولى ، وهذا ما لا يخلص لهم منه .

وعما يتمسكون به أن قالوا : إذا زعمتم أن المماسمة معنى زائد على الاجتماع ، فبم تنكرون على من يقدر الأقسام التى ذكرتموها زائدة على الكون ؟

قلنا : اختلف أئمتنا فى ما ذكرتموه من المماسمة ، والأولى إفرادها بالذكر بعد ذلك .

فصل

[في ذكر بعض تمويهات النظام]

اعلموا وفقكم الله أن النظام لما نفي تناهى الجواهر ، وألزم على قضية مذهبه ألا تنقطع مسافة أبداً ، ولا ينتهى متخط من قطر إلى قطر على ما سبق إيضاح القول في صدر الكتاب . فقال النظام : إنما تنقطع المسافة بتخلل الطفرات . و قد ذكرنا مراده بها ، فلما أنكر عليه مقاله وسفه فيه عقله ، تشبث بضروب من التويهات ، وصور أنواعا من الاشكال . ونحن نذكر ما نتوقع فيه الغموض والاشكال ، وننفصل عن تمويهاته مستعينين بالله تعالى .

فما تمسك به أن قال : إذا تركيب ثلاثة من الجواهر طولاً على هيئة خط ، فهو مشتمل على طرفين وواسطة . فلو كان على طرف أحد الخط جوهر فوقه ، ثم ترحز الخط ، وزال إلى الجوهر الأول الذى هو طرف الخط عن مكانه ، وشغل المكان الذى بين يديه ، وتبعه الجوهر الثانى والثالث ، ولم ينقطع الخط ، فأخذ الجوهر الثانى مكان الجوهر الأول ، ويأخذ الثالث مكان الجوهر الثانى ، وقد أخذ الجوهر الأول مكاناً جديداً . وهذا يصور ترحز الخط [و] يرتب على ذلك مراده .

٢٨٧ وقال : قد كان الجوهر الذى فوق الطرف / متركباً عليه بين مكانين : أحدهما المكان الذى هو أمام الجوهر الأول ، والثانى الجوهر الثانى أو مكانه . فإذا جاز أن يخرج الجوهر الأول المستقل إلى المكان الذى بين يديه ، ينبغى أن نتصور أن ينقلب الجوهر الفوقانى إلى المكان الذى وراءه مع خروج الذى تحته إلى قدام . فإن الجوهر الأعلى كان محبوساً بمكانين يمتدة ويسرة . فإذا جاز خروج الذى تحته إلى المكان الذى يقدر يمتدة ، جاز خروج الذى هو فوق إلى المكان الذى يقدر

يسرة مع خروج الذى تحته . وهذا الذى ذكره تمويه ، ونحن نوضحه بتفصيل القول إن شاء الله ، ونقدم على مرأنا أصلاً ، فنقول : إذا استقر جوهر على جوهر ، ثم زال منه ، وتحرك في جهة من الجهات ، وتتابعت له الحركات ، وانتفت عنه الفترات ، فلا نتصور أن يقطع جزءاً من الجول إلا في وقت ، إذ لا نتصور أن يقطع مسافة في حركته إلا بأن يماس بكل حركة جزءاً في جهة حركته أو إيجاده إن لم تمامه ، ثم لا تقع مماسة إلا في وقت . ويستحيل وقوع حركتين في وقت واحد ، إذ لو جاز تقدير انتقال الجوهر عن مكانه إلى المكان الثالث في وقت واحد ، لجاز أن يخرج الجوهر من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب في وقت واحد . ووضح ذلك يغنى عن كشفه .

فإن قال قائل : فهل يتصور وقوع الجوهر في جهة ثابتة من غير توالى الأوقات وتعاقبها ؟

قلنا : لا نتصور ذلك مع دوام الوجود واستمراره . ولكن لو خلق الله جوهر آ في أحد قطري الأرض ، وأعدمه في الحالة الثانية ، فنتصور أن يعيده في الحالة الثالثة في القطر الآخر من الأرض أو في أعلا علمين ، ولا نتصور ذلك إلا مع تصوير تخلل عدم . فإذا ثبت ما قلناه رجعنا إلى تفصيل القول فيما صورته النظام فنقول : لما ذكره صُورُ ونحن نوىء إلى جميعها . فنهأ أن نصور تزحزح الخط من غير تقطع فيأخذ الجوهر الثانى مكان الجوهر الأول . فلو أردنا أن نصور / ٢٨٨ إنقلاب الجوهر الفوقانى إلى محاذاة ما كان مكاناً للجوهر الثانى قبل تزحزح الخط مع خروج الجزء الأول عن مكانه ، فلا سبيل إلى ذلك . فإن في القول به تجويز قطع جزئين في وقت واحد ، وهو الذى أنكرناه ، إذ الجوهر الفوقانى لو حاذى مكان الجوهر الثانى قبل زوال الخط ، لحاذى الجوهر الثانى ، وقد أخذ مكان الجوهر الأول ، ثم خرج من محاذاته إلى محاذاة ما كان مكاناً له قبل ، وهذا ممتنع . وغرض النظام أن نسلم له ذلك ليرتب عليه جواز قطع جزئين في وقت واحد ، ثم يحمل ذلك على ما قاله من الطفرة .

والصورة الأخرى أن يقال : لو زال الجوهر الأول المستقل عن مكانه وتقطع
عن الثاني والثالث ، وانقلب الجوهر الفوقاني إلى ما كان مكاناً للجزء الأول
وحصل شغله بمكانه مع شغل المستقل المكان الجديد ، فيصير الخط متركباً من أربعة .
فهذا لا منعه فيه ، إذ الجوهر الأعلى . إذا أخذ مكان الجوهر الأسفل ، لم يتقدر
في ذلك قطع جزئين لم تقع هوية الواحد مقارناً لخروج ما تحته . ولا بعدد في
مقارنة حركتين ، وإنما البعد في مقارنة حركتين حركة ، وهذا واضح لمن تدبره .

والصورة الأخرى أن يقال : لو زال الخط من غير تقطع وبقي الجزء الفوقاني
في حيزه الأول ، وانسل من تحت الجزء الأول ، وهو لا يث في جوهه فامسسه الجزء
الثاني ، لما أخذ مكان الجزء الأول . فهذه الاستحالة فيه أيضاً .

فلو قال قائل : فقد انقلب الجزء الأعلى من الجوهر الأول إلى الجوهر الثاني .

قلنا : هذا محال . فإن الصورة مفروضة فيه إذا بقي الجوهر الأعلى في جوهه ،
وانسل الجوهر الأول من تحته . والجوهر في الجوهر الواحد لا ينقلب ولا يتحرك .
وهذا أحد تمويهاات النظام . ونحن نوضحه ، إذ قد اتصل به الكلام . وذلك أنه
قال : أيتصور أن يتحرك جوهر على جوهر حركة وحواية (١) من غير أن
يزول عن مكانه / فأحاله جملة المحققين ومنعوا ما سأل عنه . إذ الحركة هي الزوال
أو أخذ مكان مجدّد بعد مكان . وليس يتحقق ذلك في الجوهر الفرد ، فمن ضرورة
تحرك الجوهر الفرد ، أن يزايل مكانه ويستحيل أن يزول عنه مع البقاء فيه .
فامسحاح لذلك دور جوهر على جوهر وسقط تمويه النظام .

وعما تمسك به النظام أن قال : إذا دار الرحا بدوران قطبه ، فمعلوم أن
طرف الرحا يقطع بدوره دائرة تيسيرها أذرع ، والقطب يقطع دائرة تيسيرها
ذراع أو أقل منه ، وما ذاك إلا لطفر طرف الرحا ، إذ لولا الطفرات لما قطع طرف
الرحا إلا ما يقطعه القطب ، إذ طرف الرحا متحرك بحركة القطب .

(١) مكنا والمقصود حركة دثرية .

وهذا الذى ذكره خلف من القول ، وذلك أنا نقول : إنما يقطع طرف الرحا الدائرة الكبيرة لتتابع حركاته ، والقطب لا تتابع حركاته . ومن نظر إلى القطب وطرف الرحا ، علم بضرورة العقل بطل (١) أحدهما وسرعة الثانى .

فإن قال معترضاً على ذلك : إنما يتحرك جزء من الرحا بحركة من القطب ، إذ لو وقف القطب وقف الرحا . فكما توقف كلا حركة الرحا على كلا حركة القطب وجب أن يوقف جزؤه على جزئه ، وهذا تمويه . وذلك أن طرف الرحا لا يتحرك عند ما يحرك القطب ، بل يتحرك بحركات ينشئها الله . وهذا بناء منا على منع التولد . وإن قدرنا القول بالتولد ، فليس فيما ذكره مستروح . فإن القائلين بالتولد لا يقولون إن حركة القطب تولد حركة الرحا ، بل المولد (٢) لحركة الرحا اعتماد القطب على أجزائه ، ثم لا بعد في أن يولد الاعتماد حركات . فهذا نحو اعتماد المرء على الحجر فى الرمي ، وسنبسط القول فى ذلك .

وليس ثم نقول : أقصى ما تمسكت به وجوب مناسبة أجزاء الجسم إذا هز ، وليس الأمر كذلك ، إذ يهتز طرف من العمود العظيم فيهتز ، وطرفه الآخر راسخ غير مهتز / والذى يوضح الحق فى ذلك أنه لم يبعد من النظام أن يفرق بين طرف ٢٩١ الرحا وقطبه فى تصوير طفرات الطرف على وجه ، وعدم تصويرها فى القطب على ذلك الوجه ، فلا يبعد من خصمه الفصل فى الحركات كما فعل هو فى الطفرات .

فلو قال : أرأيتم لو تحرك القطب أسرع الحركات وانتفت عنه الفترات ، أليس يقطع القطب دائرته فى هذه الصورة ويقطع طرف الرحا دائرته ، والمسألة مفروضة فى أسرع الحركات ، فيلزم من ذلك أن يقطع الطرف أكثر مما يقطعه القطب من غير تفاوت فى الزمان وفترة فى القطب . وهذا الذى قاله ممنوع غير متقبل . ولو تصور القطب على أسرع الحركة ، لما دار معه من الرحا إلا قدره وينقطع عنه الباقي فلم يدر بدورانه . وقد نجد قريباً من ذلك فى المحسوس ، فإن

(٢) فى الأصل : التولد

(١) فى الأصل : بطو

القطب إذا اشتد جريه ، فربما تتدكدك له الرحا ، أو يثبذ من مركز القطب ، فسقط ما موّه به .

وبما تمسك به النظام أن قال : إذا انتظم جوهرا ن وجوزنا جوهراً على متصاهما ، فلا بد من الاعتراف بالتجزئـة عند ذلك ، إذ الجوهر الواقع على المتصل ليس على أحد الجوهرين دون الثاني .

ولا سبيل إلى أن نقول : إنه على كل واحد من الجوهرين ، إذ في المصير إليه تجويز شغل جرم بجرمين ، وذلك مستحيل . فلم يبق إلا أن يكون بعضه على بعض أحد الجوهرين ، وبعضه على جزء من الثاني ، وهذا تصرّيح بالتجزئة .

واعلموا أن ذلك مما اختلف فيه الجبائي وابنه ، وتردد فيه أئمتنا . فالذى صار إليه الجبائي منع ذلك . والمصير إلى أن الجوهر لا يقع على متصل جوهرين ، وإنما يقع على أحدهما . وأجاز أبو هاشم وقوع جوهر على متصل جوهرين . ودليل الجبائي ما ذكرناه في سؤال النظام ، فأغنانا عن إعادته .

وقال أبو هاشم : لا إمتناع في وقوع جوهر على متصل جوهرين ، كما ٢٩١ لا إمتناع في إحاطة ستة من / الجواهر بالجوهر الواحد ، والمجوز لهما أمر واحد . وذلك أن الجوهر ، وإن ما سـ جوهرأ في جهة من الجهات ، فليس يثبت أحد الجوهرين للثاني حكماً . بل كل مختص بجزءه غير مؤثر في الثاني ولا متأثر به . ولذلك جاز تقدير جوهر بين جواهر .

والذى ارتضاه الأستاذ منع وقوع جوهر على متصل جوهرين ، ودليله ما قدمناه . ثم إنه فصل بين ما استدل به أبو هاشم وبين الذى فيه الكلام ، فقال : لا يجوز إعتبار الجهات بالجهة الواحدة ، إذ تجوز ملاقة الجوهر جواهر من جهات ، ولا تجوز ملاقة جوهرين من جهة واحدة ، فلم يحز إعتباره الجهة بالجهات .

وهذه المسألة إنما تصفو عن بسط الكلام في إحاطة الجواهر بالجواهر الواحد .
وبما تمسك به النظام أن قال : إذا صورنا شكلاً مربعاً مستوى الأضلاع ، ثم
مددنا خطاً من إحدى زاويتيهِ إلى الزاوية الأخرى ، وهو الخط الذى يسميه (١)
المهندسيون القطر ، وهو أطول خط مستقيم فى الشكل . فلو أخذت ذرة فى
الديب و نهجت خط القطر ، ودبت ذرة أخرى من منشأ الخط على ضلعى الشكل ،
فتنتهى الذرة السالكة خط القطر إلى الزاوية الأخرى قبل انتهاء الذرة الدابة على
الضلعين ، وليس ذلك إلا لطرف صاحبة القطر . وهذا الذى ذكره خروج عن
المعقول ، إذ لا يخفى على عاقل أن ضلعى الشكل يزيد بعدهما على بعد خط القطر .
ولو نمحنا ضلعى الشكل وقدرناهما مع خط (٢) القطر خطين متوازيين ، لانقطع
خط القطر قبل انقطاع الآخر . وظهور ذلك بالحس يغنى عن كشفه .

والذى يكشف الغطاء فى ذلك : أن الذرة التى أمّت القطر تبتدىء ديبها
وتقرب بأول جزء من الديب ، والسالكة ضلعى الشكل لا يبين قربها ، ما لم
تقطع أحد الضلعين ، وتأخذ فى الثانى .

فإن التزم النظام ذلك من وجه آخر وقال : خط القطر يوازى أجزاء الضلعين
ولا يقع التحاذى إلا / مع التساوى فى الأجزاء . وربما يتمسك بمثل ذلك فى ٢٩٢
النقطة التى فى مركز الدائرة ، ويزعم أنها تقابل جملة أجزاء محيط الدائرة . وليس
الامر على ما قدره ، بل النقطة لا توازى من أجزاء المحيط إلا بقدر أجزائها ،
وامتحان ذلك واعتباره عند ذوى التحصيل بالخطوط المقدره . فلو جوزنا
خطوطاً مستقيمة من أجزاء نقطة المركز على قدر الأجزاء ، لاستوعب منشأ
الخطوط النقطة ، ولتضامت أصول الخطوط ، وهى منفرجة غاية الانفراج فى
متصلها بالمحيطة .

فلو قال : ما من جزء من المحيط إلا ويحوز تقدير جزء الخط منه إلى جهة

(٢) فى الأصل : خيط

(١) فى الأصل : يسموه

النقطة ، فإذا تصور ذلك في كل جزء من المحيطة عند تقدير الانفراد ، لم يخل القائلون بالجوهر الفرد : إما أن يقولوا : إن جميع أجزاء المحيط تحاذي النقطة ، وإما أن يقولوا : إن النقطة تحاذي أجزاء معينة من المحيط ، وإما أن يقولوا : لأنها تحاذي أجزاء مبهمه لا تتعين . فإن صاروا إلى القسم الآخر كانوا مبطلين . فإن المحاذاة إنما تقع بين شيئين على التحقيق . فأما المصير إلى تقدير المحاذاة وعدم تقديرها على التردد ، فلا محصول له إلا أن يكون ذلك تردد شك راجع إلى الشاكة مع جواز العلم بما يفكر فيه .

وإن قال الخصم : إن النقطة تحاذي أجزاء معينة ، فذلك محال ، إذ ليس بعض أجزاء المحيط أولى بتصور ذلك فيه من بعض ، فلم يبق إلا القسم الثالث .

وأول ما نفتحه به في الجواب أن نقول : النقطة يجوز تقدير اتصالها بأجزاء من المحيط ، ولا يجوز أن تتصل بجميع أجزاء المحيط ، مع بقائها على هيئتها وحجمها . وهذا معلوم بضرورة العقل لا ترجيح لمناكر فيه . فيقال عند تقريره للتضام : يجوز اتصال النقطة بجميع أجزاء المحيط من حيث جاز اتصالها بكل جزء من / المحيط على قدر النقطة من غير إمكان تعيين فيه . ثم لم يازم من ذلك جواز اتصال النقطة بكل المحيط جميعاً . وما وجهه علينا من التقسيم ينعكس عليه في تجويز الاتصال .

ثم نقول : النقطة تحاذي أجزاء من المحيط معينة ، وإن لم تبين لنا ، فهو تشكك منا . وضبط القول فيه أن نقدر منشأ الخطوط من النقطة واتصالها بالمحيط . فكل قدر من المحيط اتصل به خط مستقيم فهو الذي حاذاه جزء (١) من النقطة . والأجزاء التي لم تتصل بها الخطوط من المحيط ، فهي التي لم تقابلها النقطة أصلاً ، فلا يبق له بعد ذلك مضطرب إلا التشغيب بالدعوى المحضة .

وعلى مثل هذا الأصل نجري في خط القطر ونقول : لا يحاذي جميع أجزاء الضلعين وامتحانه بالخطوط المستقيمة أو تقدير الاتصال . فإن كل متحاذيين لو زحف أحدهما إلى الثاني اتصالاً عند جريانهما على مبحث الاستقامة . وهذه اعتبار يقرب من الغرورة . والنظام تعلق بوقوع الجواهر بين ستة من الجواهر ، وهو أضعف شبهه ، ومنوضحه في أحكام الماسة إن شاء الله .

فصل

في تمويهاات النظام في غير الاشكال

فما موه أن قال : السفينة إذا كانت في أشد جري ، فلو أراد من كان من ركبها السفينة في مؤخرها أن يخطو إلى مقدمها وصدرها ، فذلك يمكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات ، وما ذلك إلا لظفر المتخطى .

وهذا الذى قاله خلف من القول ، ونفصله بسقطة ، وذلك أنا نقول : إن كانت السفينة تجرى جرياً متسارداً ، وتتحرك حركات متتابعة ، فلا نتصور الانتقال من موضع في السفينة إلى موضع . وذلك أنا لو صورناه . ما ثلاً واقعاً في مؤخر السفينة ، فلا نتصور منه مزايلتها إلا بأن يخلفها . وإذا كان موقع قدمه متداركاً زواله ، فلا نتصور أن يسبقه قدمه . ويظهر تصوير ذلك في الجزء الأول من قدمه مع الجزء (١) / الأول من موقع قدمه . فإذا تحرك ذلك الجزء من المركب ٢٩٤ وتحرك معه الجزء الأول من القدم ، وذلك في وقت واحد ، والحركة واحدة لا تنقل إلا إلى مكان واحد ، فإذا وقعت حركاتها معاً في وجهة واحدة ، فلا نتصور أن يسبق أحدهما الثاني . وهذا واضح لا خفاء به . والسفينة وإن اشتدت جريتها ، فسكنتها حركاتها .

فإن قال : جرى السفينة على أقصى ما تصور في العرف أسرع من مشي الماشي ،

ثم تصور قطع طول السفينة بمشى على هيئة مع القطع بأن السفينة أسرع جرياً من الماشى . والجواب عن ذلك أن نقول : لو توازى طافران ، هل يسبق أحدهما الثانى مع استوائهما فى أصل الطفر وصفته ؟

فإن قال : إذا استويا ، لم يسبق أحدهما الثانى ولا بد من ذلك .

قيل له : فما بال الماشى اختص بالطفر دون السفينة وهى فى تتابع حركاتها أخرى بالطفر ! فتخصيص تصور الطفر بالماشى جهالة لا يبلغها عاقل . وإن تصور الطفر منهما ، فيلزم النظام من عدم السبق فى حكم الطفر ما لزمنا . وهذا القدر كاف فى إبطال تمسكه .

على أنا نقول : فترات الخطأى عند موقع قدمه وخروجه عند محاذاة كل خطوة ، أسرع من جرى السفينة ، ثم تتفق فترات ووقفات . وإن صور لإبطاء فى رفع الرجل ووضعها ، فلا بد من تصور حركات من الخطأى تصادف مكناات من السفينة ، وهذا متضح لا شك فيه .

ولهذا الأصل قطع أصحابنا بإبطال قول من أنكر وقوف الأرض وزعم أنها متحركة . وذلك أن هؤلاء اختلفوا : فمنهم من قال : الأرض كرة متتابعة الدوار على هيئة دورات الدولاب . وقال قائلون : الأرض متحركة هاوية أبداً . والقولان باطلان . فأما من زعم أنها متحركة تحرك الدولاب ، فنبطل ذلك عليه بمشينا وتخليقنا مكاناً وأخذنا مكاناً .

وأصل هؤلاء تتابع الحركات ، فإنهم قالوا : تتحرك الأرض بتحريك الفلك ، ٢٩٥ وحركات الفلك متتابعة / باتفاق منهم . فإن هيئتها ومصادفتها الأجزاء الهوائية المتساوية يوجب لها الحركات الطبيعية المتداركة . ثم تدارك حركاتها يوجب تدارك حركات الأرض ، كما أوجب تدارك حركات الأنجم . ولو كان الأمر كذلك ، لما سبق شئ شيئاً من الأرض ، وهذا واضح فى إبطال ما قالوه .

ولإن صوروا في الأرض فترات مع تدارك حركات الفلك ، لزمهم أن يجوزوا تنابع فترات الأرض ، إذ ليس تميز فترة أولى من تميز فترات . وسندستقصي ذلك عند كلامنا في الرد على أصحاب الهيئة .

ومن زعم أن الأرض هاوية بثقلها ، فما قاله باطل من أوجه : أحدها : أن كل ثقل إذا كان ممسكاً بعاد مثلاً وعليه أجسام خفيفة كالقطر ونحوه ، فإذا زال العاد يهوى الجسم الثقيل مسرعاً في هويته . فلا بد أن ينقطع عنه الجسم الخفيف . فإز من هوى الأرض أن لا يستقر^(١) عليها جسم خفيف . وأقرب من ذلك أن أثقل الجسمين أسرع هويّاً في مجرى العادة عندنا وفي حكم الطبيعة عندهم . فلزم على قياس ذلك أن يقال : لو تردى شخص من سطح ، لا ينتهي إلى القرار أبداً .

ومما يوضح ذلك : أنها لو كانت هاوية ، لازداد الخلق كل يوم من النجوم بعدا ، فإنها جارية في مركزها من الجو وليست بها بسطة باتفاق منهم ، إذ لو كانت هابطة ، للحتت الأرض لحوق المتردى من علو إلى سفلى السفلى .

ويتعلق بالذي نحن فيه فصل صار إليه بعض الفلاسفة وكثير من الإسلاميين ، فقالوا : إنما^(٢) يضبط الأرض الهواء المحيط بها والهواء غيرها ، وهو الذي يمسك السماء أن تزول . ولو ارتفع الهواء ، لاصطكت السماء والأرض ، ولتصعدت الأرض ، وتسفلت السماء ، متسعة كل واحدة إلى درك صاحبها . وسنذكر ذلك في آخر الأكوام إن شاء الله .

ومن تمويهاات النظام الصورة التي قدمناها في صدر الكتاب ، وهي أن نقدر بشراً عشرين باعاً ، وفي وسطها خشبة معرضة / تقسم بشرط^(٣) البشر ، وقد ربط ٢٩٦ بالخشبة جبل ، والطرف الآخر متصل بأسفل البشر مرتبط بدلو . فلو دلينا إلى

(٢) في الأصل : بما

(١) في الأصل : لا يستقل

(٣) في الأصل : بشرطين .

الخشب مجنأ وأنشبتنا طرف المحجن بالحبل وجذبناه ، فيقطع المحجن عشرة أبواع ، ويقطع الدلو عشرين باءاً وهو عند المحققين لسرعة^(١) حركة الدلو وفترات المحجن ، وهو كفترات القطب مع سرعة أطراف الرجا . وقد قدمنا فيه قولاً مقنعاً .

فإن قال : لو تحرك المحجن بأسرع حركة فما قواكم فيه ؟

قلنا : لو كان كذلك لانتقطع الحبل إذا ، كما صورناه في أطراف الرجا مع القطب .

فوقال قائل : إذا ارتفع المحجن ذراعاً والحبل ناشب في بحرة ، فينبغي أن لا يرتفع من الدلو إلا ذراع ، إذ ارتفاع الدلو بقدر ضرب الحبل .

قلنا : هكذا نقول ، فلا يرتفع أبداً إلا بقدر ارتفاع الحبل ، ولكن المحجن إذا ارتفع ذراعاً جر من الحبل ذراعين ينشئ أحدهما على الثاني . ولذلك ينجر الدلو ذراعين . ولو أخذ طرف الحبل من غير أن تنشئ منه طاقة على طاقة لما ارتفع إلا بقدر ارتفاع الحبل . وهذا يبين لكل متأمل .

فهذه الإحاطة بالانفصال عن جملة تمويزات النظام ، لم نغادر صورة تكاد تشكل إلا أوردناها ، ولم يعد تصوير الدائرة من خط لا عرض له ، فإننا قد قدمنا فيه قولاً مقنعاً .

فصل

[في أن الحركة عن مكان عين السكون في آخر]

اعلموا أرشدكم الله أن الجوهر إذا كان متمكناً على جوهر ، ثم تحرك منه إلى الجوهر الذي يليه ، فنفس دخوله الحيز الثاني خروج عن الأول . وعبر بعض

(١) في الأصل : بسرعة .

أهل هذا الفن فقال : ليس بين خروج الجواهر عن المكان الأول ودخوله المكان الثاني واسطة . وهذه عبارة مدخولة ، منبثقة عن تثبيت خروج ودخول متغايرين متعاقبين لم يتخللها غيرهما . وليس الأمر كذلك ، إذ الدخول غير الخروج . والذي يوضح ذلك : أن الجواهر الثاني على المكان الأول لا يزول عنه مع كونه فيه . وإذا زال عنه فلا معنى لزواله عن الأول / إلا كونه في الثاني إذ لا يتصور ٢٩٧ أن يزول عن الأول إلا وهو كائن في الثاني . فمن ذلك قال أهل التحصيل : الدخول في الثاني هو الخروج من الأول ، وظهور ذلك يغنى عن كشفه وهو متفق عليه بين ميثقي الأكوان . فإذا وضع ذلك رتبنا عليه الحركة والسكون ، وقلنا : الحركة من المكان الأول سكون في المكان الثاني ، إذ هو كون في الثاني والجواهر كائن به في الثاني ، والكائن في المحل ليس بمتحرك عنه . فوضح بذلك أن السكون في المكان الثاني حركة عن الأول ، سكون في الثاني . ومن هذا قال المحققون : كل حركة سكون ، وليس كل مسكون حركة ، فالسكون الأول في المكان الثاني حركة عن الأول ، والكون الثاني في المكان الثاني سكون وليس بحركة .

فإن قال قائل : الحركة تضاد السكون كما يضاد السواد البياض . فلو جاز أن تكون الحركة سكوناً ، جاز أن يكون السواد بياضاً ، هذا خلف من القول . فإن الحركة تضاد السكون مطلقاً ، بل الحركة عن المكان تضاد السكون فيه ، والحركة إلى المكان لا تضاد السكون فيه ، وهذا يدرك بأدنى تأمل .

وقد ذهب بعض أهل الحق إلى أن كون الأول في المكان الثاني ليس بسكون ، وإنما هو حركة ، والكون الثاني في المكان الثاني ، إن لَبَسَتْ الجواهر فيه ، هو السكون . واستدل هذا القائل بأن قال : الجوهر إذا مرَّ متحركاً في جهات يمنية أو يسرية على أرجاء ما تقدر ، فلم يوجد منه إلا كون في كل مكان ، فيلزم أن يقول كلها مسكنات ، والجواهر ساكن في مروره . هذا خلاف المعقول والفرقة معلومة بين الحركة والسكون ، كما أنها معلومة بين كل مختلفين . وهؤلاء اختلفوا فرقتين :

فصار صائرون إلى منع إطلاق اسم السكون على الكون الأول في المكان الثاني مع الاعتراف بأن الكون الأول مثل الكون الثاني. وذهب فريق إلى أن الكون المسمى، فإنه حركة تخالف الكون الثاني المسمى، فإنه مكون .

فأما من اعترف تماثل^(١) الكونين فلا يظهر معه الاختلاف في المعنى . إذ من حكم المثليين وجوب تساويهما في جملة صفات النفس . وكون السكون مكوناً من صفات النفس . فإن نازع منازع في إطلاق تسميته فلا نعبأ به مع الاتفاق في المعنى . وإن زعم هؤلاء أن الكون الأول يخالف الكون الثاني في المعنى، فهو باطل . وذلك لأن الكون الأول أوجب اختصاص الجوهر بالمكان الثاني ، كما أن الكون الثاني أوجب اختصاصه به . ووجه اختصاصه في الحالة الثانية كوجه اختصاصه في الأولى . ولوجاز تقدير الفرق بين الحالة الأولى والثانية ، جاز الفرق بين الثانية والثالثة ، فإن الأكون متجددة غير باقية .

فإن قيل : الكون الأول في المكان الثاني أوجب الخروج عن المكان الأول ، والكون الثاني لا يوجب ذلك ، فإزم لاختلاف الكونين من هذا الوجه .

قلنا : هذه زلة وغفلة عن حقائق الأكوان ، ولا معنى لقول القائل : الكون الأول في المكان الثاني يوجب الخروج من المكان الأول . فإنه لا معنى للخروج من الأول إلا الدخول في الثاني ، فرجع محسول هذا القول إلى أن الدخول في المكان الثاني يوجب الدخول فيه ، فيفضي سياق الكلام إلى أن الكون يوجب نفسه ، وهذا محال .

وإن فسر الخصم ما قاله بأن الكون الأول في المكان الثاني يضاد الكون الأول في المكان الأول ، فهذا المعنى متحقق في الكون الثاني في المكان الثاني ، إذ هو مضاد للكون في المكان الأول . فقد ثبت تماثل الكونين : الأول والثاني من حيث المعنى .

(١) الأصح : بتماثل

واطرده ما قاله أهل الحقائق من أن الحركة عن المكان سكون في المكان الثاني .

فصل

[في مناقضة المعتزلة أصولها في الأعراض]

قد ناقضت المعتزلة أصولها في الأعراض من وجهين في أحكام الأكوان : أحدهما : أنهم قالوا ببقاء معظم الأعراض ومنعوا بقاء الحركة ، ثم اختلفوا بعد ذلك : فمصار بعضهم إلى أن السكون لا يبق كالحركة ، وإنما حملهم على القول بذلك علمهم بأن الجوهر إذا انتقل إلى المكان الثاني ، فاختمه بقاءه به في الحالة الأولى ٢٩٩ كاختصاصه به في الحالة الثانية . وإذا دلت الدلالة على الحكم باستحالة بقاء الكون الأول ، وجب طرد ذلك فيما بعده . وهؤلاء ينفون بقاء الأكوان ولا يستثنون منها شيئاً إلا التأليف ، فإنه باق باتفاق من أثبتته منهم . وصار صائرون إلى الحكم ببقاء جملة الأكوان إلا الحركة . والذي لم يستدل به الأولون يوجه على هؤلاء ولا يجدون عنه محيصاً . ولهم على الحركة أسئلة نستقصيها في منع بقاء الأعراض . فهذا أحد الوجهين .

والوجه الثاني أنهم قالوا : يجوز اجتماع المثاليين من كل جذر من أجناس الأعراض في الجوهر الواحد ، ومنعوا قيام حركتين بالحل الواحد ، وفصلوا قولهم في ذلك فقالوا : يستحيل أن تقوم بالجوهر في الحالة الواحدة حركتان : إحداهما إلى مكان ، والأخرى إلى مكان آخر ، فإن الحركتين إلى مكانين مختلفين متضادتان (١) . وكما منعوا ذلك منعوا أيضاً قيام حركتين إلى مكان واحد بالجوهر الواحد ، وإن كانتا متماثلتين . ومن قضية أصلهم أن ما لا يبقى يستحيل قيام إثنين منه بالحل الواحد . ولذلك منعوا قيام صوتين متماثلين بالحل الواحد . وهذا من أعظم مناقضاتهم . ومنسبسط القول فيها في باب التضاد ، إن شاء الله عز وجل .

(١) في الأصل : متضادتين

فصل

[في استحالة اجتماع جوهرين في حين واحد]

فإن قال قائل : قد قدمتم في صدر الكتاب إيضاح استحالة اجتماع جوهرين في حين وفي مكان واحد ، فما المانع من ذلك ؟

قلنا : قد اختلف [ت] طرق المحققين في ذلك : فقال بعضهم إن ذلك لا يمنع ، لتضاد الأكوان . ثم قد يزل (١) في هذه الطريقة من لم يحصل المقصد من هذا الباب . فيظن أن كونى الجوهرين اللذين قيل فيهما أنهما لا يجتمعان في مكان واحد يتضادان ، وهذا محال . فإن العرضين إنما يتضادان على المحل الواحد ، ويستحيل أن يضاد كون أحد الجوهرين كون الثاني مع اختصاص كل كون بمحله . ٣٠٠ فيجب صرف التضاد في حق من سلك هذه الطريقة / إلى كونين يتضادان على المكان الذى يقدر فيه جوهر ثم جوهر . فاستحال اجتماع الجوهرين في المكان الواحد ، لأن المكان كوناً عند تمكن أحدهما ، وله كون آخر عند تمسك الثاني ، وكوناه يتضادان . وهذا ما ارتضاه الأستاذ في « الجامع » .

وهذه الطريقة مدخولة عندى ، فإنها وإن قدر استقامتها في المكان الواحد ، فلا تستقيم عند رد الكلام إلى الحيز . فإننا لو لم نقدر إلا جوهرين ، وكل واحد منهما مختص بحيز ويستحيل أحدهما بحيث وجود الثاني . ولا يمكن صرف ذلك إلى كونهما لما قدمناه من انتفاء تضاد المعنيين في محلين ، وليس معهما جوهر ثالث نقدر تضاد كونين عليه .

وسلك القاضى في ذلك طريقتين مرضيتين : إحداهما أنه قال : لا يوجد جوهر بحيث وجود جوهر . وهذه الاستحالة لا ترجع إلى تضاد عرضين .

(١) في الأصل : يزول .

كما لا يرجع تضاد العرضين واستحالة اجتماعهما إلى تضاد عرضين آخرين سواهما ، بل تضاد السواد والبياض لعينيهما وذاتيهما ، فكذلك يستحيل اجتماع جوهرين في حين واحد لعينيهما .

ثم القاضى لما سلك هذه الطريقة ، لم يسم ذلك تضاداً بين الجوهرين .

وقال الأستاذ عند ذكر هذه الطريقة : لوسميت ذلك تضاداً لم يبعد ، إذ لا معنى لمضادة السواد والبياض إلا أن أحدهما لا يوجد بحيث وجود الثانى . فكذلك إذا امتنع وجود أحد الجوهرين بحيث وجود الثانى ، فقد تحقق فيهما مقتضى التضاد المتفق عليه بين العرضين المتضادين .

وسلك القاضى طريقة أخرى فقال : إنما لم يوجد أحد الجوهرين بحيث الثانى لأن شرط وجود كونه في حين عدم كون غيره فيه . والشرائط منقسمة عنده فقد تكون عدماً ، وقد تكون وجوداً عل ما سنقره في أحكام العلل والشرائط ، إن شاء الله . ثم لا بعد في أن يتعلق الشرط بذات ، والمشرط بذات أخرى . وهذا كما أن القدرة القديمة شرط وجود كل حادث . فهذا تفصيل القول / في اجتماع ٣٠١ جوهرين في حين واحد أو على مكان واحد .

فإن قال قائل : ما المانع من كون جوهر في حينين ومكانين ؟

قلنا : إنما لمتنع ذلك لتضاد كونه . ويستقيم التمويل في ذلك على التضاد ، وإن اضطرب في الفصل الأول من حيث كان مفروضاً في اجتماع جوهرين وبُعد تضاد كونهما .

وهذا الفصل مفروض في استحالة كون جوهر في مكانين فيتحقق التضاد في كونه . وصار بعض المتكلمين إلى أن الجوهر إنما لاستحالة أن يشغل حينين لا لتحاده ، كما يستحيل أن يحل العرض محلين ، إذ لو حلّ محلين لانقسم ، ومن حكم الواحد أن لا ينقسم .

وهذه الطريقة مرضية أيضاً ، لولا اعتراض واحد وهو : أن الجوهر الواحد يجوز أن يلاق ستة من الجواهر ، ولا يجوز تقدير مثل ذلك في العرض . فالأقطع للتشغب صرف ذلك إلى تضاد الإكوان .

فصل

[في بيان رأى الأشاعرة في استحالة اجتماع الضدين]

مذهب أهل الحق المصير إلى تضاد كل كونين يقدران على البديل في الجوهر الواحد إلا المماسمة ، ففيها تفصيل . ومبدأ ذكره إن شاء الله .

وجملة القول في ذلك أن كل كونين يوجب كل واحد منهما الاختصاص بمكان يغير المكان الذي يوجب الكون الآخر الاختصاص به ، فهما متضادان يستحيل اجتماعهما بلا شك فيه . وكل كونين يوجبان التخصيص بالمكان الواحد فهما مثلان ، ويستحيل اجتماع الإثنين منهما في المحل الواحد ، إذ يتضاد^(١) المثلان عند إطلاق الحق تضاد الخلافين الضدين ، ولذلك أحوالوا اجتماع السوادين ، كما أحوالوا اجتماع السواد والبياض بالأكوان في المكان الواحد بتعاقب متمائله ولا يجتمع .

فيخرج من جملة ما قلناه إن من نفي المماسمة أطلق القول في منع اجتماع كونين في المحل الواحد سواء كانا مختلفين أو متمثلين . ومن أثبت المماسمة لم يطلق القول بمنع اجتماع كونين ، إذ يجوز عند اجتماع مماسان في الجوهر الواحد^{٣٠٢} ولكن يطلق القول بمنع اجتماع حركتين وسكونين في المحل الواحد / سواء كانا مثليين أو خلافيين .

(١) في الأصل : يتضادا

فصل

[في الفصل بين الكونين المختلفين والمتماثلين]

قد ذكرنا أن أخصر أوصاف الكون إقتضاؤه إختصاص محلّه بجزء متميز . فإذا أردنا تمييز الكونين المتماثلين عن الكونين المختلفين ، كانت عبرتنا في ذلك النظر في أخصر وصف الكون . فكل كونين أوجبا الإختصاص لمكان واحد ، فهما متماثلان . وكل كونين تباينسا في ذلك ، وأوجب أحدهما الإختصاص بمكان والثاني الإختصاص بغيره ، فهما مختلفان .

ولإيضاح ذلك بالأمثلة : أن الجوهر إذا استقر في حين زماناً وتتابعت أكوانه فهي متماثلة من حيث أوجب كل كون ما أوجبه سائر الأكوان . فإذا زال الجوهر إلى مكان آخر ، فالكون الذي خصصه به يخالف الأكوان التي خصصته بالمكان الأول .

وذهب بعض من لم يحصل حقائق الأكوان إلى أن الكون في المكان الثاني ، يماثل الكون في المكان الأول . وإنما حمّله على ذلك تماثل المكانين . فقال مرتباً على ذلك : إذا تماثل المكانان ، تماثل الكونان ، فهما ، ولم يوجب تباين المكانين اختلاف الكونين .

وامتشهد في تقدير ما رامه بأن قال : إذا اختلف محل السوادين لم يجب حكم إختلافهما لتباين محليهما . وهذا باطل ، والصحيح الحكم بإختلاف الكونين لأن المختلفين : كل شئيين لايسد أحدهما مسد الآخر . وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه . فإن الكون الذي يوجب اختصاصاً (١) بمكان ، لا يوجب اختصاصه بمكان آخر . وقد أطبق المحققون على أن الكون الذي أوجب الإختصاص بالمكان الأول لو أعيد ، لأوجب في العود ما أوجبه في البداية .

(١) في الأصل : اختصاص .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن الكون فى المكان الثانى لو كان من جنس الكون فى المكان الأول ، لطراً على الجوهر وهو فى المكان الأول من غير أن يقتضى زواله وانتقاله ، كما تتعاقب الأكوان المتماثلة عليه ، وهو مستقر فى المكان الأول. ٣٠٣ فلم يختص الكون الطارىء باقتضاء الخروج عن الأول / والتخصيص بالثانى ، دل على أنه ليس من جنس ما تقدم . وهذا ما لا جواب عنه .

وأما الذى تمسك به السائل من تماثل المكانين مع الاستشهاد بالسوادين فى المحلين ، فلا محصول له . فاما السوادان إذا تغيرا محلاهما ، فالقول فى اختلافهما وتماثلهما يرجع إلى أصل قدمناه ، وهو أن العرض إذا اختص بمحل فهو لعينه أو لتخصيص مخصص ، وفيه الاختلاف المشهور .

فإن قلنا : إن العرض يختص لمحلّه لتخصيص مخصص ، فالسوادان متماثلان ، إذ يجوز فى كل واحد منهما تقدير التخصيص بمحل الثانى على البدل . والمتماثلان هما المستويان فى صفات الأنفس .

وإن سلكتنا الطريقة الأخرى وقلنا : كل عرض يختص بمحلّه لعينه ، ولا يجوز تقديره فى غيره ، لا فى النشأة الأولى ولا فى الإعادة إذا أعيد ، فقد اختلف على هذه الطريقة جواب القاضى فقال مرّة : هما مختلفان إذا قاما بمحلين ، إذ قد ثبت لكل واحد منهما ما لا يجوز على الثانى . فإنه لا يجوز تقدير واحد منهما فى محل الثانى على البدل . وقال فى بعض كتبه : يجب الحكم بتماثل البياضين مع تعدد المحلين ، وإن قلنا : لا يجوز تقدير واحد منهما فى محل الثانى ، وذلك لأن التماثل إنما تراعى فيه صفات الأنفس ، واختصاص العرض بمحل ليس يرجع إلى صفة نفسه .

والذى يوضح ذلك : أنه ليس صرف الاختصاص إلى العرض أولى منه إلى الجوهر ، فيقال : الجوهر اختص بهذا السواد ، ولا يجوز تقدير غيره فيه بدلا منه فى وقته . فاستبان بذلك أن الاختصاص بالمحل ليس من صفات الأنفس . فهذا وجه الكلام على عرضين تغير محلاهما .

وأما ما تمسك به من تماثل المكانين ، فذهاب عن التحصيل . فإن الكون لا يوجب للجوهر ممامة مكان ، بل يوجب الاختصاص بـحين . وحكم الاختصاص بـحين يخالف حكم الاختصاص بـحين آخر من غير تقدير مكانين . فوضح أن اعتبار تماثل المكانين لا معنى له .

فصل

٣٠٤ مشتمل على اختلافات في احكام الحركات /
راجعة الى الانقلاب والعبارات

فنها أن الأستاذ قال : إذا استقر جسم بسيط في مكان ، ومرّ على ذلك الجسم جسم فلا شك في تحرك الجسم الأعلى ، وقد قال الأستاذ بتحريك الأسفل ، وصار إلى أن الجوهر إذا تبدلت عليه المحاذيات ، فهو متحرك . ومعلوم أن المحاذيات قد تبدلت على الجسم المتسفل تبدلها على الأعلى . وهذا مأثور عن الأستاذ ؛ مشهور عنه ، وقد أنكره أقرانه ، وأطنبوا في استبعاد ذلك .

وليس فيما قاله استبعاد في المعنى . فإنه فسر ما أطلقه من الحركة بتبدل المحاذيات ، وهو معلوم مسلم ، فيؤول الإنكار إلى التسمية المحضة ، وهي سهلة المدرك . وإن لم يبعد من كافة المحققين أن يسموا الحركة مسكوناً والسكون حركة ، لم يبعد ما قاله الأستاذ .

وقد أزم الأستاذ بعض الحذاق سؤالاً فقال : الجسم البسيط الواقف إذا حاذاه محاذيان من وجهين ، أحدهما مرّ في جهة العلوية ، والثاني مرّ في جهة السفلى يسرة ، فقد تبدلت عليه المحاذيات ؛ فيلزم أن يتحرك يمنة ويسرة معاً . وقال الأستاذ بجيباً : الحركة حركتان ، حركة يزول بها المتحرك ، وحركة لا يزول بها بل يزول عنه غيره . فأما الحركة التي [هي] زوال للمتحرك ، فيستحيل اجتماع حركتين معاً في المحل الواحد . وأما الحركة التي ترجع إلى زوال الشيء عن

المتحرك لا إلى زواله في نفسه ، فلا تستبعد فيه ما قلت . إذ لا يبعد في أن يزول جوهران أحدهما فوق جوهر والثاني تحت جوهر فيزولان يمتنة ويسرة ، فعناد محصول القول إلى تسمية .

ثم قال المعارض : قسمة الحركة إلى ما هي زوال وإلى ما ليس بزوال بعيد . فقال الأستاذ : كل حركة زوال ، ولكن من ضرورة زوال الجوهر الأعلى عن الأسفل أن يزول الأسفل عن الأعلى . فهذا أقصى الغرض من هذا الفصل .

ومما يتعلق بهذا الفصل : أن الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر ، ثم زال ٣٠٥ ذلك الجسم ، وتحرك / ففسد قال المحققون : إنما يثبت حكم الحركة في الأجزاء الظاهرة ، فأما الجزء الباطن المحبوس بالجواهر من جميع جهاته ، فلا تتحقق الحركة فيه ؛ إذ الحركة من حكمها تبدل المكان أو تبدل الحيز . فإذا كان الجوهر في مكان ، ثم تعدى^(١) الكون في مكان آخر ، فأول كونه في المكان الثاني حركة . وكذلك لو قدر ذلك في تقدير مكانين والجوهر الباطن في الصورة التي ذكرناها لم يزل عن مكان ولا عن حيز ، فلم يسم متحركاً . وليس هذا بأعظم من قول المحققين : إن الجوهر إذا ماسه ستة من الجواهر ، فليس بمفارق لها . وكما لم يبين الجواهر الستة ، فكذلك لم يبين شيئاً من جواهر العالم . فإن لم يبعد إطلاق القول بأن الجوهر المتوسط ليس بمباين لشيء من جواهر العالم ، لم يبعد إطلاق القول بأنه ليس بمتحرك .

وزلّ من لم يحصل حقائق الأكوان من هذا الأصل في مثيله فقال : إذا استقر جوهر على جوهر ثم تزحزح الجوهر المتسفل والجوهر الأعلى مستقر عليه زائل بزواله ، فالمتحرك هو المتسفل دون المستقر عليه . وكذلك إذا جرت السفينة

(١) في الأصل : تعد .

بركبانها ولم ترعجهم ولم تهزم ، فالسفينه هي المتحركه دون الركبان . وهذا الذى قاله هذا القائل ظاهر البطلان . فإن الأعلى قد تحققت فيه مزايله الاحياز وشغل أمثالها . وتحقق منه خرق أجزاء الهواء كما تحققت ذلك من المتسفل ، فلا معنى لنفى الحركة عنه .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن اتصال الأعلى بالأسفل كاتصال الأسفل بالأعلى . فإن لزم لإخراج الأعلى عن حكم الحركة ، لزم ذلك فى الأسفل ، لإسبيل اتصالهما واحد . ولا معنى لقول القائل جرى المتسفل^(١) بالأعلى ، فإن حركة المتسفل لا توجب حركة المستعلى ، بل حدث فى كل واحد منهما حركة ، ولا توجب حركة واحد منهما حركة الآخر .

فصل

مشمتمل على أحكام الاجتماع والافتراق والمماسات والمباينات

اعلموا وفقكم الله أن الأئمة اختلفوا فى المماسات/ والمباينات . وسيلنا أن ٣٠٦ نستقصى ذكر المذاهب ، ثم نذكر ما نرتضيه ونصححه .

فالذى صار إليه شيخنا : أن المماسه معنى زائد على الكون الذى يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ويظهر غرضنا فى فرض الكلام فى صورة مخصوصه ، فنقول : إذا قدرنا جوهرأ واحداً منفرداً ففيه كون يخصصه بحيزه . فإذا خلق الله تعالى جوهرأ آخر منضمأ إليه ، فن مذهب شيخنا أن مماسه الجوهر للجوهر عرض زائد على الكون المقتضى اختصاصاً بالحيز . ثم قال على طردأصله : لو ماس الجوهر ستة من الجواهر فقد حلت ممست من المماسات . ثم المماسات من الجهات الست مختلفه عنده غير متضاده . وكيف يتوقع تضادها مع تصور اجتماعها ١٩ وإنما يتضاد المتماسان من جهة واحدة ، إذ لا يتصور مماسه الجوهر جوهرين من جهة واحدة . ثم المماسان

(١) فى الأصل : المستقل .

المقدرتان من جهة واحدة على التعاقب متماثلتان . فيخرج من ذلك أن المماسيتين المتماثلتين تتضادان أبداً ، والمختلفتان لا تتضادان أبداً .

وحكى القاضى ، رضى الله عنه ، من مذهب شيخنا : أن المجاورة تنأى المماسية . وإنما يراد بالمجاورة وقوع جوهريين فى حيزين ليس بينهما حيز ثالث . فهذا هو المعنى بالمجاورة . ثم إذا تحقق ذلك قام بكل جوهر مماسة تنأى بجاورته . وقال على طرد ذلك : إذا جاور جوهر ستة جواهر ، فلا تحله إلا مجاورة واحدة وتحله ست مماسات . فتدبروا ذلك وأحيطوا علماً بالفصل بين المجاورة والمماسية على أصل شيخنا . ثم قال القاضى رضى الله عنه : إذا أثبتنا المماسية كما صار إليه شيخنا .

فلو قال قائل : هل المماسات أضداد تعاقبها أم لا أضداد لها ؟ فسيحل الجواب عن ذلك على ثلاثة أوجه ذكر القاضى جميعها : أحدها أن المماسات لا أضداد لها ، والمباينة تضاد المجاورة ولا تضاد المماسية .

فلو قال قائل : من قضية أصلكم أن العرض الذى له ضد لا يخلو الجوهر عنه ٣٠٧ أو عن ضده . والعرض الذى / لا ضد له لا يخلو الجوهر عنه أصلاً . فإذا قلتم إن المماسات لا أضداد لها ، فينبغى أن لا يجوز خلو الجواهر عنها . فيقال لهذا السائل : لو قلنا : لا يخلو الجوهر الفرد عن ست من المماسات — وإن تفردت ، غير أن تلك الأعراض لا تسمى مماسات إلا عند تقدير مجاورة ست من الجواهر — لم يكن ذلك بعيداً فرجع إطلاق المماسية إلى التسمية . وهذا كما أن الجوهر إذا استقر فى حيزه ، فالكون الذى قام به لا يسمى محاذاة عند تقدير انفراد الجوهر . فإذا حاذاه جوهر آخر فيسمى مثل ذلك الكون الأول محاذاة إن كان . ولولا الجوهر الثانى لما سمي ذلك الكون محاذ له ، وكذلك يسمى مثل ذلك الكون قريباً إذا قرب منه جوهر ، ويسمى بُعداً إذا بُعد منه جوهر . فلا يبعد على قياس هذه المسائل أن تقدر فى الجوهر الفرد ستة من الأعراض ولا نسميها مماسات إلا عند انضمام ست من الجواهر ، فهذا وجه فى الجواب .

والوجه الثاني أن نقول : المماسات ، وإن لم تكن لها أضداد ، فيجوز أن نـ شرط بثبوتها انضمام جواهر وتعرى الجوهر عنها من غير انضمام ، كما يعرى الجوهر عن البقاء في حالة الحدوث لمعنى يحيل ذلك ويختص بالبقاء في الحالة الثانية . وإنما يلتزم أهل الحق استحالة عرو الجوهر عن عرض لا ضده ، إذا قدر ذلك في وقت جواز قبوله ، فيقال : فإذا جاز قبول الجوهر لعرض لا ضده لم يعر عنه ، وقد ثبتت حالة يستحيل فيها قبول ذلك العرض ، كما استحال بما مهدناه في الأصل .

والوجه الثالث في الجواب ، وهو أسد الأجوبة : أن المماسات تنفي بالمباينة ، ثم تتجه في ذلك وجهان : أحدهما : أن المباينة تضاد المجاورة والمماسات جميعاً ، كما يضاد الموت الحياة والعلم جميعاً . والوجه الثاني : أن المباينة لاتضاد المماسات ، بل تضاد شرطها ، وشرطها المجاورة . وقد صار إلى مثل ذلك بعض أصحابنا في الموت والعلم وقال : الموت لا يضاد العلم ، بل يضاد شرطه وهو الحياة . فهذا الوجه الثالث هو التحقيق وماعداه تكلف .

ثم إن القاضي تصرف على أصل شيخنا / من وجهين معتبراً غير حاك . ٣٠٨ . أحدهما أنه قال : لو أثبتنا المماسات معنى زائداً على المجاورة كما ارتضاه شيخنا ، ثم قلنا المماسات الواحدة يقع الاكتفاء بها . فإن تقدر انضمام جواهر واحد كانت مماسة له . وإن تقدر انضمام ستة من الجواهر كانت مماسة لها ، كما أن الكون الواحد يسمى مجاورة لجوهر واحد ، ويسمى مجاورة لجواهر والكون مُمتحد في الحالتين ، فلا يعدم مثل ذلك في المماسات .

وقال أيضاً على قياس مذهب شيخنا : لو قال قائل : الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر ، فقد قامت به سبعة من الأعراض ، كون يخصه بحيزه وهو الكون الذي يثبت في أفراد الجوهر ، وفي انضمام غيره إليه ستة من الأعراض وهي المماسات ، لم يكن ذلك بعيداً . ولو قال قائل : ليس في الجوهر المتوسط إلا المماسات الست ، ويقع الاجتزاء بها عن الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر

بجيزه عند تقدير انفراده ، لم يكن ذلك بعيداً . ثم قال : والذي يدل عليه كلام شيخنا الاكتفاء بالمماسات الست . فبهذه جملة مذهب شيخنا فيما ذكره القاضى نقلاً وقياساً .

وملك الأستاذ فى المماسات مسلكاً آخر يبين ما ذكرناه ، وذلك أنه قال : المجاورة هى المماسه بعينها ، فلم تثبت المماسه عرضاً زائداً على المجاورة . ثم قال : إذا جاور الجوهر ستة خلّقه ستة من المجاورات ، وطرد فى المجاورة ما حكيناه فى المماسات ، ثم قال على ذلك : المباينة تضاد المماسه على الحقيقة مضادة الجهل العلم إذا المماسه عين المجاورة على أصله .

ثم قال : لو وقع الجوهر الفرد نبذة عن الجواهر ، ففيه ستة من المباينات مضادة لسته من المجاورات فى الجهات الست . فإذا انضم إليه جوهر من جهة ، زالت مباينة وأعقبها بمساورة مضادة للمباينة ، وتتابع على الجوهر خمس من المباينات . ثم من قضية أصله أن الجوهر الفرد مباين ست مماسات لسته من الجواهر لا بأعيانها / ولا يتصور ثبوت مماسات إلا مع جواهر متعينة . ٣٠٩

ثم اختلف جواب الأستاذ فى الجوهر الذى ماس ستة من الجواهر ، ثم باينته الجواهر وعاقبت المماسات الست المباينات ، فهل يقال إن كل مباينة تتعلق فى هذه الصورة بالجوهر الذى كان مماساً حتى تثبت المباينة مع تلك الجواهر المتعينة ؟

فقال مرة : إذا تقدمت المماسات ثم تلتها المباينات فهى مباينات للجواهر التى تعينت للمماسه . وإنما لا تعين المباينة إذا لم تتقدم مماسه . واستدل على ذلك بأن قال : كما علمنا مماسه جوهر متعين فى جهة من الجهات علمنا مباينة ذلك الجوهر بعينه ، فلم القطع بالتعيين من حيث لزوم القطع به فى المماسه . وإنما لا تعين المماسه إذا لم يتقدم تعين فى حكم المماسه .

وقال فى جواب آخر : إذا زالت الجواهر الست عن جهات الجوهر

المتوسط ، حلت الجوهر مت مباينات مع ستة من الجواهر من غير تعيين ، وهذا أصح الجوابين ، فإننا نعلم أن مباينة الجوهر للجواهر قبل اتفاق عماسة كباينته لها بعد اتفاق المماسمة . فإذا لزم نفي التعيين في إحدى الحالتين ، لزم مثله في الأخرى وعاد الجوهر بعد المماسمة إلى ما كان عليه قبلها .

وبما ذكره الأستاذ في أحكام المباينة أن قال : إذا قدرنا جوهرين متباينين وبينهما تقدير حيزين لجوهرين ، ثم وقع جوهر ثالث في أحد الحيزين المتوسطين ، فإن وقع في الحيز الذي يلي أحد الجوهرين فقد قُرب منه وبُعد من الآخر . وقربه من أحدهما عين بعده من الآخر .

وقد أطلق المحققون خلاف ذلك فقالوا : القرب من أحد الجوهرين غير البعد من الثاني ، كما أن الحركة عن المكان الأول غير السكون في المكان الثاني . وكما أن الأمر بالشيء غير النهي عن أضداده .

والذي قاله الأستاذ مسديد على أصله ، فإن من مذهبه أن الجوهر إذا جاور / ٣١٠ جوهرًا ثبت فيه خمس من المباينات . ثم حقق الأستاذ مذهبه بأن قال : لو جعلت الجوهر قريباً بعيداً بمعنى واحد ، لزم أن أقول : إذا قرب الجوهر من جوهر يقرب ويبعد من آخر يبعد وهو عين القرب . فإذا زال البعد ، بأن يدنو الجوهر البعيد فيجاور المتوسط ، فيلزم من ذلك زوال البعد لمضادة القرب لإياه ، ثم إذا زال البعد لزم منه زوال القرب لاذ المعنى الواحد يستحيل أن ينتفي بالمضادة من وجه ، ويبقى من وجه . ويتمثل في ذلك بأمر قدره وإن لم يكن ذلك جائزاً . ومن ذلك نفي ذوى التحقيق الاستشهاد بالتقديرات فقالوا (١) : لو قدرنا سواداً حلاوة ، وسبق إليه اعتقاد معتقد ، فلوطرأ البياض على محله ، انتفى السواد من حيث كان بياضاً ، وإن لم يكن يضاده في كونه حلاوة . فلما ثبت في الذي نحن فيه إذ القرب لا يزول بزوال البعد ،

(١) في الأصل : فقال .

دلّ على أن البعد غير القرب . والبعد عند الأستاذ هو المباينة ، والقرب هو التجاور . فهذا وجه كشف قوله .

ومما يتعلق بالذى نحن فيه أن قائلًا لو قال : إذا ماس الجوهر جوهرًا من جهة ، فهل يجوز أن يقال إنه مبين له من سائر الجهات ماس له من جهة واحدة ؟

فالذى صار إليه بعض المتكلمين لإطلاق ذلك . والذى ارتضاه الأستاذ شيخى أبو القاسم الإسفرايينى * أن ذلك ممتنع . فإن الشيء إنما يباين ما يباينه على الوجه الذى يجوز أن يماسه عليه . فإذا امستحال أن يماس الجوهر جوهرًا من جهتين فصاعدًا ، امستحال تقدير المباينة فى جهتين ، وكذلك يستحيل تقدير مماسه فى جهة مع ثبوتها فى أخرى . واستتبع بمماسه الجوهر جوهرًا وجود المباينة بينهما من كل وجه ، وهذا هو السديد الذى لا يجوز غيره .

ومما ذكره المحققون فى أحكام الاجتماع والافتراق أن قالوا : يجوز تقدير ٢١١ الافتراق فى جملة جواهر العالم حتى تكون مفترقة لا اجتماع فيها / ولا يجوز تقديرها بجمعة حتى لا يكون فيها افتراق . ولم يوضح ذلك أن جواهر العالم لو تبددت، وزالت تركيباتها ، واختص كل جوهر بمحيز ، فهى مفترقة على الحقيقة ، ولا اجتماع فى شيء منها . ولو تركبت جملة جواهر العالم وتمثلت متألّفة فالأجزاء الباطنة التى أحدثت بها الجواهر من جهاتها لا مفارقة فيها . والأجزاء الظاهرة البارزة التى هى الصفحة العليا ، فيها الافتراق . فإن الجواهر لم تحط بها من كل الجهات .

(١) أبو القاسم الإسفرايينى : هو أبو القاسم عبد الجبار بن على بن محمد بن حسان الإسفرايينى الإسكافى المتوفى سنة ٤٥٢ هـ . وكان رجلاً من أفاضل العصر، متضلماً فى علوم الفقه ، ومن كبار المتكلمين الآخذين بمذهب الأشعرى . وكان يشتغل بالمناظرة والتدريس والفتوى ، وكان فى الوقت نفسه من الآخذين بطريقة السلف فى الزهد والفقر والورع . (انظر السبكي — طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٢٢٠) .

فإن قال قائل : فكم تثبتون في كل جوهر من الافتراق ؟

قلنا : في كل جوهر مباينة واحدة على ما أصلناه من المباينات . إذ كل جوهر من الصفحة العليا يماس جوهرًا تحته وآخر يمينه ، وآخر يساره ، وآخر قدامه ، وآخر وراءه ، وتبقى جهة واحدة لا يماس منها جواهر . وهذا واضح لا خفاء به .

وبما ينبغي أن يتقدم على ذكر الحجاج في المسألة : أن الجوهر الفرد لا يفارق جملة جواهر العالم . وهذا مما تقدم في تضاعيف الكلام ، ولكننا نزيده إيضاحاً فنقول : إنما يبين الشيء ما يتصور بماسة له بدلا من المباينة ، ولا يتصور أن يماس الجوهر أكثر من ستة من الجواهر ولا يبين أكثر من ستة ، إذ كل مباينة ثابتة فلها ضد من المماسية يعاقبها . فإذا انحصرت المماسات في الست وجب انحصار المباينات .

ثم قد قدمنا من أصل الاستاذ أن الجوهر الفرد يبين ستة من الجواهر من غير تعيين . وقد ذكر شيخى في ذلك طريقة مرضية فقال : الجوهر يفارق ستة من الجواهر على التعيين ويختلف ذلك بموقع الجوهر من الجواهر . فإن وقع بين الجواهر ولم يحاورها ، بل كان مفارقا لها ، فإنما يفارق الأجزاء التي تحاذيه وهي متعينة في معلوم الله . ولو تأتت منا خطوط مستقيمة إلى الجواهر الست لتعينت لنا . فإذا كان موقع الجوهر هكذا ، / فنقطع بأنه يفارق جواهر معينة وهي ٣١٢ الجواهر التي تحاذيه من الجهات الست فأما إذا كان الجوهر مستغنياً عن الجواهر أو مستقلا عنها ، فهو مفارق لجزء واحد يحاذيه من جهة تحت أو من جهة فوق ، ويفارق خمسة من الجواهر لا بأعيانها .

وهذا التفصيل الذي ذكره حسن ، ولكن فيه نظر . فإننا إذا صورنا جوهرًا مُستَوِشًا بالجواهر مبايناً لها ، فالجواهر التي تحاذيه يحوز تقدير مماسيتها له لو جرت إليه مع بقاء المحاذيات في أحيازها . وكل جوهر جاز تقدير المجاورة بينه

وبين جوهر، جاز تقدير المباينة بينهما. وتقدير المجاورة لم يختص بالجواهر المحاذية، فيجب أن لا يختص تقدير المباينة بها.

وهذه المذاهب بمجملتها لم يرَ عرض القاضى معظمها في بعض أجوبته. وسلك مذهباً في الاجتماع والافتراق، ولا يصح عندى سواه. وذلك أنه قال: لا حكم للجوهر من الكون إلا اختصاصه بحيزه، وإذا اختص بحيزه وإذا اختص بحيزه وتابعت له الأكوان في ذلك الحيز الواحد، فلو انضم إليه جوهر فهو على ما كان عليه من اختصاصه ما تبدلت صفته، وانضمام الجوهر لم يغير حكمه في قضية العقل، والتسميات تعتور الكون من غير تقدير زائده في العقل. فإذا كان الجوهر فرداً، سمي الذى يخصه بحيزه كوناً: حركة أو سكوناً. فإذا انضم إليه جوهر آخر كان الكون المتجدد عليه بعد الانضمام مماثلاً للكون الذى كان قبله، وليس يسمى مع انضمام جوهر إليه اجتماعاً ومجاورة وبماسة. فإذا فارق ذلك الجوهر، سمي الكون المتجدد على الجوهر المستقر في حيزه مباينة، ٣١٣ فتبدل عليه التسميات والأكوان لا تختلف /.

ومن قضية هذا المذهب: أنه لا تختلف الأكوان [إذ] يوجب أحدهما التخصيص بحيز ويوجب الآخر التخصيص بغيره. ويخرج من مضمون هذه الطريقة أن الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر، فلا يقوم به إلا كون واحد، إذ لا حكم للجوهر المتوسط بين الجواهر المطبقة به. ولا معنى لتمام (١) الجوهرين إلا أنهما تثبتا في حيزين ليس بينهما موقع لجوهر ثالث، وحكم كل جوهر من الجواهر اختصاصه بحيزه. وهذه الطريقة هى التى نشورها ونوضح بالأدلة صحتها. ونذكر عمدة شيخنا وما عول عليه موافقوه، وننقص عنها إن شاء الله.

فأما الدليل على صحة ما إرضيناه فأوجهه: أحدها أن نقول: إذا استقر

(١) في الأصل: لتمام.

الجوهر في حيزه ، ثم انضم إليه جوهر آخر فلا يخلو من يخالفنا في المسألة : إما أن يقول حالة الجوهر الذي كان مستقراً في حيزه لم تتبدل ، وإما أن يقول تبدلت حالته . فإن قال: تبدلت حالة الجوهر ، فقد سلم المسألة . ويلزمه على قود هذا التسليم أن يقول : الكون القائم بالجوهر المستقر بعد الانضمام مثل الكون الذي كان عليه ، وهو تصريح بنفي المماسة . ويلزم أيضاً فيه الحكم بإيجاد الكون فيه كما كان قبل الانضمام .

وإن زعم الخصم أن حالة الجوهر قد تبدلت ، وقام به عرض يخالف الكون الذي قام به على إنفراده . وهذا مذهب الخصم ، فهو ظاهر البطلان . وذلك أنا نقول : لم يتجدد إلا وقوع جوهر في حيز بحيث ليس بين الحيزين تقدير حيز آخر . فيستحيل أن تؤثر نفس الجوهر الثاني في الجوهر الأول ، إذ الجواهر لا تؤثر في بعضها بعض بإجماع المحققين . ولا فرق في ذلك بين جواهر منضمة وبين جواهر متفرقة . فكما يستحيل أن يوجب جوهر حكماً لجوهر مع تباينهما ، فكذلك يستحيل أن يوجب حكماً في جوهر مع تقدير الانضمام .

والتحقيق في ذلك أن المانع من تأثير جوهر في جوهر عدم قيام أحدهما بالثاني ، وهذا متحقق في المنضمين تحققه في المتباينين . وإذا بطل أن يؤثر جوهر في جوهر ، فكذلك يستحيل أن يؤثر كون جوهر / في جوهر آخر ، إذ كون كل ٣١٤ جوهر يختص به ، والمعنى المختص بمحله لا يؤثر في غير محله .

وأولى الناس بهذا الأصل شيخنا مع مصيره إلى : أن حكم العلم يختص بمحله ، ولا يتعدى الجملة التي محل العلم منها . فإذا استبان استناد تبدل حكم الجوهر المستقر في حيزه إلى الجوهر الآخر ، فيستحيل . وإستبان أن حالة هذا التبدل على كون الجوهر الثاني محال . فلا يبقى بعد ذلك إلا القطع بأن الجوهر الأول باق على ما كان عليه .

والذي يوضح ذلك : أنه لو جاز تقدير تغير الجوهر عما كان عليه لانضمام غيره

إليه أو لمباينته له ، لجاز طرد ذلك في جملة الأعراض القائمة بمحالتها . وأقل ما يلزمنا عليه أن لا نستبعد من المعتزلة قولهم في اشتراط البنية عند ثبوت الحياة ، وهذا مالا فصل فيه .

وما نستدل به أيضاً أن نقول : إذا انضم ستة من الجواهر إلى الجوهر المستقر في حيزه ، فالذى صار إليه شيخنا ، وجملة متبعية : أنه تقوم بالجوهر المتوسط ست مماسات ، ثم يقع الاكتفاء بها ، ولا حاجة إلى إثبات كون سابع يخصصه بحيزه . والقاضى ، وإن ذكر ذلك فى نقل مذهبه ، فلم يذكره ناقلاً ؛ بل قاله معتبراً مفرعاً على أصل شيخنا .

فإذا وضح ذلك رجعنا إلى مقصدنا وقلنا : لو كان الجوهر فى اختصاصه بحيزه مفتقراً (١) إلى كون وهو مختص بحيزه كما كان ، فيجب أن يدوم له الافتقار إلى الكون المخصص . والمماسات عند مثبتيتها مخالفة للكون الثابت حالة الانفسراد . والحكم الذى يوجبه عرض ، لا يوجبه خلافة . فإن العلم الموجب لمحلله كونه عالماً ، لما كان مخالفاً للإرادة ، استحالة سد الإرادة مسد العلم فى إيجاب حكمه ، وهذا واضح لا خفاء به . ولا مخلص منه إلا تقدير كون (٢) سابع ، وهو خلاف أصل شيخنا .

وما نستدل به على من قال : المجاورة غير المماسية أن نقول : لا يجوز تقدير ٣١٥ مجاورة من غير مماسة ، ولا تقدير مماسة من غير مجاورة والمعنى / الواحد لا بد من إثباته ، ولم تقم دلالة على غيره . فيجب القطع بالواحد ونفى ما عداه . وبهذه الطريقة نتوصل إلى الحكم باتحاد العلل . ولأجلها قطعنا بأن الحركة عن المكان الأول غير السكون فى المكان الثانى . وليس من أثبت المماسية معنى زائداً على المجاورة بأسفد حالاً من أثبت الحركة والسكون زائدين على السكون المخصص بالحيز .

(٢) فى الأصل : كونه

(١) فى الأصل : مفتقر

وبمثل هذه الطريقة ، توصلنا إلى أن الأمر بالشئ نهى عن أضداد المأمور به من حيث لم أرهم^١ الممكن ، ولم تقم دلالة على تعدد المعنيين .

فإن استدلل من نصر مذهب شيخنا في إثبات المماسات بأن قال : كل ما يدل على أن الحركة معنى ، فهو بعينه دال على أن المماس معنى .

قلنا : إنما ندرك ما نرومه بالحركة اختلاف^(١) المنظرة على الجوهر . فإذا رأينا جوهرأ على منظرة السكون ، ثم رأيناه على هيئة الحركة وأدركنا التفرقة بين الحالتين ، أسندناهما بعد السبر والتقسيم إلى إثبات معنى . وهذا بعينه متقرر في مفترقين إجتماعا ، وفي مجتمعين افتراقا . فيجب القطع بإثبات الاجتماع مخالفا لما قبله .

وسدّل الجواب عن ذلك أن نقول : إن كان التعويل على اختلاف المنظرة ، وجب لذلك أن يقال : إذا تباعد جوهران ثم افترقا ، ولم يبق بينهما إلا تقدير حيز واحد ، فيجب أن يكون افتراقهما عرضاً مخالفاً كالمماس المخالفة لأغيارها من الأكوان . ووجه إلزام ذلك أن المنظرة قد اختلفت بقرب الجوهرين ، كما اختلفت بإجتماعهما . فإن رام المخالف خروجاً من ذلك وقال : كونها في القرب يخالف كونها في البعد ، فإنهما في تباعدهما محتصان^(٢) بحيزين ، وهما في قربهما محتصان^(٣) بحيزين آخرين ، فقد وضع مخالفة كونهما في قربها لكونهما في بعدهما ، وهذا تدليس . فإنهم إن اكتفوا بذلك ، وقلنا بمثله في المجتمعين ، فإن الجوهرين المتباعدين إذا تدانيا وتزحزح كل واحد من حيزه نحو الآخر ، حتى لم يبق بينهما حيز ، فكونيهما الآن خلاف كونيهما قبل بلا شك . والخصم لا يكتفى بذلك / ، ٣١٦ بل يثبت المماس زائدة على الكون المخصص بالحيز . ويظهر مقصودنا في أن تصور جوهرأ مستقراً قد قرب منه جوهر آخر ، فقد اختلفت المنظرة . ولم يختلف كون المستقر في هذه الصورة .

(٢) في الأصل : محتصين

(١) في الأصل : باختلاف

(٣) في الأصل : محتصين

ثم نقول : معولنا في إثبات الحركة على أن الجوهر كان مختصاً بحيز ، ثم صار مختصاً بغيره مع جواز أن يبقى على استقراره . فهذا هو المعتمد في إثبات الحركة ، وهو غير متحقق في الجوهر المستقر إذا انضم إليه غيره ، إذ لم يتبدل عليه حيزه ، فافهموه .

وعما يتمسك به ناصر مذهب شيخنا أن يقول : إذا ماس جسم حساس جسماً ، أحسّ الماسة وأدركها ، كما نحس كل محسوس ، ونعلم أنه طراً عليه بانضمام جسم إليه ما لم يكن قبل . قال : وجاحد ذلك يقرب من جحد الضرورة . وهذا تدليس أيضاً ، فإن الذى يحسه الجسم الحساس حرارة ما انضم إليه أو برودته أو لينه أو خشونته . فأما أن يحس كونه قائماً به ، فلم تجر بذلك عادة . والمعنى الزائد الذى صادفه الحساس فى نفسه هو إدراكه للحرارة أو البرودة ، أو الليونة أو الخشونة .

والذى يوضح ذلك أن الجسم قد يمرن على ملاقاته جسم على طول الدهر حتى يخيل إليه أنه غير مماس له ، وهكذا سبيل كل أحد فى ملاقاته الهواء على ركوده ، فاندفع السؤال .

وقد جوز شيخنا رضى الله عنه أن يدرك المدرك حرارة ما بعد عنه ولينه وخشونته ، وأجرى الله العادة بذلك .

فصل

[فى إثبات المعتزلة الماسة]

قد سلك المتأخرون من المعتزلة مسلكاً آخر يخالف مسلك شيخنا فى إثبات الماسة ، فقالوا : إذا تجاوز جوهران واختص أحدهما برطوبة والآخر بيبوسة ، ولتدت المجاورة فى هذه الحالة بين الجوهريين تأليفاً واحداً قائماً بهما جميعاً . وإنما يصعب تفكيك الجوهريين المتألفين لقيام تأليف واحد بهما ، فهو فى حكم الرابط لأحدهما بالثاني . وصار إلى هذا المذهب جملة المجتهدين من معتزلة البصرة .

وإذا وقع الجوهر بين ستة من الجواهر ، وتألفت الجواهر ، فقد | اختلفت ٣١٧ .
في ذلك المعتزلة فصار بعضهم إلى : أنه يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد . وتمسك
بأنه إذا لم يبعد انقسام تأليف على جوهرين ، لم يبعد ذلك في الجواهر . ومن حقق
منهم أبى ذلك وأنكره ، وصار إلى أن الجوهر إذا تألف مع ستة من الجواهر
فتقوم بالجملة ست من التأليفات . ولم يصبر منهم صائر إلى إثبات سبعة من
التأليفات . إذ لو قالوا ذلك لانفرد كل جزء بتأليف ، ولا يتحقق مع ذلك
قيام التأليف بجزئين . واستدل هؤلاء على ابطال قول من قال : إن التأليف
الواحد يقع الاجتزاء به بأن قالوا : المباينة بين الجوهرين وإن لم تضاد التأليف ،
فهي تضاد شرط التأليف وهو المجاورة . فإذا قدرنا جوهرأً بين ستة ، ثم زال
واحد عن صفة التأليف ، فقد زال التأليف بزواله . فلو كان القائم بالجميع تأليفاً
واحداً ، لوجب أن يبطل تأليف الجميع ، إذ من المستحيل أن يبطل من وجهه
ولا يبطل من وجهه .

والتمسك بذلك سديد ، ولكنه غير مستقيم على مذهب الجبائي ، وهو الأصل
في القول بالتأليف . وقد قال بما يصده عن إنكار ما أنكره . فإن من أصله أن طائفة
لو تلاوا آية واحدة ، فيوجد مع تلاوة كل واحد منهم كلام الله تعالى قائماً بالتالي ،
ثم لا يتعدد كلام الله بتعدد التالين والقراء (١) . ثم إذا كف أحد القراء نفسه
عن القراءة ، فيعدم عنه كلام الله . والذي عدم عنه بعينه موجود قائم بغيره .
فإذا لم يستبعد ذلك ، فينبغي أن لا يستبعد أن يعدم التأليف الواحد من وجهه مع
وجوده من وجهه . ونحن نوضح وجه الرد عليهم في أصل مذهبهم ثم نتبين
اضطرابات لهم في أحكام التأليف .

فن أوضح ما نتمسك به أن نقول : إذا تألف جوهران وزعمتم أن التأليف
الواحد قام بهما فلا تخلون : إما أن تقولوا قام التأليف بأحدهما ثم قام بالثاني
غير ما قام بالأول ، وإما أن تقولوا قام بأحدهما ، ما قام بالأول ، وإما أن

(١) في الأصل : والقراء

٣١٨ تقولوا قام بأحد الجوهرين بعض تأليف وقام بالثاني البعض / .

فإن زعموا أن القائم بأحد الجوهرين هو بعينه قائم بالثاني ، فهذا قريب من جملة الضرورات ، فإن العرض الموجود بحيث وجود جوهر مختص به ، فلو قدر بحيث وجود جوهر آخر مع بقاءه في الأول ، فكيف يكون مختصاً بالأول مع وجوده في غيره . ولو جاز ذلك جاز تقدير جوهر واحد في حيزين مع استقراره في كل واحد منهما .

قال القاضي رضى الله عنه : هذا مبلغ في النظر لا يتعدى ولا يتجاوز ، والمرغم فيه معاند . وإن زعموا أن القائم بأحدهما غير القائم بالثاني ، فيلزمهم التصريح بتعدد التأليف ، إذا الغيران من ضرورتهما أن يكونا شيئين يقدر أحدهما منفرداً عن الثاني ، وهذا ترك للذهب .

وإن زعموا أن التأليف ينقسم على جوهرين ، ويقوم بكل واحد منهما بعضه ، كان ذلك محالاً . فإن الواحد لا بعض له . ولو جاز تقدير بعض للعرض الواحد ، جاز تقدير بعض للجوهر الواحد حتى يقال : قام عرض ببعض الجوهر . وامتناع قيام عرض ببعض الجوهر ، كامتناع قيام بعض عرض بجوهر .

والذى يوضح ذلك : أن القائم بأحد الجوهرين لم يبق بالثاني على هذه الطريقة ، إذ قام بكل بعض . والذى قام بأحدهما يغير الذى قام بالثاني . وهذا يوضح كونهما موجودين شيئين .

وبما تمسك به في المسألة أن نقول : قد وافقتونا على قيام العلم بالمحل الواحد ، وامتناع قيامه بمحلين . وإذا سبرنا أوصاف العلم وقسمناها ، لم نصادف صفة من صفاته تتضمن منع القيام بمحلين إلا ومثل تلك الصفة متحقق في التأليف . فإذا نظرنا إلى كون العلم عرضاً أو حادثاً أو موجوداً ، ألفينا ذلك كله في التأليف . وإذا نظرنا إلى اتحاد العلم ، وجدناه في التأليف . فما المانع من قيام علم بمحلين ؟ وهذا ما لا يحدون فيه فصلاً . والذى يقرر ذلك ويوضحه : أن حكم العلم ، على

مقتضى أصولهم ، لا يختص بمحله ، بل يثبت للجملة . فما المانع من قيامه بالجملة من حيث يثبت الحكم للجملة كما يثبت حكم التأليف للجوهريين ، إذ كان التأليف الواحد قائماً بهما . وهذا / لا خلاص للخصم منه .

٣١٩

والذى يحققه أنهم قالوا : إذا قام جزء من العلم بالسواد بجزء من القلب ، استحال أن يقوم بجزء من القلب آخر جهلاً بذلك السواد . وحكموا بمضادة الجهل للعلم فى محلين ، كما أحالوا قيام مباينة بأحد المتألفين مع بقاء التأليف فى الثانى ، فوضح ذلك فى التأليف .

وعما نتمسك به أن نقول : التأليف عندكم متولد من المجاورة ، والتأليف باق ، والمباينة لاتضاده بل تضاد المجاورة ، ومن قضية أصلكم أن كل متسبب باق متولد عن سبب لا يعدم بعدم سببه ، إذ السبب مع المسبب كالقدرة مع المقدور . ثم إذا أثرت القدرة فى إيجاد باق من الأعراض ، ثم انتفت القدرة بالعجز ، لم يجب من انتفاء انتفاء المقدر ، فكذلك لا يجب انتفاء المسبب ، إذا كان باقياً بانتفاء السبب . فينبغى أن تحكموا ببقاء التأليف ، مع بطلان المجاورة بالمباينة جرياً على الأصول التى قدمناها .

وسلك القاضى منهم طريقة أخرى فقال : نحن نعلم أن المباينة تنافى التأليف إذا قامت بمحل التأليف ، كما نعلم منافاة الجهل للعلم . وليس إنكار التضاد بين المباينة والتأليف إلا بمثابة إنكار المضادة بين الجهل والعلم مع القطع باستحالة اجتماعهما ، وهذا واضح لم نبسطه لتقرره فى أحكام التضاد إن شاء الله .

وليس مع المعتزلة شبهة يتمسكون بها إلا من جهة واحدة ، وذلك أنهم قالوا : نحن نرى متجاورين يتيسر رفع أحدهما من غير محاولة ومكابدة وتصديع وتفكيك ، ونرى جوهريين يصعب قلب أحدهما من الآخر . فينبغى أن يكون ذلك لزيادة معنى ، ولا وجه فيه إلا أن يقال : يقوم بهما جميعاً تأليف^(١) واحد^(٢) ، فيصيرهما فى الارتباط كالجواهر الواحد ، ولذلك يصعب الشق والتفكيك .

(٢) فى الأصل : واحداً

(١) فى الأصل : تأليفاً

وهذا الذى قالوه لا محمول له . وأول ما فيه أنهم بنوه على التوليد ، ومن قضية أصلنا أن لا تتعلق قدرتنا بدفع جوهر ولا بضم جوهر إلى جوهر ، إذ قدر ٣٢٠ . ذلك مبيناً عن محل القدرة . فإذا لم نقل بهذا الأصل / لم يازمنا الخوض فى تفصيله .

فإن قالوا : نفرض عليكم الكلام فيمن التصقت أنملته بشئ ، فدفع الأنملة عنه مقدور ، إذ هو فى محل القدرة .

قلنا : هذا تكلف منكم مع غفلة عن مذهب الخصم . وذلك أن القدرة على رفع الأصبع لا تثبت قبل رفعها ، وإذا ارتفع وثبتت القدرة عليه فلا نبتين مع الرفع مكابدة ، إذا المعاناة فى الشئ ، قبل حصوله . والحاصل لا معاناة فيه . ولا قدرة عندنا إلا على حاصل إذا كانت القدرة حادثة . فلا يستقيم لهم تصوير الكلام معنا فى صورة الاتفاق ، إلا بأن نسلم لهم القول بالتولد جدلاً . فلو سلمناه لم يكن فيما قالوه حجة . وذلك أن للقاتل أن يقول : إنما يصعب تفكيك بعض الجواهر بأن يخلق الله تعالى فيها أكواناً يخصصها بجهاتها أكثر مما يحاوله العبد ، فلا يوجد فعل العبد كذلك . والذى يوضحه : أن رجلين إذا تجاذبا بينهما حبلاً وكان أحدهما شديداً أبداً فلا ينجر الحبل إلا فى جهته ، وإن كان لو أراد الآخر جرّ الحبل عند انفراده لا ينجر بما فعله من الاعتمادات ، ولكن إذا خالفه وغالبه فغلبه لم يثبت فعله . فكذلك يروم العبد لإثبات مباينة ، والرب تعالى يخلق فى الجوهريين مجاورات فيقيان متجاورين ، فتؤول صعوبة التفكيك وتفصيلها إلى ما ذكرنا .

أو نقول : القصة لو مدت طويلاً ، لم تنقطع ولم تنقص وإن عظمت الاعتمادات ، ولو لويت لشكست وانقصت (١) . والتأليف المقتضى صعوبة التفكيك ليس يختلف بتقدير الاعتمادات فى بعض الجهات دون بعض . ولو كان الأمر فى

(١) فى الأصل : + وتقصها

صعوبة التفكير يتعلق بالتأليف ، لما تحقق فيه اختلاف .

والذي يوضح ذلك : أن الصخرة الصماء نوقد عليها الزيران فتتصدع الصخرة
إذ أحماها التهاب النار . والياقوتة الحمراء لو أوقدت عليها النار أحقاباً لما تصدعت ،
كيف ولا تحميتها النار ، بل تبقى على ما كانت عليه / قبل مسيس النار . ٣٢١

وأعجب من ذلك أن من الجواهر ما يزداد على النار تصلباً ، ومنها ما يتفتت
على النار كالخرق . وكل متخذ من تراب لا يزداد على ملاقة النار إلا تصلباً .
والصخور الصم تتفتت وتصير رماداً . فدل أن الأمر في ذلك ليس يتعلق بالتأليف ،
ولنما هي عوائد أجراها الله كما شاء .

فإن قالوا : إنما الذي ذكرتموه في الياقوت فإنه لا تخلخل فيه ، ولا تجدد النار
مدخلا في خلله ، وليس كذلك ما سواه . وهذا الذي ذكروه لا محصول له . فإن
الخرق أشد تخلخلا من الصخور . والتصدع أسرع إلى الصخور عند العرض على
النار من الخرق منه إلى الخرق . ثم لو صح ما قالوه في خلل الياقوت ، فهلا صدعت
النار الصفيحة العليا ، فإنها لاقتها لا محالة ؟ ثم كذلك تصدعها صفيحة صفيحة ،
فبطل ما عول عليه . ثم لو كان ما قالوه سديداً ، لصعب تفكيكه كسراً ، وليس
الأمر كذلك . فإنه يكسر بأذى محاولة ، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه .

فصل

مشمتمل على اضطرابات الجبائي وابنه في أحكام التأليف

والذي اختلفا فيه خمس مسائل :

أولها : أن التأليف هل يدرك ؟ فالذي صار إليه الجبائي أنه مدرك بالبصر
ويدرك بحاسة اللمس . وأجاب أبو هاشم بذلك في « البغداديات » ، وهي مسائل
تكلم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة . واستقر جوابه في كتاب

« الأبواب » على أن التأليف غير مدرك . وتمسك الجبائي في نصرة مذهبه بأن قال : نحن نرى الأشكال كافة ونفصل بين بعضها وبعض ، وندرك اختلافها على المنظرة . وليس يرجع ذلك الاختلاف إلا إلى التأليفات ، فدل أنها مدركة .

وأجاب عنه أبو هاشم في جوابين : أحدهما أنه قال : اختلاف المناظر يرجع إلى إدراك الجواهر في بعض المحاذيات دون بعض ، وليس يرجع إلى التأليف . ٣٢٢ والوجه الآخر / أنه قال هلا قلت إن المدرك هو المجاورات دون التأليف فإن التأليفات لا تعلم إلا بامتحان صعوبة التفكير ، وقد بذت على بعض الأشكال من خراذل متضامة غير متألفة ، وهذا مالا فصل فيه . وسنذكر تفصيل مذهبهم في رؤية الأكوان ، وإدراكها بعد فراغنا من أحكام التأليف .

ثم استدل أبو هاشم في منح إدراك التأليف بفصلين : أحدهما أنه قال : إذا انضمت اليد من الإنسان إلى لصوق والتصقت به ، فيقوم بكل جزء بين يده واللصوق ، جزء من التأليف . فلو أدرك تأليف اللصوق لأدرك تأليف يده .

ومن أحل المحال عند المعتزلة أن يدرك المدرك نفسه أو شيئاً من نفسه ، إذ لا بد من أن يثبت بين المدرك والمدرك ضرب من الاتصال وضرب من الانفصال . وميأتى تقرير ذلك في الإدراكات ، إن شاء الله .

والفصل الآخر الذى تمسك به أبو هاشم أن قال : لو أدرك اللامس تأليف الصفحة العليا ، لأدرك تأليف الصفحة الأخرى ، إذ يقوم بكل جزء من الصفحتين تأليف واحد . واعترض الجبائي عليه بما لا يحينص له عنه ، فقال : إن لم يبعد انقسام التأليف قياماً بجوهريين ، لم يبعد انقسامه إدراكاً ليكون مدركاً من وجه غير مدرك من وجه .

وله أن يقول أيضاً : إنما يدرك اللامس تأليفاً يتعلق بما يتعلق به اللمس ، ولا يدرك تأليفاً معلقاً بما لم يتعلق به اللمس .

ولهم في الإدراكات شرائط أبعد من ذلك ، فلا بعد في أن يشترط في إدراك

التأليف كونه غير متعلق بغير ملبوس . فقد وضح بما قلناه إنه لم يستقر لواحد منهما قدم في هذه المسألة .

وأما المسألة الثانية فهي : أن التأليف هل يتصور وقوعه مباشراً بالقدرة ، أم لا يقع إلا متولداً ؟

أما الذى صار إليه الجبائي : أن التأليف يجوز وقوعه مباشراً بالقدرة ويجوز وقوعه متولداً . والذى ارتضاه أبو هاشم / أنه لا يقع إلا متولداً ، إذ من شأن ٣٢٣ كل مباشر بالقدرة تصور وقوعه دون ما يولده لو لم يكن مباشراً ، ولا يتصور وقوع التأليف دون المجاورة . ومنبسط القول في ذلك في أحكام التولد ، إن شاء الله تعالى .

أما المسألة الثالثة فهي : أن المجاورة هل تولد التأليف من غير رطوبة في أحد الجوهرين ويؤسسة في الثاني ؟

فالذى صسار إليه معظم من مال إلى التحقيق من المعتزلة أن المجاورة تولد التأليف بين المتجاورين من غير تقدير رطوبة في أحدهما ويؤسسة الثاني . وذهب شريعة منهم إلى أن المجاورة لا تولد التأليف إلا عند رطوبة أحد الجوهرين ويؤسسة الثاني .

وقد استدلل من أبى ذلك بأن قال : لو شرطنا ضرباً من البلة واليبوسة في قيام التأليف لكننا قدحنا بذلك في أصل من أصولنا ، إذ من أصولنا أن كل عرض لا يتحقق حكمه بمحله بل يشبث الحكم منه للجملة التي المحل منها ، فلا يشبث عرض هذا وصفه إلا مع بنية مخصوصة في الجملة ، وبلة ورطوبة ويؤسسة وحرارة [و] برودة على اعتدال . وكل عرض يختص حكمه بمحله ولا يتعداه ، فلا يشترط في قيامه بالجوهر إلا وجوده مع انتفاء أضداده عن محله . فلو شرطنا في التأليف رطوبة ويؤسسة على اعتدال ، لزمنا أن نجزم الأصل الذى مهدناه ، إذ التأليف

بما لا يتعدى حكمه إلى الجملة ، بل يختص حكمه بما قام به . فلو جاز أن يشترط فيه بلة ورطوبة ، لجاز اشتراط مثل ذلك في الألوان والطعوم وغيرهما من أجناس الأعراض .

وليس للمعتز أن يعترض عليهم بأن يقول : التأليف بما يتعلق حكمه بجملة ، إذ ثبت لجوهرين حكم تأليف واحد . وهذا لا يلزمهم على ما مهدوه ، فإن المعنى يتعدى الحكم من محل العرض [و] أن يثبت الحكم للجملة ، وإن لم يقيم العرض بالجملة كالعلم ، يقوم بجزء واحد ، ويثبت الحكم للجملة . وليس التأليف عندهم كذلك ، فإنه لم يقيم بأحدهما وأوجب الحكم الثاني ، بل قام بهما . فلم / ينفك إذاً حكم محله ، إذ التأليف قائم بالجوهرين جميعاً . ٣٢٤

والذي يعترض [به] على ما قالوه أن يناقشوا أولاً في رجوع الحكم إلى الجملة ومنسحقى القول في ذلك إن شاء الله . ثم نقول : هلا قلتم إن اشتراط غير المحل يثبت لبعض الأعراض ، وإن كان لا يتعدى حكمها محلها ، ولكن من حيث فارق التأليف سائر أنواع الأعراض في قيام الواحد منها بمحايين ، جاز أن يفارق سائر الأعراض في الاختصاص بشرط .

والذي يوضح ذلك : أن الأعراض التي تشترط الحياة في ثبوتها هي التي توجب الأحوال دون ما لا تشترط الحياة في ثبوتها من الأعراض كالطعوم والألوان وغيرهما . ثم ناقضتم في الأكوان وزعمتم أنها توجب أحوالاً لمخالها وإن لم يشترط في ثبوتها الحياة ، فهلا قلتم إن التأليف وإن لم يتعد عن محله ، جاز أن يختص من بين سائر الأهراض بشرط ؟ ومن الدليل على ذلك أن التأليف لا بد له من مجاورة ، فلئن لم يبعد كونه مشروطاً بها بدءاً ، فلا تستبعدوا [ذلك] إذا لم يكن كونه مشروطاً برطوبته أو ييومه .

وعما استدلل به من نفي كون الرطوبة شرطاً أن قال : لو كانت الرطوبة شرطاً في التأليف لشرط دوامها ، كما أن المجاورة لما كانت شرطاً في التأليف ، شرط دوامها . ونحن نرى متألفاً لا رطوبة فيه كالصخور والياقوت ونحوهما .

والبعترض أن يعترض على ذلك فيقول : يجوز أن تكون الرطوبة مشروطة
لإبتداء ولا يشترط بقاؤها . وهذا كما أن المباشر بالقدرة يشترط تعلق القدرة به
قبل وجوده ، ولا يشترط دوام التعلق ما دام وجوده .

قالوا : وهذا هو القياس في كل ما يؤثر في حدوث شيء مباشرة أو تولدا ،
والمجاورة خارجة عن القياس لدلالة خصصتها ، فلا معنى لاعتبار غيرها بها إلا أن
تقوم دلالة في غيرها كما قامت فيها .

ومما تمسك به من لم يشترط الرطوبة أن قال : لو شرطنا الرطوبة واليبوسة
لم يكن / أحد الجوهريين أولى بأحد الوصفين من الثاني ، ورطوبة أحدهما إذا كانت ٣٢٥
لا تتعدها فلا أثر لها في الجوهر الثاني . فقد وجدت إذا رطوبة فردة في أحدهما
ويبوسة في الثاني . ولا أثر للرطب في اليابس ، ولا لليابس في الرطب ، فبطل
اشتراط الرطوبة واليبوسة . وهذا مدخول ، إذ البعترض أن يقول : رطوبة
أحدهما مع يبوسة الثاني يولدان التأليف بينهما مع المجاورة ، ولا حجة في قول
من قال : الرطوبة لا تتعدى محلها . فإن مجاورة كل جوهر لا تتعدها إلى مجاورة
غيره ، وولدت المجاورة مع ذلك التأليف . فإن لم يبعد ذلك في المجاورة لم يبق
لاستبعاده وجه في الرطوبة واليبوسة .

واستدل من شرط مع المجاورة رطوبة ويبوسة بأن قال : لو تجاور جوهران
على وصف اليبس والجفاف لم يتألفا ، وإنما يتألفان ويلتزمان عند اختصاص أحدهما
برطوبة واختصاص الثاني بيبوسة . ولو كان التأليف تولده المجاورة المحضة ،
لوجب أن يتألف كل متجاورين ، وليس الأمر كذلك . وهذا ظاهر اللزوم على
مقتضى أصولهم .

وقد اضطرب كلام المعتزلة في ذلك . فالنبي ارتضاه أبو هاشم أن كل
متجاورين متألفان إذا تحقق التجاور بينهما . وهذا الذي ذكره طرد القياس من
وجه ، ولكنه إفساد لعمدة المعتزلة وتحويلهم ، إذ عمدتهم في إثبات التأليف صعوبة
التفكيك . فإذا زعم أبو هاشم أن كل متألفين متجاورين ، وكل متجاورين

متألفان ، مع العلم أنه يصعب التفكيك في بعضها ولا يصعب في بعضها ، فلا يبقى مع ذلك لمشتق التأليف شبهة . وكل سياق المذهب كد على أصله بالإبطال ، كان باطلا .

وأما المسألة الرابعة فنشتمل على ذكر اختلاف التأليفات وتجانسها ، وهذا بما اختلف فيه الجبائي وإبنه . فقال الجبائي : التأليفات مختلفات إذا اختلفت جهات المؤلف بها . وإذا أحاطت ستة من / الجواهر بجوهر وتألفت الجواهر ، فتأليف المتوسط مع الأعلى يخالف تأليفه مع الأسفل ، وكذلك القول في جملة الجهات .

وقال أبو هاشم : التأليفات متجانسة . واستدل الجبائي بأن قال : التأليفات تختلف في المناظر . ويفصل ذو الحامسة السليمة بين التأليفات الثابتة في جهة الطول ، وبين التأليفات الثابتة في جهة العرض . والذي ندركه من إختلاف المناظر يرجع إلى إختلاف التأليفات . وكذلك يفصل الناظر بين الأشكال ويدرك إختلافها في تألفها ، كما يدرك إختلاف الألوان والطعوم والروائح .

واستدل أبو هاشم بأن قال : أخمس أوصاف التأليف قيامه بمحلين ، وهذا بما تشترك^(١) فيه جميع التأليفات ومن حكم المشتركين في الأخص التماثل . ثم لأنه اعترض على ما استدل به أبو ه من قوله : الناظر يفصل بين المؤلف طولا وبين المؤلف عرضاً . فقال : ليس يرجع هذا الفصل إلى إختلاف التأليفات ، وإنما يرجع إلى اتصال الأشعة المنبعثة من الناظر ، فإذا اتصلت بخط مائل طولا بين يدي الناظر ، كان اتصال الشعاع بالخط طولا . وإذا كان الخط معترضاً كان اتصال الشعاع على وجه آخر .

والذي يوضح ذلك : أن هذا الخط إذا وقف بعض الناظرين على طوله ، ووقف بعضهم على عرضه ، فالذي قدره الجبائي مع إختلاف المنظرين يتحقق في هذه الصورة مع استحالة إختلاف يومهم في التأليفات . وكذلك لو وقف الواحد على رأس الخط ونظر إليه طولا ، ثم إنعرج هو بعينه ووقف بإزاء الخط عرضاً ،

(١) في الاصل : تشترك

فربما يخيّل إليه اختلاف في المنظرين وإن لم تتبدل التأليفات .

واعترض أيضاً على استدلال أبيه باختلاف الأشكال فقال : اختلاف المناظر فيها يرجع إلى اختلاف إيصال الأشعة كما قدمناه . والذي يوضح ذلك : أن الشكل المربع يمكن أن يقطع على هيئات الأشكال ، ثم إذا قطع بطل بعض تأليفاته والباقي منها لم يختلف ولم تنقلب / أجناسها وإن كانت المناظر تختلف ، وهذا واضح ٣٢٧ في الرد على الجبائي .

والمسألة الخامسة تشتمل على فرع متشعب من اليبوسة والرطوبة . وقد ذكرنا أن معظم المعتزلة صاروا إلى أن الرطوبة واليبوسة ليسا شرطين في ثبوت التأليف ، وأن المجاورة بمجرد تولد التأليف . وإذا تمهد ذلك فقد وجه على الصائرين إلى هذا المذهب سؤال ، ويتبين بانفصالهم عنه إختلافهم في حكم من أحكام التأليف . وذلك أنهم قيل لهم : إذا صرتم إلى أن المجاورة تولد التأليف ، ونحن نعلم أن تفكيك بعض الأجسام يصعب من تفكيك بعض ، فلم كان ذلك ؟ فاختلقت أجوبة المعتزلة .

فأما الجبائي فقد حمل ذلك على اختلاف التأليفات . وقد قدّمنا من أصله أنها مختلفة ، وإنما يصعب تفكيك بعض الأجسام ويسهل تفكيك بعضها لاختلاف جنس التأليف .

وذهب أبو هاشم إلى أن ذلك يرجع إلى قلة التأليفات في بعض الأجسام وكثرتها في بعضها ، فما قلت فيه التأليفات كان تفكيكه أسهل ، وما كثرت فيه التأليفات ، صعب تفكيكه .

ثم ما ذكرناه من كثرة التأليفات وقلتها ينقسم إلى وجهين : فقد يراد به قيام تأليفين فصاعداً بجزئين وقيام تأليف واحد بجزئين آخرين وهذا ياباه الجبائي . فلا يجوز أن يقوم بجزئين أكثر من تأليف واحد . وجوز كافة المعتزلة قيام تأليفين بجزئين بشرط أن يكون كل تأليف قام بهما . وقد تمحمل كثرة التأليفات وقلتها

على محل آخر ، فيقال : إذا اشتمل جسم على عشرة من الجواهر وكلها مشألفة واشتمل جسم آخر على عشرة أيضاً ، ولكن بعض أجزائه تألف ، وبعضها منفرج ، فتفكيك مثل هذا الجسم أسهل لا محالة .

أذكر بو هاشم طريقة أخرى حكها عنه القاضي في كتاب « العلل » فقال : المجاورة تولد التأليف ، ولا حاجة إلى الرطوبة واليبوسة في توليد أصل التأليف ، ولكن تختلف صفتا التأليفين بمقارنة الرطوبة واليبوسة محل أحدهما وعدمها ٣٢٨ في محل الثاني . ثم وجهه على نفسه سؤالاً وانفصل عنه ، وذلك أنه / قال : في المصير إلى ما ذكرناه تثبت حكم متجدد لعرض ، وهذا يتضمن في ظن بعض المعارضين ، قيام معنى بالعرض . ثم قال : وليس الأمر كذلك ، بل قد يختلف الحكم على العرض ، وعلى أصولنا من غير إفتقار إلى تقدير قيام معنى به . وهذا نحو قولنا : العرض في العدم يستحيل أن يقوم بمحل ، ويجب قياسه بالمحل في وجوده . وأقرب من ذلك أنه تجدد له وصف الوجود من غير اقتضاء معنى ، وكذلك الإعتقاد الواحد يكون جهلاً إذا لم يتعلق بالمعتقد على ما هو به من اعتقاد المعتقد بأن زيداً في النار وليس هو فيها ، فالاعتقاد جهلاً . فإذا دام هذا الاعتقاد وبقي حتى حصل زيد في النار ، فنصف الاعتقاد حينئذ يكونه علماً .

والذي ذكره جاز على مناقضاتهم ، ولكن جميع ما استشهد به ينقض عليه إثبات الأعراض على ما قررنا ذلك في صدر الكتاب . فهذه جمل من مذاهبهم في التأليفات . فإن قال قائل : ذكرتم اختلافهم ولم تنصوا على مذهبكم في كل مسألة .

قلنا : إنما فعلنا ذلك لأن اختلافهم يعلني بتفصيل ما أنكرنا أصله . فإننا أوضحنا استحالة قيام تأليف بجهرين .

فإن قيل : وما التأليف عندكم ؟

قلنا هو المماس . وقد قدمنا شرح مذهبنا في المماس وأوضحنا أن شيخنا يثبتها زائدة على الكون الموجب تخصيص الجوهر بجز متعين . ثم ذكرنا تفصيل المذهب في أعدادها وما يتأمل منها وما يختلف . وبيننا من اختيار القاضي أن المماس ترجع إلى نفس الكون المقتضي تخصيص الجوهر بجزه .

فصل

مشتمل على اختلاف المعتزلة في أحكام الأكوان

فما اختلفوا فيه بقاء الحركة . فالذى صار إليه أبو على الجبائي أن الحركة لا تبقى ، وإلى ذلك صار معظم المعتزلة فقال : الحركة هي كون الجوهر في حيز بعد الكون في غيره ، ثم كونه في الحيز الثاني لا يبقى زمانين ، فإن استقر الجوهر في الحيز الثاني تجدد له مسكون في الحالة الثانية ، وبقي ذلك السكون إلى أن يطرأ ٣٢٩ على المحل ضده . فهذا مذهب معظم المعتزلة .

وذهب ابنه أبو هاشم في آخر أجوبته ، إلى أن الحركة باقية ، فإنه لا معنى لها إلا الكون في المكان الثاني بعد الكون في غيره ، والسكون في المكان الثاني في الحالة الثانية هو الكون في الحالة الأولى . ولا تخفى أصولنا في ذلك . فإننا نمنع بقاء جميع الأعراض . وإنما ينشأ الاختلاف بينهم من أصل : وهو أن الجبائي وأتباعه صاروا إلى أن الحركة تخالف السكون . وأنكر أبو هاشم ذلك ، فقال : الحركة في المكان الأول عين السكون في المكان الثاني ، وهذا مذهبنا . ولو كنا من القائلين ببقاء الأعراض ، لحكنا ببقاء السكون في المكان الثاني كما صار إليه أبو هاشم ، فهو القياس مع القول ببقاء الأعراض .

وأقصى ما تمسك به الجبائي شيثان : أحدهما : اختلاف المنظرة ، وقد سبق الجواب عن ذلك في مسائل التأليف . والثاني : أنه قال : الحركة التي هي كون في المكان الثاني توجب الخروج من المكان الأول وقطعه إلى غيره ، والكون الثاني في المكان الثاني لا يوجب ذلك ، وهذا من ركيك القول ، فإننا أوضحنا فيما قدمنا ، أن الخروج غير الدخول . ولا فرق بين قول القائل : الدخول يوجب الخروج وبين قوله : الدخول يوجب الدخول ، فلم يتحصل مما قاله شيء إلا أن الكون في المكان الثاني يضاد الكون في المكان الأول . وهذا المعنى متحقق في الكون الثاني في المكان الثاني تحققه في الأول .

ومما اختلفوا فيه : أن أبا هاشم ومعظم المعتزلة ، صاروا إلى القول ببقاء السكون مطلقاً من غير تفصيل . ومن منع بقاء الحركة لم يمنع بقاء السكون .

وذهب الجبائي إلى أن السكون لا يبقى في حالتين : إحداهما أن الجسم الثقيل الهاوى بما فيه من الاعتمادات إذا أمسكه الله تعالى في الجو [و] لم يكن تحته عماد يمسكه ويقله ، ٣٣٠ فتجدد السكنات على / الجسم في هذه الحال ولا يبقى له سكون . ولولا تجدد السكنات وتعاقبها ، لزال الجسم الثقيل هارياً إذا لان .

فأما إذا كان الجسم معتمداً على جسم تحته يقله ، فسكون الجسم المعتمد باق عند الجبائي . وذهب غيره إلى الحكم ببقاء السكون في الحالين . والقياس مع القول ببقاء الأعراض خلاف ما اختاره الجبائي . فهذه لإحدى الصورتين اللتين حكم الجبائي فيهما بأن السكون لا يبقى .

والصورة الأخرى : السكون المقذور للحى الواقع في محل قدرته فهو غير باق عند الجبائي . وإنما حمّله على ذلك قوله : إن القادر منا على الفعل والترك لا يجوز أن يخلو عن أحدهما ، فو فعل سكروناً وحكمنا ببقائه ، فيشتغل المحل به عن سكون آخر ، فيبقى القادر على الحركة والسكون لا يفعل بقدرته حركة ولا سكروناً .

وجوز أبو هاشم خلو القادر عن فعل أحد الضدين . فالزم على مذهبه ، وقيل له : إذا فعل الحى سكروناً ، وبقي سكونه ، وانقطعت عنه قدرته ثم اتصل به أمر بالحركة على التضييق فإذا لم يتحرك المأمور بها فيما ثم إذا كان الأمر على الإيجاب . فيقل لأبي هاشم : لم أثبتته ولم يصدر منه فعل ؟ فقال : استحقّ الذم لأنه لم يفعل ما أمر به .

ف قيل له : استحقاق الذم محال إسناده إلى عدم ، وكيف يستبعد من القائلين بالكسب استحقاق الذم على ما لم يخترعوه من يجوز استحقاق الذم على عدم ١١ . ولهذا المسألة لقب بالذمى . ولهذا المسألة بيان في التعديل والتجوز يأتي الشرح عليها إن شاء الله .

وما يتصل بتحقيق هذا الفصل ، وبه يتم بعض الغرض فيما قدمناه ، ذكر اختلاف المعتزلة في استقرار الأرض وموجب ذلك لها . فالذي صار إليه الجبائي أن معظم الأرض مما يلي جهة السفلى استقراره يتجدد بتجدد السكنات عليه ، ولولا تجددها لهوت الأرض . وإنما شرط تجدد السكنات / فيما ذكرناه ، لأن ٣٣١ الحادث أقوى على أصول المعتزلة من الباقي ، ولذلك قالوا : الضد الطارىء ينافي الباقي ويقضى لإعدامه . فإذا قيل لهم : هلا كان الباقي مانعاً للطارىء من الطرؤ ، فلا يرجعون عند توجيه السؤال إلا إلى اعتقادهم بأن الجاذب أقوى ، وهو بالمدافعة والمضادة أولى . ثم إذا وقف ما ذكرناه من الأرض لتتابع السكنات فيه ، فالذي فوقه يسكن بسكون باقٍ إذ هو معتمد على ما تحته . فهذا أصل الجبائي .

وأوضح أجوبة أبي هاشم وأبرها عند أصحابه في استقرار الأرض أن إحدى شطري الأرض ، وهو الذي يليها ، فيه اعتمادات سفلية ؛ والشرط الآخر من الأرض في جهة تحت ، خلق الله تعالى فيه اعتمادات علوية . فإذا اعتدلت اعتمادات الشطرين تسفلاً وتصدداً ، انتهت ذلك استقراراً ، وتنزلت الأرض منزلة جسم يتجاذبه مسويان في القوة والآلة . فيقتضى ذلك وقوف الجسم بينهما . وتل أبو هاشم : لولا ما صورته من الاعتمادات العلوية في بعض الأرض ، لما تصور سكونها إلا على تقدير التجدد ولا على تقدير البقاء ، ولا يستقر عنده جسم ثقيل إلا بأن نقدر في بعضه اعتماداً (١) علوياً (٢) . ومنبسط قوله في باب الاعتمادات .

وذكر بعض المتحذقين من متأخري المعتزلة مسألة مترتبة على قياس أصولهم ، وذلك أنه قال : لو زالت سكنات الأرض بأن لم تتجدد على قول الجبائي ، وزال الاعتماد العلوى على ما اختاره أبو هاشم ، فتهوى الأرض لاحتالة . فوخلق الله تعالى تحت الأرض صفحة منبسطة على عرض الأرض متركبة من أفراد الجواهر ، فما القول في ذلك ؟

(١) في الأصل : اعتماد

(٢) في الأصل : علوى

فذهب بعض المتأخرين إلى أن تلك الصفحة تمسك الأرض في حال حدوثها وإن لم تختص بزيادة اعتمادات وكثرة تأليفات . وإنما قال ذلك لأن الشيء في حال حدوثه يستحيل أن يتحرك لما قدمناه في صدر الأكوان . ولو هوى الأرض ^{٣٣٢} في تلك الحالة للزم من هويها / أحد أمرين وهما مستحيلان : أحدهما أن يتحرك الجوهر في حال حدوثه ، وهذا متناقض في القول ، إذ الحركة زوال ، ولا يتحقق الزوال إلا فيما بقي زمانين . وإن منعنا تحركه وجوزنا مع ذلك هوى الأرض ، للزم منه أن يجماع أجزاء الصفحة السفلى أحياء الصفحة المخلوقة ، وفي ذلك تقدير جوهرين في حيز ، وهو مستحيل على مذهب القائلين بمنع تداخل الأجسام .

وهذا القائل إنما يقول : ذلك على تقدير لا بد من الإحاطة به ، وهو أن الأرض الهاوية إذا أشغلت في هويتها حيزاً من غير لبث فيه ، وكان مشغل الحيز الذي يليه في الوقت الثاني عند ارتفاع الموانع ، فإذا خلق في الوقت الثاني الصفحة التي ينشأها منعت هوى الأرض وحدثها .

وهذا الذي قاله هؤلاء متجه ، وهو مذهبنا . فإننا نمنع تحرك الأرض لو كانت هاوية إلى جهة أسفل في الصورة التي ذكروها . غير أننا ننزعهم فيما ذكرناه من الإمساك . فلا يمسك عندنا جسم جسماً ، وإنما يبقى كل جسم ثقيل مستقراً بأن يخلق الله تعالى فيه أكوأناً متجددة يخصصها للجهة التي هو فيها . وحكى عن الخباز* عن أبي هاشم : أنه منع خلق الجواهر على الصورة التي ذكرناها . فإنه علم أنها لو تصورت لامستحال هوى الأرض في حدوثها ، ويستحيل عنده أن تمنع ذوات

* الخباز . متوفى سنة ٤٤٩ هـ .

وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد النيسابوري الخبازي . عرف بأنه شيخ القراء . وقد كان نبيلاً ، طيب القلب ، صاحب مشورة بين أصحابه ورفقائه ، وقد تلقى عليه الجويني علوم القرآن الكريم (انظر الذهبي — سير أعلام النبلاء ج ١١ ق ١ ص ١٥٩) .

الجواهر من مسبب الاعتماد ، إذ لا يمنع من مسبب الاعتماد إلا الاعتماد . وليس في الصفحة التي صورناها اعتماد يتالب اعتماد الأرض .

وما يليق بهذا الفصل ، وهو تتممته ، اختلاف بين الجبائي وابنه في أن الجواهر القليلة هل يجوز أن تقل الأجسام الثقيلة ؟ فمنع الجبائي ذلك . ولذلك شرط تتابع السكنات في معظم الأرض ليعتمد عليه ما فوقه . وأجاز أبو هاشم استقرار الجسم الكثير الأجزاء على الجسم القليل الأجزاء / إذا زادت اعتمادات المتسفل تصعداً ٣٣٣ على اعتمادات المستعلي تسفلاً ، وإنما بنى كل منهما فرعه على أصله .

فمن أصل أبي هاشم أن الاعتمادات العلوية في بعض الأرض هي التي تقل ما فوق الأجزاء المتسفلة . ومن أصل الجبائي أن الاعتماد لا يولد شيئاً ، والحركات هي التي تولد . ومن أصله أيضاً منع قيام مسكونين بجوهر واحد . وإنما يستمسك الجسم الثقيل بتجدد السكنات عليه . وإذا كان الجسم المتسفل أقل أجزاءً ، قلّت مسكناته كما قلّت أجزاؤه ، فلا يصلح أن يكون اعتماداً للذي فوقه . وأبو هاشم يقول : إنما يكون العمد عماداً (١) لما فيه من الاعتماد ، ويجوز عنده قيام اعتمادات بالجزء الواحد . فأحيط بمذهبهما علماً لتستعين به على نقض أصولهما في مذاهب الكلام .

وما اختلفا فيه ادراك الأكوان . فذهب الجبائي إلى أن الحركة مدركة بحاسة البصر واللمس . والسكون مدرك أيضاً عنده بالحاستين . وأبى أبو هاشم ذلك أشد الإباء ومنع تعلق الإدراك بالأكوان . واستدل الجبائي بالطريقة التي تقدمت له ، وهو التمسك باختلاف المناظر . ووجه تحقيقها في هذه المسألة أن من رأى جوهرًا ساكنًا ثم رآه متحركاً فيفصل بين منظرته ضرورة ويدرك بينهما تفرقة بديهية كما يدرك التفرقة بين الأسود والأبيض . فوضح بذلك أن الحركة مدركة .

(١) في الأصل : عمد

العلو ، واعتماد من جهة السفلى . والذي ارضاه القاضى منع تضاد الاعتمادات .

واختلف الجبائى وابنه فى تضاد الاعتمادات . وسدیلنا أن نذكر جملة ما يتعلق بمذهبنا ، ثم ننعطف على ذكر اختلاف المعتزلة ، ونوضح تناقضهم ، ونؤثر الصحيح من الأقوال . فإذا حكمنا بتضاد الاعتمادات ، فلا يثبت فى الجوهر الواحد إلا اعتماد واحد فى جهة واحدة ، وإن لم نحكم بتضاد الاعتمادات ، فيقوم بالجوهر الواحد ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات . ثم ليس للإعتماد على هذه الطريقة ضد ينفيه ، إذ الإعتمادات فى أنفسها لا تتضاد على هذه الطريقة ، وليس لها ضد من غير قبيلها يقتضى نفيها . وكل عرض يقبله الجوهر ولا ضد له ، فلا يخلو عندنا منه ، ٣٤٣ كما لا يخلو / عن العرض الذى له ضد وضده . ولهذا منعنا خلو الجوهر عن البقاء ، وإن لم يكن له ضد ، كما منعنا من خلوه عن الألوان والأكوان المتضادة . فإزى من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات وإحالة خلوه عنها ، إذ لو خلا عن اعتماد فى جهة ، لوجب أن يقبل ضده ، وإن لم يكن له ضد ، وجب أن لا يعرى عنه .

وتفريعنا الآن على أنه لا ضد للاعتماد ، لا من قبيل الاعتماد ولا من غيره . وبما يتعلق بتفصيل مذهبنا أنا وإن حكمنا بقيام الإعتمادات بالجوهر الواحد ، فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر . فإن كل متماثلين متضادان عندنا .

فإن قال قائل : معولكم فى منع قيام سوادين بالمحل الواحد ، على أنه لو قدر انتفاء أحدهما ، لوجب أن يعقبه ضد ، وضد أحد السوادين يضاد الثانى . فإزى من انتفاء أحدهما انتفاء الثانى . وهذا ليس يتحقق فى الاعتمادين ، إذ لو انتفى أحدهما ، لم يلزم تقدير ضده له ، إذ لا ضد للإعتمادات . فالدلالة على إحالة اجتماع السوادين لا تتحقق فى الاعتماد .

الجواب عن ذلك : أن الأدلة لا يشترط فى إنعكاسها ، وإنما يشترط لإطرادها . ولا يبعد فى أحكام الأدلة ثبوت حكمين فى مسألتين بدلتين مختلفتين . فلئن لم تستمر دلالة الاعتماد المذكورة فى السوادين فى الاعتمادين ، استمرت فيهما طرق

ثم قال : وقد تختلف أحوال المدرك بأمور ترجع إلى الأشعة المنبعثة من حاسته وإن لم يختلف المدرك في نفسه . والذي يحقق ذلك عندهم أن من مسدد شعاعه في جهة نظره ، فيصح له الإدراك . فلو عرج الشعاع وميله إلى مؤخر إمامه ، فيخيل إليه الشيء شيئين ، والمدرك لم يختلف في صفته . والذي قاله يازم الجبائي على مقتضى عمله .

فإن قال قائل : ما حقيقة أصاحم في إدراك الحركة والسكون ؟

قلنا : إن كان السؤال عن تجويز / إدراكهما فلا منع فيه عندنا ، فكل موجود ٣٣٥ جائز إدراكه . وإن كان السؤال عن تعلق الإدراك بالحركة والسكون على التحقيق والوقوع والوجود ، فقد اختلف جواب القاضى في ذلك . وأوضح أجوبته أن الحركة مرئية وكذلك السكون . ثم وجه على نفسه سؤال أبو هاشم ولم يكثر به ، إذ يجوز على قضية أصلنا أن يدرك المدرك شيئين ، ولا يدرك الاختلاف بينهما . والامر في ذلك يطول تتبعه ، وسنذكره في الإدراكات مستوعباً مستقصى إن شاء الله

وما اختلفا فيه : أن الحركة والسكون في العدم ، هل يتصفان بصفة الحركة وسمة السكون ؟ فالذى صار إليه الجبائي إطلاق القول بذلك طرداً لقياسه في تجنيس جملة الأعراض في العدم . ومنع أبو هاشم ذلك وقال : الحركة كون في مكان بعد السكون في غيره ، وليس يتحقق ذلك إلا مع قيام الكون بمحلّه . ثم إذا تقرر ذلك في الحركة ، أطرده في السكون من حيث كانت الحركة مكونا .

وجملة أصل أبو هاشم أن كل عرض يتناقض توهم قدمه ، لا تثبت له حقيقة صفته في عدمه . وكل عرض لا يتناقض فيه توهم القدم فتثبت صفته في العدم . وبيان ذلك : أن الحركة يستحيل تقدير قدمها ، إذ من ضرورتها وقوعها على عقب متقدم ، وهذا يناقض القدم لا محالة . وليس كذلك السواد ، فإنه ليس في توهم قدمه ما يناقض صفة من صفاته .

وقد تمسك الجبائي على ابنه بأن قال : أخص وصف الحركة كونها زوالاً من جهة مخصوصة ، وكل ما كان أخص الوصف ، فيلزم الذات وجوداً وعدمًا .

وانفصل أبوهاشم عنه بأن قال : اتصاف الشيء بكونه حركة بمثابة اتصاف الجوهر بالتحيز ، ثم لا يتحقق التحيز في العدم ، بل يختص بالوجود ، فكذلك اتصاف الكون بكونه حركة مما يشترط فيه الوجود . ثم سييل ذكر أخص الحركة كسييل ذكر أخص الجوهر . ثم نقول في ذكر أخص الجوهر : هو الذي يتحيز في الوجود / ، وكذلك نقول في ذكر خاصة السكون الذي فيه كلامنا : هو الذي يزول به الجوهر في وجوده . فهذه مناقضاتهم أوردناها ولم نترك منها مذهباً لهم فيها أصلاً ، ليتدبر المتدبر مناقضات الخصوم ويتثبت بها في مجارى الجدل .

فصل

من بقية أحكام الاكوان

لعلموا أرشدكم الله أن الجوهر تحيط به ستة من الجواهر ، ولا يبرز تقدير أكثر من ذلك . وإذا انضمت ستة من الجواهر إلى جوهر ، فهذا أقصى الانضمام . ولم يمنع أحد إحاطة ستة من الجواهر بالجواهر الواحد . إلا أن شيخنا أبا الحسن حكى عن بعض المنتمين إلى الكلام أن الجزء لا يلافيه إلا جزء (١) . وهذا القائل رام بهذا المذهب التخلص من تمويه النظم في إحاطة ستة من الجواهر بالجواهر الواحد ، ولكنه التزم إنكار المحسوس في بجانب تمويه .

قال الأستاذ أبو اسحق : تألف الجواهر معلوم ضرورة . ومهما تركبت الجواهر خطأ مستطيلاً فالجواهر المتوسطة كل جوهر منها يلاق جوهرين ، ولولا ذلك ما اتصل الخط . وجاحد ذلك منكر للضرورة . فإن قضية أصله أنه لا ينضم إلا جوهران ويتحافا بعد ذلك . فلزم أن يكون بين كل جوهرين والجوهرين

(١) في الأصل : جزءاً

الآخرين حين حال ، وهذا ينفي اتصال الخط ، ثم ما من حين حال
إلا ويجوز تقدير إشتغاله بجوهر . ثم إن قدرنا فيه جوهرأ ، لزم أن
يكون متصلا من جانبيه ، فلا معنى للبصير إلى مذهب في دقيق الكلام يجر إلى
جحد الضرورة .

فإن قال قائل : فما وجه انفصالكم عن تمويه النظام ؟ فإنه قال : الذي لا فاه
الجوهر الفوقاني لم يلقه الجوهر المتسفل ، إذ لا تجوز ملاقة جوهرين للجوهر
الواحد في الجهة الواحدة ، فلما جاز في الجهتين ولم يجر في الجهة الواحدة ، لم يكن
ذلك إلا لتقدر وجهي الجوهر . ثم قود ذلك من وجهين آخرين :

أحدهما : أن أحد وجهي الجوهر إذا استتر بالأعلى فهو مرئى من الجهة
الأخرى ، فكيف يكون الشيء الواحد مرئياً محتجباً ١٩ والوجه الآخر أنه قال:
تحقيق لإتحاد الجوهر يمنع من اتصال الجواهر به / لما قدرناه ، وإتصال الجواهر ٣٣٧
مضبوط ضرورة ، وكل دقيق نافر جلياً ، كان أولى بالرد من الجلي ، فكيف إذا
نافر ضرورياً ١١

وأول ما نفاتحه به أن نقول : نفي نهاية الأجزاء يمنع من اتصالها على وجه لا مدفع
له ، وذلك أنا إذا نظرنا إلى الصفحة العليا من خشبة ، ونظرنا إلى الصفحة السفلى
منها ، فنعلم أن الصفحة العليا تتصل بصفحة مستترة بالعليا ، وكيف يتحقق
اتصالها ، وهي في نفسها لا تنهاى لتنتهى إلى الاتصال . وإنما يتحقق الاتصال
بين منقطع الشئيين . وأصل النظام يمنع من تصوير منقطع الصفحة التي تراها
لمتصل منقطعها بمنقطع طبقة تحتها . وقد أوضحنا واضطرنا النظام إلى القول
بالطرفة في ذلك .

قال الأستاذ أبو اسحق : ظن النظام في أن الاتصال لا يتصور مع تحقيق
الاتحاد ، مقلوب عليه ؛ إذ المانع من الاتصال نفي التناهي . فلو لم يقل
بالاتحاد لما تصور الانقطاع ، وإذا لم يتصور ، لم يتصور الاتصال . وهذا واضح
في العكس عليه .

ثم نقول : لامعنى لاتصال ستة من الجواهر بالجواهر الواحد ، إلا أن الجواهر شغلت أحياءاً ولم يتخللها تقدير حيز يشغله جوهر آخر ، ولا معنى للبلافة إلا ذلك . وإذا فرضنا في جوهرين وضع في الستة . فإذا خلق الله جوهرأ فردأ ، ثم خلق جوهرأ آخر ملاقياً له ، فلا تؤثر ذات أحد الجوهريين في الآخر ، ولا تؤثر أعراضه أيضاً في ذات الآخر لأصول قدرناها . بل كل جوهر مختص بحيزه وكونه الذى خصصه به . ولا معنى لتلاقى جوهرين واجتماعهما ، إلا أنها ثبتا سوياً في حيزين لا يقدر بينهما حيز لجوهر ثالث .

ولما صعب موقع هذا السؤال على الجبهة من حيث حاولوا تصوير الجواهر الفرد في ضمائرهم ، ورتبوا على تصويره تصوير الاتصال به . وليس يتصور في هواجس الأنفس وفكر القلوب إلا الأجسام ، وكيف يطمع في تصوير فرع ليس يتصور أصله ١٩ . وهذا دفع ظاهر لتقوية النظام ، ولا يبقى له بعد إلا التشغيب ٣٣٨ الذى لا يكثر بمثله لبيب . وهذا نحو سؤاله عن جوهر / على متصل جوهرين . فإنه لما منع عن ذلك كفر منه ونحر ، وصور جسمًا (١) على متصل جسمين .

ومعظم الزوال في هذه المسألة ينشأ من تصوير الجواهر الفرد في الأوهام ، وهو مستبعد في اطراد العادات .

فأما الذى ذكره من تستر الجواهر من وجه وانكشافه من وجهه ، فهذا لا محمول له . فإن الجوهر الفرد لم تجر العادة برؤيته . والحجب عندنا غير مانعة من الإدراك . فو أجرى الله العادة بإدراك الجوهر الفرد ، لكان من أدركه من جهة فقد أدركه على الحقيقة ، ويستحيل أن يقدر له وجه غير مدرك .

فإن قال قائل : إن لم تلتزموا كون الحجب مانعة ساترة في تحقيق البصر ، فلا تمنعوا ذلك في جرى العادة . والذى قدمنا يلزمكم في جرى العادة ، وهذا باطل

(١) في الأصل : جسم .

فإن الحجاب ليس يحجز المدرك عن المدرك في مستقر العادة ، بل قد يُترب عليه
بجباً يحجز المدرك عن المدرك . والدليل عليه أن المحتجج بكفه لا يدرك فرصة
الشمس ، وليس ذلك لستره إياها بكفه ، بل هو لستره نفسه عنها . وهذا من
أغمض مسائل الإدراكات ، وسنذكرها فيها إن شاء الله .

وهذه جملة مقنعة في الأكوان ، فتدبروها ترشدوا . وقد كنت جمعت في
الأكوان كلاماً كثيراً ، ولم أغادر ، مع إثار الاختصار ، من عمده شيئاً .

ومما يتعلق بالأكوان الاعتمادات . ونحن الآن نخوض في ذكر أصولها وتهذيب
محصولها جارين في استيعاب المعاني واختصار العبارات .

باب

في الاعتمادات وحقايقها وذكر وجوه الاختلاف فيها

اعلموا أن أول ما يقتضى الترتيب تقديمه ذكر الثقل والخفة ومعناها ، واختلاف أهل الحقائق فيهما .

فإن قال قائل : فما قولكم في ثقل الأجسام ، أهو من الأعراض أم هو راجع إلى أنفس الجواهر ؟

٣٣٥ قلنا : هذا بما اختلف فيه الخذاق . فصار صائرون إلى أن ثقل الجوهر نفسه / وهو آيل إلى وجوده دون معنى زائد عليه . فكل جوهر عند هؤلاء ثقیل لنفسه ، ولا يتصور تفاضل جوهرين في الثقل ، كما لا يتحقق تفاضلهما في سائر الصفات النفسية . وإذا كانت الزبرة من الحديد أثقل مما في مثل حجمها من الخشب ، فإنما ذلك لكثرة أجزاء الحديد وانضمامها وتراصها وقلة انفراجها . فهذه طريقة .

وصار صائرون من أئمتنا إلى أن الثقل معنى ، زائد على وجود الجوهر . ثم من سلك هذه الطريقة افترقوا : فالذى صار إليه القاضى ومعظم المحققين أن الثقل عبارة عن : اعتماد الشيء في جهة سفلى ، على ما سنوضح بعد ذكر الاعتمادات وتفاصيلها . وصار صائرون إلى أن الثقل هو الاعتماد . فلا يجوز جوهر أثقل من جوهر مع التساوى في الثقل ، إذ الثقل هو الاعتماد إلى جهة السفلى ، ولا يتقرر عندنا قيام اعتمادين متماثلين بالجوهر الواحد ، فيترتب عليه تفاضل في الثقل المفسر بالاعتماد .

فإن قال قائل : فهل يفارق هذا المذهب في ما ذكرتموه المذهب الأول ، وهو صرف الثقل إلى وجود الجواهر ؟

قلنا : يفترق المذهبان من وجه ، وذلك أن القائل الأول يمنع خفة الجوهر ويقطع بثقل كل جوهر . ومن صرف الثقل إلى معنى ، يقول : قد يتصف جوهر بالثقل بأن يكون فيه اعتماد سفلى ، ويتصف جوهر بالخفة بأن يكون فيه اعتماد

عاقبى . فعند ذلك يفترق المذهبان ، فإن من صرف الثقل إلى نفس الجوهر ، لم يصفه بالخفة إلا تجوزوا . وإذا قال : جسم أخف من جسم ، عنى بذلك قلة الأجزاء فى أحدهما وكثرتها فى الآخر . ومن زعم أن الثقل راجع إلى الاعتماد ، يصف الجوهر الواحد بالثقل تارة وبالخفة أخرى . ومن صار إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتمادات ، فثبت الخفة عرضاً مضادة للثقل . فهذه جملة مذهبنا فى الثقل ومعناه .

فأما من قال : الثقل راجع إلى نفس الجوهر ، وتفاضل الأجسام فى الثقل والخفة آيال إلى كثرة الأجزاء وقلتها ، فقد استدل على ذلك بأن قال : / إذا نظرنا ٣٤٠ إلى رمانة القبانى وإلى ما يماثل حجمها من الخشب ، واستيقنا تعاظمهما فى الثقل ، فنعلم أن أجزاء الرمانة أكثر وأشد اكتنازاً وانضماماً من أجزاء الخشب . قال صرف الثقل إلى أنفس الأجزاء .

ومن صار إلى أن الثقل معنى زائداً ، استدل بأن قال : إذا ملأنا إناء ماء وضبطنا مبلغ وزنه ، ثم فرغناه منه ، وملأناه من الزئبق ، فيصادف الزئبق أرزن وأثقل من الماء بأضعاف مضاعفة ، والأجزاء لا تتفاضل كثرة ولا قلة . والذى يوضح ذلك أن الإناء إذا كان مفعماً بالماء مترعاً به ، وأجزاء الماء تتضام فى مستقر العادة ولا تتجافى ، فإنها لو تجافت لتخللت فرجها أجزاء الهواء ، والماء والهواء يشدد تنافرها فى مجرى العادة . والذى يوضح ذلك أنك لو عكست قصعة على وجه الماء وتحاملت عليها حتى انقطست وانمرت فى الماء ، ثم لو تعكست بعد الانقطاع بسرعة أجزاء الهواء التى كانت فى القصعة إلى خرق الماء وقلعه والانسلال منه تصعداً ، فلو كان فى أجزاء الماء فرج وخلل وهواء ، لانبث هواء القصعة فى طبقات الماء من غير انسلال منه . فإذا ثبت أن أجزاء الماء على أقصى ما تقدر من الانضمام ، فلا يتصور مع ذلك تفاضل فى القلة والكثرة ، فإزى صرف الثقل إلى معنى .

ومن تمسك بالمذهب الاول انفصل عن ذلك بأن قال : لسنا ننكر تجافياً فى

أجزاء الماء ، وإن كنا لا ندركه برأى العين . والدليل عليه أن المائع الذى إمتلأ الإيناء به إذا إنجمد انحط عن فم الإيناء ، وما ذاك إلا لاكتنان حدث فى الأجزاء لم يكن ، فلسنا ننكر تخلخلا على الجملة .

وليس البعترض أن يعترض على ذلك فيقول : إنما انحط ما فى الإيناء لزوال بعض أجزائه واختطاف الهواء إياها . فإن هذا لو كان سديداً ، لانتقص وزن الشيء فى حال إنجماده عن وزنه فى حال إنمياعه . وليس الأمر كذلك ، فإن الإيناء الذى ٣٤١ فيه سمن مذاب ، إذا إنجمد ، لم ينقص وزنه مع ظهور انحطاطه . ولو / ذاب بعد إنجماده ، لماد مالياً للإيناء .

فإن قال قائل : إذا قدرتم (١) تجافياً فى خلل أجزاء الماء ، فينبغى أن تكون تلك الفرج مضغوطة بالهواء ، وهذا سبيل كل فرجة بين جسمين . وإذا كان كذلك ، فالإيناء ممتلئ بالجواهر إذا ، فينبغى أن تعادل جواهر الزئبق . فإن الجوهر هوأ كان أو ماء ، لا يتفاضل فى الثقل عند من صرف الثقل إلى أنفس الجواهر .
والإناء الأول أن ينفصل عن ذلك ويقول : لست أنكر فرجا لا يحتوى على أجزاء الهواء ، ولست أنكر تخلخلا فى أجزاء الهواء .

وعما تمسك به من أثبت الثقل معنى أن قال : ملأ الإيناء من الزئبق مثل ملئه من الماء قريباً من خمسين ضعفاً . فلو كان الأمر فى ذلك آيلاً إلى الفرج ، لما تفاوت هذا التفاوت العظيم .

واستدل أيضاً هذا القائل بأن قال : الزق المملوف لو وزن فكان رطلا ، ثم نفخ فيه وأحكم بالوكاء ، ثم رد فى الميزان ، ولم يكن رجحان فى عين الميزان مع علمنا بثبوت أجزاء الهواء فى الزق بعد أن لم تكن . وهذا لأن الهواء لا ثقل له ، وهذا محيل جدا ، ولأجله مال القاضى إلى أن الثقل معنى ، والله أعلم .

فإن قال قائل : إنما لم يثقل الزق لرومه الاستعلاء . فهو كالثقليل المربوط بعاد إذا ماسته الكفة ، وهذا ما نستخير الله فيه .

(١) فى الأصل : قددرتم

فصل

[في الاعتماد ومعناه]

فإن قال قائل : قد قدمتم الثقل ومعناه ، فما الاعتماد وما معناه ؟

قلنا : من صار من أصحابنا إلى أن الثقل يؤول إلى أنفس الجواهر ، فلا يقدر الاعتماد معنى . وقد يميل الأستاذ إلى ذلك في كثير من مجارى كلامه ، ويقول ذلك على أصول أهل الحق ؛ إذا نفوا كون الثقل معنى . وقد وضع من مذاهبهم أن الاعتماد الذى يثبت من يثبته لو قدر ثبوته لما اقتضى هويأ ولا تصعدأ . وإنما يهوى الثقل إذا خلق الله فيه أكوأاً تخصصه بجهة السفلى ، ولو خلق فيه أكوأاً تخصصه بجهة أخرى لاختص بتلك الجهة . وإنما يقوى الاعتماد فى أوهام المعتزلة من حيث قدروا الهوى والتسعد منه .

وأوضح الأستاذ ذلك بأن قال : الجهات تختلف بالنسب / فتكون الجهة التى ٣٤٢ تعد بمنة بالاضافة إلى موقوفات تعد يسرة ، إذا تبدل الموقف . وكذلك القول فى فوق وتحت . فإننا إذا قدرنا الأرض كرية ، وقديميل الأستاذ إليه ، فلا يمنح أن تكون أقدام أهل الصين إلى أقدامنا ، وفوقهم تحت لنا ، وما تحت لنا فوق لهم . فدل أن الجهات تختلف بالنسب . فإذا ثبت ذلك ، وضع نفي الاعتماد ، ودل أن الأكوأ هو الذى تخصص الجواهر بأحيازها .

ومن قال : الاعتماد معنى ، وهو الذى ارتضاه القاضى ، استدلل بأن قال : من إعتد على الشئ الحساس ، أدرك الحساس إعتماده ، كما يدرك حرارته وبرودته . فلو جاز نفي الاعتماد ، جاز التسبب إلى نفي الأعراض . وهذا يطرق وجوه الفساد إلى طرق الحجاج فى إثبات الأعراض . ثم إذا ثبت أن الاعتماد معنى فتتدور منه ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات .

واختلف أئمتنا فى تضاد الاعتمادات فى الجهات . فصار صائرون إلى أن الاعتمادين يتضادان ، كما يتضاد المذهب فى المذهبين فيمتنع أن يكون فى الشئ إعتد من جهة

العلو ، واعتماد من جهة السفلى . والذي ارتضاء القاضى منع تضاد الاعتمادات .

واختلاف الجبائى وابنه فى تضاد الاعتمادات . وسدّلنا أن نذكر جملة ما يتعلق بمذهبنا ، ثم نعطى على ذكر اختلاف المعترلة ، ونوضح تناقضهم ، ونؤثر الصحيح من الأقوال . فإذا حكمنا بتضاد الاعتمادات ، فلا يثبت فى الجوهر الواحد إلا اعتماد واحد فى جهة واحدة ، وإن لم نحكم بتضاد الاعتمادات ، فيقوم بالجوهر الواحد ستة من الإعتمادات على حسب تعدد الجهات . ثم ليس للإعتماد على هذه الطريقة ضد ينفيه ، إذ الإعتمادات فى أنفسها لا تتضاد على هذه الطريقة ، وليس لها ضد من غير قبيلها يقتضى نفيها . وكل عرض يقبله الجوهر ولا ضد له ، فلا يخلو عندنا منه ، ٣٤٣ كما لا يخلو / عن العرض الذى له ضد وضده . ولهذا منعنا خلو الجوهر عن البقاء ، وإن لم يكن له ضد ، كما منعنا من خاوه عن الألوان والأكوان المتضادة . فإزى من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات وإحالة خاوه عنها ، إذ لو خلا عن اعتماد فى جهة ، لوجب أن يقبل ضده ، وإن لم يكن له ضد ، وجب أن لا يعرى عنه .

وتفريعا الآن على أنه لا ضد للاعتماد ، لا من قبيل الاعتماد ولا من غيره . وبما يتعلق بتفصيل مذهبنا أنا وإن حكمنا بقيام الإعتمادات بالجوهر الواحد ، فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر . فإن كل متماثلين متضادان عندنا .

فإن قال قائل : معمولكم فى منع قيام سوادين بالمحل الواحد ، على أنه لو قدر انتفاء أحدهما ، لوجب أن يعقبه ضد ، وضد أحد السوادين يضاد الثانى . فإزى من انتفاء أحدهما انتفاء الثانى . وهذا ليس يتحقق فى الاعتمادين ، إذ لو انتفى أحدهما ، لم يلزم تقدير ضد له ، إذ لا ضد للإعتمادات . فالدلالة على إحالة اجتماع السوادين لا تتحقق فى الاعتماد .

الجواب عن ذلك : أن الأدلة لا يشترط فى انعكاسها ، وإنما يشترط لإطرادها . ولا يبعد فى أحكام الأدلة ثبوت حكيم فى مسألتين بدلتين مختلفتين . قلّنا لم تستمر دلالة الاعتماد المذكورة فى السوادين فى الإعتمادين ، استمرت فيهما طرق

من الأدلة ، سيأتى ذكرها فى باب التضاد إن شاء الله .

والدليل عليه أن الأصحاب كما منعوا اجتماع سوادين ، فكذلك منعوا اجتماع بقاءين وإن لم يكن البقاء ضد .

وما يتعلق بشرح مذهبنا : أن من جعل الثقل اعتياداً فى جهة السفلى ، ثم قال : يجوز اجتماع الاعتادات ، فوجه تهذيب القول فى ذلك : أن الجوهر إن تعالى وارتفع صعدا ، ففيه الاعتماد العلوى كما قدرنا ، فيسمى خفيفاً عند ذلك . وإن هوى وفيه الاعتماد السفلى ، كما قدرنا ، فيسمى ثقيلاً عند ذلك .

والاعتماد تسفلا وتصددا لا يختلف بالهوى وبالصعود ، ولكن تسمية الاعتماد ثقلاً أو خفة يتوقف على مقارنة حركة فى جهة ، وهذا فيه / نظر عندى . ٣٤٤

فإن الصخرة العظيمة وإن تعلق بمزلف^(١) المنجنيق ، فلا يزالها الثقل ، وإن كانت متصعدة ، وهى فى تصعدها ، كهى فى انحطاطها فى الثقل والخفة ، وكذلك الجسم الواقف ولم يهوى ولم يرتفع ، فيلزم أن لا يوصف بالثقل ولا بالخفة . وقد أشار القاضى إلى هذا السؤال ، وسحب عليه إذناً له ، ولم يوضح انفصالاً .

وقد قال بعض المختصين به وهو القاضى أبو جعفر السمنانى^٢ . إنما تثبت تسميته الخفة مع الحركة صعدا ، وتسميته الثقل تثبت مع الوقوف والهوى جميعاً .

ولأنما صار بعض الأئمة إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتقاد ، من حيث شعروا

(١) فى الأصل : مزلف

السمنانى (٣٦١ - ٤٤٤ هـ) الاعلام ٦ : ٢٠٦

(*) محمد بن أحمد بن محمد السمنانى ، أبو جعفر : قاضى حنفى . أصلة من سمنان العراق .

نشأ ببغداد ، وولى القضاء بالموصل إلى أن توفى بها . وكان مقدم الأشعرية فى وقته .
وشنع عليه ابن حزم . له تصانيف فى الفقه .

(أظن تبيين كذب المعترى ٢٥٩ ، الجواهر المضيئة ٢ : ٢١ ، نكت الهميان ٢٣٧) .

بتناقض القول في الاعتماد ، وعلموا أن الاعتمادات لا تختلف باختلاف الحركات وتباين الذهاب في الجهات ، والنقل معنى منحقق عقلا غير آيل إلى التسميات .

ومما ينبغي أن نحيط به عاماً ، أن نعلم أن الاعتمادات لا تخصص الجواهر بالأحياز والجهات ، وإنما الذي يخصصها بذلك الأكوان على ما سبق القول فيها . ويرتب على ما قلناه أن الاعتماد الذي في الجوهر لا يختلف باختلاف أحيازها . فإذا كان الجوهر في قدر من الجوفات عنه ، والاعتمادات السفلية تتعاقب عليه ، والاعتماد السفلي الحادث في الجوف الذي انحط إليه مثل الاعتماد المحقق ، وهو في الجهة الأولى .

وإنما لم تختلف الاعتمادات باختلاف الأحياز ، لأنه لا أثر لها في الأحياز ، والاختصاص بها ، فنشأبت العلوم والإرادات وسائر الأعراض التي لا تؤثر في الاختصاص بالأحياز ، ولا تختلف باختلافها .

فإن قال قائل : فهلا قلتم إن الاعتماد في جهة العلو يماثل الاعتماد في جهة السفلى ، إذ لا أثر للاعتماد في الجهات ، كما لا أثر لها في الأحياز المتبدلة في الجهة الواحدة ؟ ٣٤٥ وهذا السؤال محيل جداً . وسبيل الجواب عنه : أننا نوضح أن الاعتمادات لا تتضاد ، ولو كانت متماثلة لتضادت ، إذ من حكم تماثلها تضادها على المحل . فلها لم يتضادا دل على اختلافها ، إذ كل مثليين ضدان . وقد يثبت مختلفان لا يتضادان . فهذه جمل من مذاهبنا في الاعتمادات . ومن أغربها تخصص الاعتمادات بالجهات مع أن من أصلنا أن الاعتماد لا يوجب حركة في جهة ولا يولدها .

والمعتزلة لما أطلقوا الاختصاص في الاعتمادات بالجهات ، عنوا بذلك انتفاء كل اعتماد ذهاباً في جهة مخصوصة . ونفي الاعتمادات عندى بأصولنا أجدر ، كما صار إليه الأستاذ والله أعلم .

فأما المعتزلة فقد عظم اختلافهم في الاعتمادات مع اتفاقهم على إثباتها . وأول ما نذكر من أصولهم تقسيمهم الاعتمادات إلى اللازم والمجتنب ، فالإعتماد الإلزام

عندهم هو اعتماد الثقيل في جهة السفلى ، واعتماد النار في جهة العلو ، ولا يثبت الاعتماد لازماً إلا في هاتين الجهتين ، والاعتماد المحتلب يجوز ثبوته في الجهات الست . فإذا رمى الرامى حجراً ثقيلاً في جهة العلو ، فقد ثبت في اعتمادات محتلبة . وكذلك النافخ في النار يروم تعكسها عن تصعدها ، أثبت فيها عند تعكس السنة طبعها ، اعتماداً محتلباً سفلياً . ولا يتصور في غير العلو والسفل من الجهات إلا الاعتمادات المحتلبة .

وربما عبروا عن الاعتماد سفلًا في الثقل وعلوًا في النار بالاعتماد الطبيعي . ولا معنى لهذه التفصيلات على أصول أهل الحق ، فإننا إذا أثبتنا الاعتمادات ، لا نفصل بين بعضها وبعض في الزوم والاجتلاب ، بل نحكم بأن جميعها يستحيل البقاء عليها ، وهي متعاقبة على محالها حالاً على حال ، كجملة الأعراض .

ثم اختلف البصريون في مسائل تتعلق بالاعتمادات . ونحن نذكر أصولها ونؤثر الأصح والأفضل منها .

فما اختلفوا فيه بقاء الاعتمادات . والذي صار إليه الجبائي وطائفة من متبعيه أن الاعتمادات غير باقية من غير تفصيل . وقال أبو هاشم : الاعتماد / اللازم ٣٤٦ الطبيعي ، على ما قدمنا كشف مراده فيه ، باق والاعتماد المحتلب غير باق .

وامتدل الجبائي في الرد على من قال ببقاء الاعتماد بأن قال : لو بقي الاعتماد في جهة السفلى ، بقى الاعتماد في هذه الجهة إذا كان محتلباً ، حتى إذا تخلخل المتحامل على حجر ثقيل ، فيفعل فيه اعتماداً محتلباً في جهة اعتماده الطبيعي ، فيجب الحكم على مذهب القائلين بالفصل في هذا الاعتماد المحتلب بالبقاء .

وأوضح ذلك بأن قال : إن صح المصير إلى أن الاعتماد يمتد وبسرة غير باق من حيث اجتلب في جهة ليس فيها اعتماد طبيعي ، فليس يتحقق ذلك في المحتلب المماثل الطبيعي . وقرر ذلك بأن قال : الاعتماد المحتلب في جهة السفلى - لشارك الطبيعي في أخص الأوصاف .

ومن مذهب أبي هاشم أن الاجتماع في الآخر ، يوجب الاجتماع فيما عداه من الأوصاف . وما تشبث به أيضاً أن قال : كل جنس من الأعراض اقتضى الدليل الحكم ببقائه ، فلا نفعل فيه بين ما يقع مقدوراً لنا ، وبين ما لا يقع مقدوراً لنا ، وكذلك ما اقتضى الدليل إحالة بقاءه كالأصوات ونحوها ، فلا نفرق فيه بين المجتلب المقدور لنا ، وبين ما حدث مقدوراً^(١) للبارئ تعالى .

واستدل أبو هاشم بأن قال : كل ما يتوصل به إلى الحكم ببقاء الألوان والطعوم ونحوهما ، فهو بعينه يتحقق في الاعتمادات اللازمة . وكل نكتة تمسكنا بها ببقاء الأعراض ، تنقض بالاعتمادات اللازمة إذا نفينا بقاءها .

وما تمسك به أن قال : الجسم الثقيل إذا أجلبت فيه اعتمادات علوية ، فإذا تحرك في جهة علوية ثم انعكس ورجع ، فإنما يرجع لما فيه من الاعتمادات اللازمة في جهة سفلى ، وهذا الفصل مما اختلف فيه المعتزلة ، ومنفرده بالذكر بعد ذلك ، إن شاء الله تعالى .

وما اختلفوا فيه : القول في تضاد الاعتمادات . فالذى صار إليه الجبائي أنها متضادة . وإلى ذلك مال بعض أئمتنا . وقال أبو هاشم : لا تضاد الاعتمادات إذا كان بعضها لازماً / طبعياً . فإذا رعى الراى حجراً في جهة علو ، فقد حدثت فيه اعتمادات مجتلبة ، والاعتمادات اللازمة باقية فيه . ٣٤٧

واختلف جواب أبي هاشم في تضاد اعتمادين مجتلبين في جهتين . فقال في بعض أجوبته : هما متضادان ، وإنما لا يتضاد اللازم من الاعتمادات مع المجتلب . ثم استقر جوابه على أنهما لا يتضادان ، واستشهد في ذلك بالحيل يتجاذبه إثنان من جهتين ، فيجتمع في أجزاء إعتهادات مجتلبة يمتدو أخرى يسرة . وإذا تكافأت الاعتمادات من الجهتين ، إقضى ذلك إمساك الحبل ووقوفه . وهذا هو الذى لا يلائم مذهبهم غيره . وقد ذكرنا تمسكهم به في تصوير التمانع . ولا وجه للقول الأول من قول

(١) في الأصل : مقدور .

أبو هاشم . وكما اختلف جوابه في تضاد الاعتمادين المجتبلين من جهتين ، فكذلك اختلف جوابه في تضاد لاعتمادين طبيعيين من جهة فوق وتحت .

والذى إرضاه القاضى أن الاعتمادات لا تتضاد على التفصيل الذى قدمناه . واستدل الجبائى فى نصرة مذهبه بأن قال : الحركتان فى الجهتين متضادان ، فكذلك يلزم تضاد الاعتماد فى الجهتين .

وهذا الذى قاله خلف من القول واجتزاء بمجرد الدعوى فى الجمع بين الحركتين والاعتمادين . ولو طوّل بالدليل على الجمع بين القيلين : الاعتمادات والحركات ، لم يجر إلى ذكر شيء سيلا . ثم لو قبلنا جمعه من غير طلبه بتحرير ، فالفرق بين الاعتمادين والحركتين : أن الحركة توجب تخصيص الجوهر بجهة بعد إختصاصه بغيرها ، ولو جوزنا اجتماع حركتين من جهتين ، للزم شغل الجوهر حيزين فى الحالة الواحدة ، وذلك محال . فاما الاعتماد فلا أثر له فى تخصيص الجوهر بحيز دون حيز ، فلم يلزم من اجتماع الاعتمادين تخصيص الجوهر بحيزين فى الحالة الواحدة . فوضح الفرق .

ثم استدلل أبو هاشم بأن قال : الجسم الثقيل إذ جذبه جاذب من جهة فوق ، فيحس منه ثقله ، ويعلم منه اعتماداته فى جهة السفلى ، وكذلك يفرق بين / محاولة ٣٤٨ جذب الثقيل وروم جذب الخفيف . فاتضح لذلك أن الثقيل ، وإن اجتلبت فيه اعتمادات من جهة علو ، فهو على اعتماداته اللازمة فى جهة سفلى .

ولا جواب للجبائى عما صوره أبو هاشم فى تمجاذب الجبل فى جهتين .

ومما اختلفوا فيه اشتراط الرطوبة واليبوسة فى الاعتمادات اللازمة .

فذهب أبو هاشم إلى أن الاعتمادات السفلية اللازمة شرط ثبوتها الرطوبة ، والاعتمادات العالوية اللازمة شرط ثبوتها اليبوسة . فكل متسفل رطب ، وكل مستعل يابس . وأبى الجبائى اشتراط الرطوبة واليبوسة فى الاعتمادين . واستدل

بأن قال : الحجر الثقيل الذى حميت عليه الشمس أحقاباً ، متسفل هاو ولا رطوبة فيه . وحقق ذلك بأن قال : الصفيحة العليا منه يابسة مدرك جفافها ويبسها بالحس ، ومراغم ذلك ينتسب إلى جحد الضرورة . ولو ساغ جحد درك اليبس فيما صورناه ، ساغ جحد إدراك الرطوبة فى كل رطب . ثم إذا وضح ذلك فى الصفيحة العليا ، فكذلك القول فى الأجزاء الباطنة المكتومة بالأجزاء الظاهرة . فإن الحجر لو انفلق وتصدع أحسننا مما بطن فيه ما نحسه من الصفيحة العليا .

ومن الدليل على فساد قول أبى هاشم : أن الاعتماد اللازم لو افترق إلى رطوبة (١) أو ييوسة ، لافتقر المحتلب فى تلك الجهة أو فى غيرها إلى ما افترق إليه اللازم . ولما صح اجتلاب اعتمادات علوية فى الرطب واجتلاب اعتمادات سفلية فى اليابس ، دل ذلك على بطلان قول أبى هاشم .

وعما تمسك به الجبائى أن قال : ما لا تشترط الحياة فيه والبنية المخصوصة ، فلا معنى لاشتراط الرطوبة أو الييوسة فيه . والدليل عليه أن التأليف عند أبى هاشم غير مشروط بالرطوبة ، مصيراً منه إلى أن المعنى إذا لم يتعد حكمه محله ، فلا يشترط فى قيامه بمحله غيرهما . وليس لأبى هاشم عصمة فى المسألة يتشبث بها ، إلا أنه قال : ٣٤٩ الحجر إذا عرض على النار / وأوقدت عليه النار زمناً ، فلما أن ينكسر ويحذف ويتفتت حتى يتصعد ، ولما أن يسيل وينذاب . وكل واحد من الأمرين دليل على أن الحجر قبل ملاقات النار كان رطباً ، ثم لما نشفت النار رطوبته تكسر وانسال ، فهو من أوضح البراهين على ما فيه من الرطوبة . فإن انزياحه إنما كان بمثابة الجليد ، إذا حميت عليه شمس أو نار .

وهذا الذى ذكره أبو هاشم لا محصول له من أوجه : منها أن من الأجسام ما لا يتكلس ولا ينذاب أصلاً ، ومنها اليواقيت ، ثم هى هاوية معتمدة على جهة سفلى ، وكذلك الجرف ربما تسيل أولاً ثم تتجمد ، فلا تسيل بعد ذلك ، ولا تؤثر النار فيها إلا باختطاف أجزائها حتى لا يبقى من أجزائها شيء .

(١) فى الأصل : الرطوبة .

ثم قال أهل التحصيل : الجواهر إذا انذابت فهي سائلة غير رطبة ، وهو اختيار الأستاذ . والربط سائل لا رطوبة فيه . وكما لا ينكر متجمد رطب ، فكذلك لا ينكر مائع سائل يابس . ولا معنى للسيلان إلا أن تجرى الجواهر على تنضد من غير تقطع . وليس هذا بأعظم مما ادعاه أبو هاشم من رطوبة الحجر المحسوس بيوسته . فلسنا نقول إذا أن الجواهر إذا انذابت فقد ترطبت ، بل هي على انمائها مستصحبة ببسها وجفافها ، ومتجمد الذهب كذابته في أنه لا رطوبة في واحد منهما .

والذي يحقق ما قلناه أن الرطوبة تنافي النار في مستقر العادة وتنافرها . وإذا ألقى حجر خفيف في النار ، فقد تحمي عليه ساعة متطاولة ولا ينداب ولا ينكسر مع القطع بوصول أثر النار إلى ما ظهر من الحجر وما بطن ، فلو كانت فيه رطوبة لتسربت النار إلى اختطافها . ثم أقصى ما في ذلك أن نطرد له عادة . فبم ينكر على من يزعم أن الله تعالى يحدث فيها رطوبة على مجرى العادة كما يحدث في الآكل شبعاً وفي الشارب رياً ؟

وليس من قضية أصلنا التمسك ببعض العادات والعقليات / وهذا ما لا مخلص ٣٥٠ له منه ، ولكنه لا يستقيم على أصل الجبائي . فإن المعتزلة التزموا في كثير من الأصول التمسك ببعض العادات . وإلى ذلك مرجعهم في اشتراط اتصال الأشعة في الرؤية بالحاسة . وإلى قريب منه رجعوا في اشتراط بنية مخصوصة للحى بحياة على ما سنبسط القول في ذلك .

ومما انتشأ^(١) عن اختلافهم في بعض ما قدمناه ، اختلاف الجبائي وابنه في السبب الذي لأجله يطفو الخشب على وجه الماء ولا يرسب .

فذهب الجبائي إلى أن السبب في ذلك انخراق الهواء وتخلله في أجزاء الخشب والحديد ونحوه مما يرسب ثقل تخلخله ويقل ترنح الهواء فيه .

(١) يمكن أن تقرأ : أثبتنا .

وقال أبو هاشم : السبب في الطفو : الخفة ، وفي الرسوب : الثقل . واستدل على ذلك بأن قال : وجدنا الفضة تطفو على الزيتق والذهب يغوص فيه ، وليس ذلك لتفاوت السنين في أمر يرجع إلى الهواء ، وإنما هو لثقل أحدهما والخفة الآخر .

وتمسك الجبائي فيما قال : بأن الصفيحة من الحديد لو بطحت على الماء لغاصت . ولو غطت أطرافها ، وصورت على هيئة ظاجن أو طبق فتقف على الماء ، ولم يختلف ثقل وخفة ، ولكن صار عند انعطاف أطرافه محتوياً على الهواء ، فامتمسك لذلك .

وأما أهل الحق فلا يصيرون إلى واحد من المذهبين . وللطفو والرسوب عندهم عادات مستمرة ، وإلا فالطافي إنما طفي لتخصص كون إياه بجته ، وإنما يرسب ما يرسب بخلق الله تعالى حركات فيه ، ومباينات في أجزاء الماء . ومعظم مقالات المعتزلة في أمثال ذلك تشبث بالطبع مع تناقض . فلا هم يحسموا القول بالطبائع ، وخلعوه طرداً للقياس ، ولا هم جانبوه . وفي إيضاح الرد على الطبائعين ما يفسد جميع ذلك .

وبما اختلف فيه أجوبة الجبائي وابنه : اعتمادات الهواء .

فبحار الجبائي إلى أنه متصعد . وقال أبو هاشم : ليس هو بمتصعد ولا متسفل ٣٥١ وإنما هو على سجية^(١) الركود والسكون إلا أن تحدث فيه اعتمادات مجتلبة في بعض الجهات كاعتمادات الرياح في مرها . وقولها جميعاً متناقض عند أهل الحق .

فيقال للجبائي : لو كان الهواء متصعداً لما شغل الحفائر التي تحفر ، فإنه ينقل عنها . فلما علمنا أنه لا يحيط ولو كان على تنقيرها بإبطاء انعكست في الحفيرة ، دل ذلك أن الهواء ليس بمتصعد . ويقال لأبي هاشم : لو

(١) هذه الصفحة لم يتمكن من قراءتها كاملة لأنها سطوة في الأصل ، وهذه الأسطر كل ما استطعنا التوصل إلى قراءته .

غطس زق يمتلىء من الهواء ثم [ترك] لا يستعلى الهواء فوق الماء متصعداً ، وليس يذهب لا يئمة ولا يسرة .

ولأبي هاشم أن يازم أباه ما لا يجد منه مخلصاً ، فيقول : الإناء الهوائى المتحد من الحديد هو الذى يعصم الإناء من الرسوب . فلو كان الهواء مستعلياً ولا مثبئاً له لأجزء الحديد ، لكان لا يمسك القائل بتصعد وترسب الإناء ، وهذه مناقضات أغنى الله عنها .

وسئل أبى هاشم عن تصعد النار وقيل له : هل انقطعت ألسنة النار عن الجذوة ذاهبة صعداً ، ولو كانت معتمدة صاعدة لما أمسكتها الجذوة ولسدت أجزاؤها شرراً مصعدة إلى جهاتها فى الاعتمادات ، فلم يجد عما وجه عليه ، ولم يجد عنه على مقتضى أصله جواباً (١) .

فصل

[فى اختلاف الجبائى وابنه فى توليد الاعتماد]

وبما اختلفت فيه أجوبة الجبائى وابنه ، أن الجبائى قال : لا يولد الاعتماد شيئاً ، وإنما المولد الحركة والنظر والمجاورة . فالنظر يولد العلم ، والمجاورة تولد التأليف والحركة تولد أشياء نستقصى فى التولد منها الحركة ، والسكون فلا يولد عنده شيئاً . والحركة هى التى تولد الحركة مرة ، والسكون أخرى .

وسئلنا أن نفرض الكلام فى صورة فيمتضح منها اختلاف المذاهب . فإذا رى الراى حجراً ، فالمولد لحركات الحجر حركات الراى عند الجبائى لاعتماداته ١

وذهب بعض أصحاب الجبائى إلى أن الحركة هى التى تولد السكون بخلاف الحركة التى تولد الحركة ، وهذا غلط وغفلة على مذهب الجبائى . فإن من أصله أن ٣٥٢ الحركة التى تولد الحركة ، قد يوجد مثلها مولداً للسكون ، وإنما يختلف الأمر عنده باختلاف أحوال ما تتولد فيه الحركة أو اللون . وليضاح ذلك بالمثال : أن الشيء

(١) فى الأصل : جواب .

إذا كان ماراً في جهة ، فإذا تشبث به المتشبث وجره عن جهته جرة واحدة ، فربما تولد هذه الجذبة فيه سكوناً . ولولم يكن ماراً فيجذبه الجاذب جذبة واحدة في الجهة التي صورناها ، فتتوالى حركتان : حركة تارة وسكوناً أخرى في الجذبة الواحدة ، وقد تماثلت الجذبات وتولدت (١) سكوناً في عال وحركة في أخرى ، فدل أن المولد للحركة والسكون لا يختلف على أصل الجبائي .

وذهب أبو هاشم إلى أن الحركة والسكون لا يتولدان إلا من اعتمادات . وإنما يدفع الحبر لاعتماد المتعامل عليه لا لحركته .

وذهب أبو اسحق بن عياش* من معتزلة البصرة — إلى أن : الاعتماد يولد الحركة والسكون ، والحركة تولد أيضاً الحركة ، ولم يؤثر عن هذا الرجل أن الحركة تولد السكون . واستدل الجبائي بأن قال : لا يندفع الحبر إلا بأن يتحرك به الرامى في جهة دفع الحبر . فوُجِزَ أن لا تكون حركته مولدة مع إطراد العادة في ذلك ، جاز أن لا يقع النظر مولداً مع تعقب العلم بإياه .

ولأبي هاشم أن يعترض على ذلك فيقول : إنما يتحرك الحبر للإعتماد عليه ، وذلك مطرد فيه . فلئن كان الجبائي ؛ بإحالة التولد على الحركة أولى من غيره في إحالة التولد على الاعتماد ، وإنما تستقيم له الدلالة ، لوصور حركة محضة ، تترتب عليها حركة معتادة من غير إعتماد .

وقد ذكر الجبائي صورة تحررت فيها الحركة على الاعتقاد على زعمه ، وذلك أنه قال : إذا حرك المحرك يده ، فإنما تتحرك طرفة ، والشعر الثابت على يده بحركات متولدات من حركات اليد إذ ليس في الطفر والشعر / حياة ، وما لا حياة فيه

(١) في الأصل : وتولدت .

* أبو اسحاق بن عياش : إبراهيم بن عياش البصري ، من أساتذة الفاضل عبد الجبار ، ورع ، زاهد . له مجالس يحضرها أهل بغداد . من الطبقة العاشرة من المعتزلة . له إمامة الحسين والحسين ، وإيضاح البرهان . انظر المحيط بالتكليف ص ٤٢٤ :

لا يتعدى إليه حكم القدرة ، فلتكن الحركات في الشعور والأظفار غير مباشرة بالقدرة ، وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون متولدة . فقد ثبت تولد حركة في حركة من غير اعتماد ، ولذلك قال ابن عياش : إن الاعتماد تواد ، والحركة قد تتجرد فتولد .

واعترض أبو هاشم على ذلك بأن قال : لا تخلو حركة اليد عن مقارنة إعتاد إياها . واستدل على ذلك بأن كل يد متحوشة بأجزاء الهواء ، لا تتحرك في جهة إلا بدفع أجزاء الهواء غير أن الاعتمادات تكثر وتقل .

وحقيقة أصله أنه لا بد من تصوير اعتماد مع كل حركة ، وهذا ماسقط جداً . فإن الحركة كون في المكان الثاني بعد الكون في الأول . والرب تعالى موصوف بالافتقار على خلق كون بعد كون من غير تقدير اعتماد . ثم لو نزم مقارنة الاعتماد كل حركة ، وجب أن تكون كل حركة متولدة عن الاعتماد ، حتى يلزم من ذلك أن لا تكون حركات اليد مباشرة بالقدرة ، بل المباشر بها الاعتماد . ثم الاعتماد يولد الحركة ، وهذا مالا قائل به منهم .

واستدل أبو هاشم بفصول نفوا موقعها على أصول المعتزلة : منها أن الاعتماد قد يتحرك وتتولد فيه الحركة ، وذلك أن صفيحة لو كانت بحيث تنتصب لو انفردت ، ولكن عضدت من ورائها بعماد ، ولو تحامل المتحامل على الصفيحة مع بقاء العماد لما تزعزحت ، ولو اعتمد عليها المعتمد ثم زال عماد الصفيحة في الحالة الثانية من الاعتماد على التعاقب وانقطع الاعتماد ، فتزول الصفيحة لاحتالة ، وإن لم يتحرك المعتمد في جهة زوالها ، فقد ثبت اعتماد محض مولد .

ومن أوضح ما يتمسك به أبو هاشم أن قال : إذا اعتمد الراعى على الحجر ، فلا تتحرك يده في جهة الحجر إلا بعد حركة الحجر . وإذا سبقت حركة الحجر ، استغنت عن سبب ، والسبب لا يجوز استخاره عن المسبب ، وإن جاز تقديمه عليه . وهذا قاطع في إبطال مذهب الجبائي .

وإذ قدرنا الاعتماد مولداً ، فيوجد الاعتماد أولاً ، ويتحرك الحجر مترتباً على الاعتماد . وربما استدل أبو هاشم بأمر مصطلح عليه بين أظهر المعتزلة ، وذلك أنه قال : الحركة لا جهة لها ، والاعتمادات هي التي تختص بالجهات ، وما أرادوا باختصاص الاعتمادات بالجهات تحيزها ، إذ الأعراض لا تحيز ، وإنما المتحيز الجوهر ، ولكن أرادوا بالجهة : أن كل اعتماد اختص أصله بجهة ، ويحسن منها على الاختصاص ، وليس كذلك الحركة ، فإنها وإن كانت ذهاباً في جهة ، فالسكون^(١) في تلك الجهة يماثلها .

ولما ذكرت هذه العبارة — مع أنه ليس فيها كبير طائل — لتحيط بمراد القوم منها ، إذا عثرت على كلامهم .

ومن أقوى ما تمسك به أبو هاشم أن قال : الحجر الثقيل إنما يستقر في الجو ، عند الجبائي [بخلق] مسكنات متتابعة في معظم أجزاء الحجر ، فلم يخلق الله مسكناتها هوى الحجر لا محالة ، ثم مولدهوى به ثقله واعتماده ، فقد دل أن الاعتماد يولد . وأعدل المذاهب — مع القول بالتولد — مذهب ابن عياش .

فصل

[اختلاف المعتزلة في سبب انعكاس الحجر إذا رمى في جهة فوق]

وبما اختلف فيه المعتزلة : أن الحجر إذا رماه الراى في جهة فوق ، ثم انعكس ، فقد اختلفت المعتزلة في سبب انعكاسه .

فذهب الجبائي إلى : أن انعكاسه تولد من حركاته تصعدا ، وهذه نهاية الجهل ، فإن الحركات ارتفاعاً ، لو ولدت هوى ، لولدت أول مرة ، إذ ليس بعضها أولى بتوليد الهوى من بعض .

(١) في الأصل : والسكون .

وقال أبو هاشم ، إنما ينعكس الحجر لاعتداده اللازم السفلى ، وهذا مدخول باتفاق المتحذقين من المعتزلة ، وذلك أن الاعتدادات العلوية لم تولد تولد أمثالها ، وتولد منها الحركة في جهة الاعتدادات المختلفة ، فهلا دام تولد الاعتدادات ، وترتيب الحركات عليها ، ما وجدت أجزاء الحجر في الهواء منفسداً ؟ وهذا لا جواب لأبي هاشم عنه .

وذهب عبد الجبار* صاحب « المفتى » إلى : أن الحجر إنما ينعكس لأن الهواء يضطرب أمامه يمنة ويسرة / ولا يزال كذلك في مدافعة الحجر حتى تقل اعتداداته ٣٥٥ المجتلية (١) فتعالها الاعتدادات اللازمة فينعكس لذلك . ومما تكلموا فيه أن الجبائي قال : الحجر المرتفع إذا استبعد له مكثاً في منتهاه ثم انعكساً بعده ، وأبى ذلك معظم المتحذقين ، إذ ليس في الحجر إلا اعتداد يجتلب يولد الحركة في جهة علو ، أو اعتداد لازم يولد حركة الهوى والانحطاط .

وللقائل أن يقول : الاعتدادات المجتلبة إذا غلبت ، ارتفع الحجر ، ثم لا يزال العلو حتى تتساوى الاعتدادات السفلية ، فيتفق للحجر عند تماثل الاعتدادات لبته ، فإذا غلبت اللازمة ، هوى الحجر . وربما يستدل بعض الناس في ذلك : بأن الحجر يحس له بقاء عند انعكاسه ، ولو تردى (٢) من مبلغ من ذلك الحجر حجر ، لما روى له بقاء . وهذا فيه نظر . فإنه ربما يخيّل للناظر بقاء الحجر ، وهو ما صعدا ، ولكن من حيث بعد عنه ، لم يدرك أو آخر حركاته .

(١) في الأصل : المتجلية (٢) في الأصل : تردا

* القاضي عبد الجبار . هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي أبادي ، أبو الحسين : قاض ، أصول . كان شيخ المعتزلة في عصره . كانوا يلتقونه بقاضى القضاة . توفي ٤١٥ هـ ، وله تصانيف كثيرة منها « شرح الأصول الخمسة » و « المفتى » .
(انظر الأعلام ٤ : ٤٧ ، الرسالة المستطرفة ١٢٠ ، الصبكي ٣ : ٢١٩ لسان حال الميزان ٣ : ٣٨٦ ، تاريخ بغداد ١١ : ١١٣) .

مسألة

[في الكلام على الوسائط]

اتفق المحققون على أن الوسائط إذا ارتفعت بين جوهرين ، لم يلزم اصطكاكهما .
وذهب بعض الكرامية إلى أن ارتفاع الوسائط يوجب اصطكاك الأجرام ،
وجرم ذلك إلى أن قالوا : لو أعدم الله الهواء بين السماء والأرض ، لزال
السموات أمّنة إلى الأرض ، ولارتفعت الأرض أمّنة إلى السماء حتى يصطكا ،
وهذا خروج عن الدين وتلبس بالكفر الصراح . فإن الأمر لو كان على ما قالوه ،
كان الهواء عماداً للسماء ، وهذا خلاف الإجماع ونس القرآن .

والذي يبطل ما قالوه : أن مقتضى أصلهم منع تداخل الأجسام ، فلو كان
الهواء ممثلاً بالجواهر ، لما انخرق فيها طائر ، ولما تقلب فيها شيء ، ولما هوى
حجر من قمة جبل إلى حضيضه ، ولما مسكه الهواء كما يمسك السماء .

فإن قالوا : لا يتقلب منقلب في الهواء إلا يتسع الهواء في أقطار العالم ،
وينفجر ما ينفجر منه لذلك .

قلنا : إذا حرك المحرك يده وهو في وسط الأرض ، فلا يتحرك الجزء
الذي على طرف العالم من الهواء إلا بعد أن تتحرك جميع الأجزاء من موضع
٣٥٦ حركة اليد إلى أقصى / العالم في تلك الجهة . وهذه حماقة لا يرتضيها محصل .

مسألة

[في الخلاء والملاء]

وينساب من هذه المسألة ، وهي متوجهة بالخلاء والملاء ، مسألة : وهي أن
الواقف لو وقف على طرف العالم في معلوم الله ، لم يتصور عند تخالفينا (١) منه أن

(١) في الاصل : تخالفنا

يعد يده في تلك الجهة ؛ بل تلتصق يده به من تلك الناحية . وهذا مبالغ في الجهالة لا حاجة إلى الإطناب في إبطاله ، ثم سبيل التحقيق أن نقول : إنما يختص كل جوهر بحيزه ليكون نخصه به ، فما المانع من تباعد جوهريين واختصاص كل منهما بحيز أو كون نخصه به ؟

وتمسك هؤلاء بأن قالوا : من عَمِدَ إلى ضرورة ضيقة المنفذ ، وامتص الهواء منها ، وأمسك رأس القارورة بعد امتصاص الهواء منها ، وقلبها على الماء ، ورفع الإصبع عن رأسها ، فتستعل أجزء الماء في القارورة ، وذلك لاصطكاك الأجرام عند ارتفاع الوسائط . وهذا الذي ذكروه لا محصول له من أوجه :

منها أنا نقول لهم : هلا انكسرت القارورة ؟ وهلا تضامت واصطكت أجرامها كما خلت عن جزء من الهواء ؟

أو نقول : أليس الذي يمنع^(١) الهواء من القارورة ممدوج رأسها في فيه ، فكيف يأتي له امتصاص الهواء وفوه ممتلئ من الهواء ؟ فتناقض قولهم من قولهم .

ثم الذي تمسكوا به عادة جرت على حسب اطراد العادة في الشيع والري وغيرهما ، ولا حكم عند نفاة الطبائع للعوائد ما لم تشهد لها العقول . فهذه جمل مقنعة في الاعتمادات والاكوان محتوية على قول بليغ في أبوابها مع توفر الممانى والاختصار في العبارات ، وهي^(٢) من أعظم أركان الدقائق . وقد قيض الله بحارها على أحسن الوجوه . ونحن الآن نخوض بعدها في إيضاح الأدلة على تقدس الرب سبحانه عن الجهات ، والاحياز ، وقبول الاكوان ، والله المستعان وعليه التكلان .

(٢) في لاسل : وهم

(١) في الاصل : يمنعوا

باب

القول في إيضاح الدليل على تقديس الرب

سبحانه وتعالى عن الجهات والمحاذيات

٣٥٧ / اعلموا أن وجه افتتاح الكلام ، وطريق ابتدائه في هذه المسألة وأغيارها بما نروم الكلام فيها ، أن نقول : قد قدمنا انتفاء تسميات الأجسام عن القديم سبحانه وتعالى ، وأوضحنا وجه الرد على المجسمة المخالفين في المعنى ، المشتكين لله — سبحانه وتعالى عن قولهم — تألف الأجسام ، ثم رددنا على الذين أثبتوا لإسم الجسم ، وأنكروا في صفات الباري حقيقة .

فلو قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أنه جوهر ؟

قلنا : مطلق ذلك لا يخاو : إما أن يثبت القديم خصائص الجواهر ويسميه جوهرأ ، وإما أن ينفي عنه تعالى أحكام الجواهر وخصائصها ويسميه مع ذلك جوهرأ ، وإما أن يثبت له خصائص الجواهر وينفي عنه لإسم الجواهر . وهذه الأقسام تخصص جملة المذاهب .

فأما من وافق في استحالة انصاف القديم بخصائص أحكام الجواهر ، وخالف في إثبات الإسم ، فنقول إلى التنازع معه إلى التسميات والعبارات . وطريق الكلام مع هؤلاء كطريق الكلام مع الذين سمو القديم جسماً ومنعوا وصفه بالتأليف ، وزعموا أنهم^(١) عنوا بتسميته جسماً وجوده ، وقد قدمنا في ذلك ما فيه مقنع . والنصارى مسلك في تسمية القديم جوهرأ تعالى الله عن قولهم ، ومنعقد عليهم باباً بعد الفراغ من الكلام على المنتهين إلى الإسلام .

فأما من قال : لله تعالى خصائص الجواهر وأحكامها ، فالقول يتشعب على

(١) في الأصل : أنه .

هؤلاء ويفضى إلى مسائل منها: التحيز ، والاختصاص ببعض الجهات ، ومنها قبول الحوادث والأعراض . ونحن الآن نوضح مقصدنا في نفي الجهات ، ثم ننعطف على تبين انتفاء خصائص الجواهر عن القديم من مآثر الوجوه .

واعلموا أن مذهب أهل الحق : أن الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن شغل حيز ، ويتنزه (١) عن الاختصاص بجهة .

وذهبت المشبهة إلى أنه — تعالى عن قولهم — مختص بجهة فوق . ثم افترقت آراؤهم بعد الاتفاق منهم على إثبات الجهة . فصار غلاة المشبهة إلى أن الرب تعالى ماس للصفحة العليا من العرش ، وهو ماس به . وجوزوا عليه التحول / والانتقال ، ٣٥٨ وتبدل الجهات ، والحركات والسكنات . وقد حكينا جملا من فضائح مذهبهم فيما تقدم .

وصار أوائل السكرامية إلى ذلك ، ثم تبرأ منهم المتأخرون منهم ، ومنعوا ماسية الرب شيئا من الأجسام . وافترقوا في تفصيل قولهم . فذهب هيصم (٢) وأتباعه إلى أن الرب تعالى مختص بجهة فوق ، وإذا رؤى وأدرك ، أدرك منها ، وبين ذاته وبين أعلى جزء من العالم من الخلاء مالم يقدّر مشغولا بالجواهر لاتصالات بذاته . وليس الخلاء الذي ذكرناه موجودا ، ولكن سمياء لضيق الباري ، والتوصل إلى الأفهام .

وصار طائفة من السكرامية يعرفون بالتونية إلى أن القديم في جهة فوق ، ولو قدر فوق الطبقة العليا من العالم من تراكم الجواهر ما يزيد على أضعاف الدنيا ، لما بلغت ذات القديم سبحانه .

(١) في الأصل : متنزه

(٢) الأصل : هصيم . صاحب فرقة الهيصية من السكرامية . وقد عاشر في أواخر القرن الرابع الهجري : ويعتبره أصحاب الفرق من أقرب فرق السكرامية إلى أهل السنة ، سميت فرقة بالمقاربة .

(انظر المال ج ١ ص ١٠٩ ، اعتقادات فرق المسلمين ، الوائى بالوفات ج ٢ خ) .

ومما يتعين الانفصام به في هذه المسألة أفراد طائفة عن أحزاب أهل الحق مع انتمائهم إليهم ، وذلك أن بعض من يعزى إلى علم التوحيد ، ويتعلّى بزعمه عن رذيلة التقليد ، صار إلى أن القديم مستو على عرشه ، ويأبى من تأويل الاستواء وحمله على بعض المحامل المشهورة في الاستواء .

وسبيل الكلام مع هؤلاء أن نقول : هل تعتقدون اختصاص القديم بجهة من الجهات ، أم تأبون ذلك ؟

فإن صرحوا بإثبات الجهة ، قاطعناهم وألحقناهم بمشقي الجهة من المشبهة ، وإن لم يشتموها ولم ينفوها ، كانوا متشككين حيث لا يسوغ الشك ، لإثبات الجهة ونفيها أمران تحتوى عليهما قسمة بديهية ، إذ لارتبة بين الإثبات والنفي . والمتشكك عندنا في نفي الجهة وإثباتها بمثابة المصمم على إثبات الجهة ، فإن كل معتقد يجب العلم به ، فالتشكك فيه بمثابة الجهل به .

وإن صرح هؤلاء بنفي الجهات فقد وافقونا في المذهب ، وقالوا بأعظم ركني التأويل . فإن الذي يحاذره منكرها التأويل ؛ لإزالة الظواهر . والذي نفي الجهة فقد أزال ظاهر الاستواء ، ولسكنه لم يعين للفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملاً . ٣٥٩ والمتأولون عيّنوا له محملاً . وإذا / آل الأمر إلى ذلك ، فهو سهل المرام .

فإن قال قائل : فما دليكم على انتفاء الجهات عن الذات ، وتقدمها عن الاختصاص ببعضها ؟

قلنا : مخالفونا في المسألة أحزاب مختلفون . فمنهم الغلاة من الذين لا يتحاشون من كل ما أزموا ، فإذا أزموا تقدروا الذات التزموه وبأحواله ، وإذا أزموا تبدل الجهات لم يأبوه وأوجبوا القول به ، وعليه حملوا النزول المروى في بعض الأحاديث ، ولا ينكرون مما سته للجواهر ومما سته له ، ويفصحون بأحاطة جواهر العالم به ، ويعتقدون أنه على صورة آدم ، وأنه يتشكل للناظرين بأى شكل أراد . وألزم بعضهم أن لا يأمن أن يكون بعض من يتلقاه في الطريق والأمواق إلهه ،

فالتزمه ، تعالى الله عن قولهم عارا كبيرا . وهؤلاء تقل أقدارهم ، وتبضاء لأخطارهم
عن أن يفرّدوا ببسط القول عليهم .

والذى يوضح افتضاحهم أن يسئروا عن الدليل على حدث السموات والأرض ، فإن
تشبثوا بسجيتهم فى الركون إلى دعة التقليد ، فسحقا سحقا . وإن راموا مساهمة
أهل القبلة فى تدبر آيات الله واعتبارها ، والاستدلال بالصنع على الصانع ، لم
يجدوا إلى ذلك طريقا . فإن كل ما يذكرونه فى إثبات الحدث ، وأمارات الأولية ،
انعكس عليهم فى الموجود الذى اعتقدوه لها ، فإن قصارى ما يتمسك به المعتبرون
فى حدث العالم تبدله وقبوله للحوادث ، مع استحالة التعرّى منها ، وكل ذلك مقرر
فيما وصفوه . وإن أنكروا ركننا ، انعكس عليهم مثله فى العالم . فذهب هؤلاء :
يرددهم بين القول بقدّم العالم ، وحدث البارئ تعالى عن قولهم ، وقد قدمنا فى نفى
التجسيم ما يوضح الرد عليهم .

وصار معظم متبقي الجبهة إلى التمتع من وصف الرب تعالى بالآفادار ،
والنهايات ، والحدود ، والافطار . وقالوا مع ذلك : إنه متحيز ،
مقابل لعرشه .

وقد وجّه شيخنا على هؤلاء قسمة بدئية لا مخلص لهم منها . وقول : ما يشغل
الحيز : أو الأحياز — إلا بالتحاذى أجراماً وأجساماً — فلا يخلو من أنسام :
إما أن تكون مثل الأجسام / قدراً ومساحة ، وإما أن تكون أكبر منها ، وأكثر ٣٦٠
ذهاباً فى الجهات ، وإما أن تكون أصغر منها . وهذه قسمة بدئية نعلم بطلان
المريد عليها بضرورة العقل ، فلو قدرنا المحاذى للعرش مثلاً له ، للزم منه التصريح
بإثبات القدر والنهاية . وإن قالوا : المحاذى للعرش أكبر منه ، فيلزم منه أمران
يحرران إلى الخروج عن الدين : أحدهما : أن الذى قابل العرش يجب أن يثبت له حكم
التقدر . والوجه الآخر أنه إذا قابل العرش مقابل ببعضه ، وزاد على العرش ذهاباً
فى الجهات والافطار ، فقد ثبت له حكم التبعض والتأليف للعرش ، وفيما قدمناه
فى الرد على المجسمة ما يوضح بطلان ذلك .

ولإن قدروا الموجود المقابل للعرش أصغر منه ، لزم تقدره بالقدر الذى يقابل العرش ، ولزم كون العرش أكبر منه ، ولا يخوض فى هذا المخاض إلا متلاعب بالدين .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يثبت القديم محاذيا للعرش ، مقابلا له مع أنه لا يوصف بشيء مما ذكرتموه فى الأقسام الثلاثة ؟

قلنا : القائل بذلك لا يخلو إما أن يصف القديم بكونه متحيزاً شاغلاً لحيز أو أو أحياز ، وإما أن لا يصفه بشغل الأحياز . فإن لم يصفه بشغل الأحياز ، فلا معنى لتخصصه بجهة ، فإن ما لا يشغل حيزاً ، يستوى حكمه فى إضافة الجهات إليه ، وإنما يختص بالجهة شاغلاً ، ووضوح ذلك يغنى عن كشفه .

وجه تقريب القول فيه : أن ما لم يشغل حيزاً ، ولم يبق بشاغل حيز ، فيستحيل تقدير الاختصاص فيه ببعض الجهات . والمعتزلة لما أثبتوا إرادة فى غير محل ، أحالوا اختصاصها بجهة ، وكذلك القول فى الفناء المضاد للجواهر عندهم .

ولإن زعم الخصم أن المقابل للعرش شاغل الأحياز ، وهذا حقيقة أصلهم ، فكل ما يشغل حيزاً ويقابل متحيزاً ، فبضرورة العقل يعلم استحالة خروجه عن الأقسام الثلاثة المقدم ذكرها . ولو جاز إدعاء ما ادعوه ، لجار للفائل أن يقول : الجواهر والأجسام إذا تقابلت ، فلا يتقدر بعضها ببعض / ويخرج المقابل لشيء عن أن يكون مثله ، أو أكبر منه ، أو أصغر منه . ومن انتهى إلى ركوب ذلك ، سقطت مكالته .

ومن أوضح ما يلزمهم فى القول بإثبات الأقدار أن نقول : كل ما لاقى متقدراً فى جهة ، لجهة ملاقاته إياه منقطعة ، فقد انتهى فى جهة الملاقات ، وهذا ما لا خفاء به .

ثم نقول لهم : ليس بعض الجهات أولى بتقدير الملاقات فيها من بعض ، فلئن

جاز اعتقاد المحاذيات من جهة تحت مع المصير إلى نفي التقدير ، كان تقدير الملائكة
يمينه ويسرة ، وقدّماً ووراء ، يلزم مثله في جهة فوق . ثم قصارى ذلك يجر إلى
أن ينعثوا الرب بجواز كونه محاطاً بالأجرام والأجسام . ثم إذا انجروا إلى ذلك ،
اضطروا إلى التقدير بحيث لا يحدوا عنه خلاصاً .

وبما تنشبت به في الرد على القائمين بالجهة ، المانعين من تجويز المماسّة أن نقول:
أما من صار إلى أن الأجسام لو قدر تراكمها فوق الطبقة العليا من العالم ، بلغت
الموجود الذي نعته ، ولكنهم زعموا أن ذلك لا يجوز .

فنقول لهم : ما المانع من خلق جوهر فوق الجوهر الأعلى من جواهر العالم ؟
فلا يحدون في ذلك مدفعاً . ولو جاز منع خلق الجواهر في بعض جهات العالم ،
لجاز منعه في سائر الجهات ، إذ ليس بعضها بالجواز ولا بالمنع أولى من بعض . وإن
سمحوا بجوهر ، أن هو أمثله ، إلى أن يتقدرا الاتصال بالموجود الذي نعته ، فلا مطلق
لمشقة الجهات في منع المماسّة .

وأما الذين صاروا إلى أن الأجسام ، وإن قدر تراكمها ، فلا تبلغ الموجود
الذي وصفوه ، فهذا إبعاد منهم ، لا يخلصهم عما أريد بهم . وذلك أنا نقول : إذا
زعمتم أن الموجود الذي وصفتموه شاغل لحيز أو أحياز ، فله منقطع في جهة تحت
لا محالة ، فما المانع من تصوير وجود جوهر عند منقطعه ، وكل الجهات متساو
في تقدير خلق الجوهر مختصاً به ، فيلزم هؤلاء ما لزم لإخوانهم .

ثم نقول لهم : هل تجوزون أن يخلق الله تعالى في يمينه العالم - مثلاً - جوهر آ
ولو قدر تنضد الجواهر وتراكمها من منقطع العالم ، لما بلغت ذلك/الجوهر . فإن لم ٣٦٢
يجوزوا ذلك ؛ وهو مذهبهم ، سئسئوا عن الدليل عليه ، وطولبوا بإفصاحه ،
فلا يعتصمون بشيء إلا انتقض عليهم بأصلهم في تجويز متحيز في جهة فوق
لا تبلغه الجواهر .

ثم يبطل ذلك بأصل الكرامية . فإنهم قالوا : البعد المفرط أو القرب المفرط

مانعان من الإدراك بالحاسة . ومن معتقدهم أن الرب تعالى مرثى .

فيقال لهم : قد صورتم أقصى البعد في الموجود الذى وصفتموه ، فكيف يتحقق مع ذلك على مقتضى أصالكم إدراكه ؟ وهذا إلزام منا لإياهم ، وليس القرب والبعد مانعين عندنا من الإدراك على ما نقرره بعد ذلك إن شاء الله عند ذكرنا استقصاء القول فى الإدراكات . وقد ثبت بما أوضحناه أن المصير إلى إثبات الجهة والتحيز يجر إلى تجويز المماسه ، ولا سبيل إلى الجمع بين إحالة المماسه وثبوت التحيز . وقد قررنا لزوم المصير إلى وصف المتحيز بالآقدار .

ثم استدلل القاضى فى نفس المسأله بأن قال : لو كان القديم متحيزاً ، لكان مشاركاً للجوهر فى أخص وصفه ، والمشاركان فى أخص الأوصاف يلزم تماثلهما . وقد قدمنا منهجه فى هذا الفصل فى أحكام التماثل والاختلاف ، وذكرنا وجوه الاعتراض عليه ، وطرق انفصاله عنها ، ولا معنى لتكرير ما سبق .

ومن أوضح ما نستدل به أن نقول : لو كان القديم - تعالى عن قول الزائنين - مختصاً بجهة ، شاغلاً لحيز ، فلا يخلو القول فى ذلك إما أن يقال : إنه اختص بجهة لكون خصه بها ، أو اختص بها لذاته .

فإن زعم الخصم أنه اختص بها لذاته ، كان بذلك قادحاً فى إثبات الأكوان ، إذ لو جاز اختصاص المتحيز بجهة من غير كون يخصصه بها ، كان ذلك فى كل متحيز .

فلو قال الخصم : إنما افتقر الجوهر فى اختصاصه إلى كون من حيث كان اختصاصه جائزاً . فم تنكرون على من يزعم أن القديم تعالى مختص بجهة على الوجوب ، ولا يجوز تقديره فى جهة أخرى ؟

وهذا السؤال / باطل من وجهين : أحدهما : أن الحكم إذا ثبت كونه معللاً لمعنى شاهداً ، وجب طرد العلة غائباً ، ولا يمنع من طرد العلة افتراق الحكيم فى الجواز والوجوب . والدليل عليه أنه لما ثبت أن كون الواحد منا عالماً بجواز

العلم، لزوم القضاء بذلك في كون القديم عالماً . ونخالفوناً في الجهات لا يخالفوننا في إثبات العلم، والقدرة، والحياة لله تعالى، فلئن لم يجب انتفاء الصفات لوجوب أحكامها للبارى، فكذلك^(١) القول في الاختصاص بالجهة، ولا معنى للتطويل في هذا القسم، فإن الخصم مذهبه أن القديم سبحانه وتعالى مختص بجهة لكون خصصه بها.

ولو قالوا ذلك، قيل لهم: لا يخلو الكون الذي أثبتموه من أن يكون قديماً أو حادثاً. فإن كان حادثاً، لزوم منه الحكم بحدوث ما قام به، لأن^(٢) المتحيز القابل للآكون الحادثة لا ينفك منها، وما لا يسبق الحوادث حادث. والكرامية، وإن خالفونا في قيام بعض الحوادث بذات الله، تعالى عن قولهم، لم يخالفونا في استحالة قيام الآكون الحادثة به.

وإن زعموا أن ذلك الكون قديم، كان ذلك باطلاً من أوجه. منها ما ذكره الأستاذ أبو اسحق حيث قال: الكون في جهة يماثل الحركة إليها، فإن الحركة إليها كون فيها بمثابة الاستقرار واللبث. وقد أوضحنا في أحكام الآكون أن الحركة سكون عند معظم المحققين، وهي ماثلة للسكنات المتعاقبة. فإذا وضح ماثلة السكون للحركة، ثم الحركة إلى الجهة حادثة، فليكن ماثلاً مثلها، وإلا فيازم من ذلك إثبات قديم وحادث متمثلين.

فلو قال القائل: هم تنكرون على من يزعم أن القديم يخالف الحوادث بوصف القدم، وإن شاركة في جملة الصفات؟

وأوضح السائل سؤاله بأن قال: لما ثبت التماثل عندكم عند استواء الذاتين في جميع الصفات الذاتية، ولذلك لم ينكروا مشاركة علم البارى تعالى لعلمنا في أنخص وصف علمنا مع اختصاصه بالقدم الذي خالف فيه علمنا، فما المانع من مثل / ذلك في الحركة والسكون؟

الجواب عن ذلك : نحن وإن شرطنا التماثل في جميع صفات النفس ، فلا يقع بالقدم اختلاف ، إذ القدم يرجع إلى التقدم في الوجود ، وسبق الشيء بالوجود لا يخرج عن مماثلة الحادث بعده ولا يؤثر ، إذ لو أثر في ذلك بقدم إلى غير بداية ، لآثر فيه بقدم مفتتح الأولية حتى يلزم من ذلك مخالفة الجوهر الحديث في حال حدوثه للجوهر القديم المتقدم في الوجود ، وهذا ما لا سبيل إلى المصير إليه .

والذى يوضع الحق في ذلك لإتفاق الموحدين على استحالة ثبوت صفة حادثة لا تتميز عن الصفة القديمة إلا بالقدم ، ولو أدركناهما ، لما فرق المدرك بين القديمة من الصفتين وبين الحديث ، فإن سبق الوجود بما لا يدرك . وهذه المقالة لم يرتضيها أحد من أهل المذاهب .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الكون القديم يخالف الكون المحدث في وجوب الوجود له ، وجواز الوجود بالحادث . وهذه الصفة ترجع إلى النفس ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه : أحدها : أنا سنوضح أن الكون في الجهة المختصة يستحيل أن يقدر واجبا بعد ذلك . والوجه الآخر في الجواب أن نقول : وجوب الوجود عبارة عن انتفاء جواز العدم ، وليس براجع إلى ثبوت صفة ، فليس القديم في وجوب وجوده على صفة ذاتية ، بل المعنى بذلك انتفاء جواز العدم عنه ، ولا يقع التماثل بما يرجع إلى صفات النفي ، ومستقر ذلك عند كلامنا في قدم البارئ سبحانه وتعالى .

وسلك بعض الحفائط طريقة قاطمة للأعداء ، فقال : لو قدرنا القديم في جهة محاذيا للعرش ، فإن كان مثل العرش أو أكبر منه ، لزم منسبا التبعية والتساليف والتجسيم ، وقد قسدمنا الرد على المجسمة ، بما فيه بلاغ واقناع ،

ولأن زعم الخصم أن القديم متحيز^(١) واحد^(٢) ولا يحاذى إلا جوهر واحد
من العرش ؛ فإذا جاز تقدير [هـ] جوهرأ في جهة تحت ، لزم تجويز ذلك بمنسبة
ويسرة وفوقاً ، وهذا ما لا يحدون إلى التمتع منه / سيديلا . وقد قسدمنا في ذلك ٣٦٥
صورأ من الكلام ، ثم إذا لزم كونه محاطأ بالجواهر المتراسة التي لا تخلخل فيها ،
فهذه الأجسام التي تركبت كذلك يحوز تزحزحها لا محالة . ثم إذا تزحزحت ،
فلا بد من تزحزح ما أحاطت الجواهر به ، فإن المتحيز لا يداخل المتحيزات ، ولو
داخلها لزم تجويز تداخل الأجسام كما صار إليه النظام . ومساق هذا الكلام
يهرخصومنا إلى تجويز خروج المتحيز عن حيزه ، وهذا يبطل وجوبه ولزومه
في وجوده ، ولا مخلص للخصم من ذلك . فإن عادوا فناقشوا في جواز
لحاطة الجواهر به من كل الجهات ، عدنا لهم ، واتسع عليهم منافذ الكلام .
ولنما يدق موقعه عند من لا يحصل ، إذا فرض الكلام في وجوب الكون ، فهذه
أدلة قاطعة في نفي الجهة .

وما تمسك به أئمتنا ، وطمع في التمسك به المعتزلة ، وإن لم يستقم لهم ،
أن قالوا : لو اختص القديم بجهة ، لوجب أن يكون اختصاصه بها دون
سائر الجهات جائزأ مفقراً إلى مخصص ، وأوضحوا ذلك بأن قالوا : الجهات
متساوية الأحكام في حكم جواز الاختصاص بها ، فليس تقدير التحيز ببعضها
أولى من تقدير التحيز بسائرها ، وإذا ثبت جواز الاختصاص ، ثبت حدثه ،
فإن كل جائز حادث . ويهر ذلك إلى تجويز قيام الأكوان الحادثة بذات الرب
مبجانه . وقد رأيت كافة الأئمة يصدرّون كثيراً من مسائل العقائد بهذه الدلالة ،
فلم أجد بدأ من بسط القول فيها ، وأنا الآن أوجه عليهم طرفأ من الأسئلة المحيلة ،
وأقصي عنها مستعينا بالله .

فما رام به الزائغون قدحأ أن قالوا : قد بنيتم كلامكم هذا على ادعاء تساوى

(٢) في الاسل : واحدأ

(١) في الأصل : متحيزأ

الجهات في قضية الجائزات ، وأنتم ممنوعون مدفوعون عن ذلك . فإن ادعيتموه ضرورة ، لم يستقم ، وإن ادعيتموه نظراً ، فعليكم إظهاره . فما المانع من وجوب اختصاص بعض المتحيزات ببعض الجهات ؟

٣٦٦ وما اعترضوا به أن قالوا : الحى / يجوز أن يتصف بالعلم والجل على البدل ، إذ الحياة تصح كل واحد منهما عند تقدير انتفاء ضده ، ثم لم يجب من ذلك أن يقال : لما اختص القديم بالعلم ، والقدرة ، والحياة ، وصائر الصفات ، وجب أن يكون مفتقراً إلى مخصص .

وما سألوه أن قالوا : علم القديم تعالى يتعلق بوجود الموجودات وعدم المعلومات ، وكان يجوز أن يوجد ما استمر عدمه ، ويعدم ما استمر وجوده . فإذا تعلن العلم بها على ما هي عليه ، مع جواز أن يزول ، ويزول تعلن العلم ، فينبغي أن يكون يتعلق العلم بالمعلومات مفتقراً إلى مخصص .

وربما وجبوا علينا سؤالاً من وجه آخر فقالوا : قد أثبتتم الله تعالى صفتين سمياً وهما اليدان ، وزعمتم أن العقل لا يدل عليها ، وتجويز أيد كتجويز يدين ، فينبغي أن يفتنح الاختصاص بصفتين مخصصاً كما ادعيتموه في الجهات .

وربما أزمونا اختصاص كلام الله تعالى بكونه أمراً ببعض المأمورات مع جواز تعديها عنها إلى ما سواها ، فيجب افتقار (١) الكلام إلى مخصص مخصص تعليقه على حكم الأمر ببعض المأمورات دون بعض . فهذه أسئلة للمعتضين ، ونحن نوضح الانفصال عنها إن شاء الله .

فأما الجواب عن قولهم : إن الاختصاص ببعض الجهات ليس من حكم الجائزات ، فقد ملك أئمتنا (٢) في ذلك مسلكين :

فذهب الأستاذ في بعض مجارى كلامه إلى أن : المتحيز المختص بمجهة يدرك

(٢) في الأصل : أئمتنا

(١) في الأصل : افتقار

بضرورة العقل تجويزه في أخرى بدلا من التي اختص بها ، وكذلك القول في جميع المتحيزات المختصة بالجهات . وهذه طريقة لا ترتضيها ، والأولى سلوك طرق الحجاج .

قلنا : في الحجاج سبل تتضح مأخذها . أقربها أن نقول : إذا قدرنا بعض الجواهر لابثا ما كثر في بعض الأقطار ، مستقرأ في بعض الاحياز ، فلا خلاف بين مخالفينا في الجهات ، أنها تدرك جواز اختصاصه بحيزه . وسبيل التوصل إلى ذلك النظر . فنسائل خصومنا عن ما دلم على ذلك في الجوهر المستقر في حيزه ؟ فلا يدون على ذلك دليلا إلا لزهمهم مثله | في القديم على زعمهم . فإنهم إن ٣٦٧ قالوا : الدال على جواز ذلك فيه أن ذاته لا تؤثر فيها بعض الجهات ، وهي لا تؤثر في بعضها ، فلا معنى لتقدير اختصاصها وجوباً ، وهذا بعينه ينقلب عليهم فيما فيه الكلام .

والذي يوضح ما قلناه : أن أصلهم : أن الدال على حدث الجواهر الأكوان دون ما عداها من الأعراض . وإنما قالوا ذلك من حيث اعتمدوا جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض إلا عن الأكوان . ونفي قبول الحوادث عند مخالفينا لا يدل على حدث قابلها ، إذ القديم ، تعالى عن قولهم ، يقبل الحوادث ، ولكن من حيث جاز خلوه منها عندهم ، لم يدل على حدثه .

فنقول لهم : لو خلق الله تعالى جواهر العالم ساكنة مستقرة ، راکدة ، لاثبة ، فكيف كان يكون الاستدلال بالأكوان على حدث الجواهر ؟

ولا يرجعون عند توجيه الطلبة عليهم إلا إلى أن يقولوا : كل جوهر مختص بحيز يجوز تقدير تبدل الحيز عليه ، وهذا يلزمهم مثله في القديم تعالى .

ومما يوضح ما قلناه : النكتة التي قدمناها لما أزمنا الخصوم إحاطة الجواهر بالمتحيز الذي أثبتوه ، ثم صورنا بعد ذلك تزحزح الجواهر المتحركة ، وهذا

ما لا يخص منه . فوضح بما ذكرناه اندفاع السؤال ، وتقرر لحقوق الاختصاص ببعض الجهات بقبيل الجائزات .

وما تمسك به القاضى فى ذلك أن قال : إذا زعمتم أن القديم يختص بجهة فوق ، ومنعم اليمنة واليسرة ، فقد خصصتم جواهر العالم ببعض الأقطار . ولو جاز اختصاص جملة الجواهر بقطر لزوماً ، جاز اختصاص كل جوهر بمحيز لزوماً ، وهذا واضح لا خفاء به . فقد أدى القول فى الحكم بإيجاب اختصاص متحيز إلى الحكم باختصاص جملة المتحيزات ، وهذا خبط وتخليط .

فأما وجه الانفعال عن السؤال الآخر ، وهو قولهم : إن القديم لما وجب له الصفات التى استشهد بها السائل من حيث كانت صفات مدح ، ويجب للإله من الصفات ما مستوجب به أفصى الممدوح ، والاختصاص بجهة دون جهة ، لا أثر له فى ٣٦٨ اقتضاء استحقاق / مدح . وسنعيد هذه الطريقة مستقصاة فى مسألة أخرى .

والجواب السديد عندنا فى ذلك أن نقول : قد قامت عندنا الدلالة على أن المخصص يلزم اتصافه بكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، مريداً على ما سنوضح فى الصفات إن شاء الله . والتخصيص لا يصح من لم يتصف بالصفات التى ذكرناها ، فلو كانت صفات المخصص جائزة لمخصصة ، لافتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول فى ذلك وكل ما أدى إلى محال فمحال ثبوته . فهذا سبيل الدليل على قدم القديم تعالى . فإنه لو لم يتصف بالقدم ، لافتقر إلى محدث ، ثم تعدى (١) ذلك إلى حوادث لا نهاية لها ، وهذا ينقض إلى نفي الحوادث جملة ، فإن ما علق حدوثه بأن ينقض قبله ما لا ينقض ، فقد شرط فى حدوثه محال . فاستبان بما ذكرناه وجوب القطع بوجوب الصفات لله تعالى من حيث كان لمخصصاً . وليس الاختصاص ببعض الجهات من هذا القبيح ، فإنه لا أثر للاختصاص ببعض الجهات فى تخصيص المخصصات .

(١) فى الأصل : تعد

وأما ما ذكره السائل من اختصاص العلم في التعلق ، فلا محصل له . فإن العلم القديم يتعلق بالمعلومات كلها على ما هي عليها ، وعلمه تعالى بوجود الموجودات لا يقال فيه : إنه اختص بالتعلق بالوجود ؛ بل يتعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولا يجوز تقدير غير ذلك . وإنما يستقيم التخصص أن لو قال قائل : يتعلق علمه ببعض المعلومات دون بعض . وهذا ما لا سبيل إليه في علمه . ثم إذا تبدلت المعلومات ، فعدم موجود ، ووجد معدوم ، فالعلم لا يتبدل ولا يختلف لاختلاف المعلومات وتبدلها ، على ما سنوضحه في أحكام العلوم إن شاء الله .

وأما ما ذكره السائل من التعرض لإثبات يدين الله تعالى ، فأقرب شيء يدفع السؤال أن نقول : قد حل كثير من أئمتنا اليمين على القدرة ، وربما نرتضى ذلك على ما سيأتي ذكره في الصفات إن شاء الله تعالى . فقد اندفع السؤال على ذلك ، وكذلك السؤال عن تعلق الأمر ببعض المأمورات يدفع بطريقة/ لبعض مشايخنا . ٣٦٩ وذلك أنه قال : إنما يتصف الكلام بكونه أمراً فيما لا يزال ، فهو راجع إلى صفات الأفعال ، ولا يستبعد فيها الاختصاص ، فاندفع السؤال . وإنما لم نستقص الجواب على سائر المذاهب ، لعلمنا بأنه مستقصياً في موضعه إن شاء الله . فقد استمرت الدلالة ، وانذفت عنها الأمثلة .

ومما تمسك به بعض الأئمة أن قالوا : تبدل المحاذيات يتضمن تبدل الأكوان ، كما أن تبدل المماسات يتضمن تبدل الأكوان ، وهذا يقوى جداً على مذهب مشيقي الماسة . والكرامية قائلون بالماسة على ما حكينا من مذهب شيخنا في الأكوان . ومن أصلهم أن الماسة تزيد على الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيز ، فنقول لهم : إذا اقتضى تبدل المماسات تعاقب المعاني على الجوهر المستقر في حيزه ، فكذلك إذا تبدلت المحاذيات لزم من تبدلها تعاقب الحوادث على الجوهر المستقر في حيزه . وهذا ظاهر بالغ على مذاهب الخصوم .

ومن أصل الاستباز أبي إسحق : أن تبدل المحاذيات كتبدل المماسات ،

والكرامية وإن قالوا : إن ذات الرب سبحانه - وتعالى عن قولهم - تقبل الحوادث ، فلا يقولون : إنه يقبل الأكوان الحادثة . فهذا الذى ذكرناه عند الأدلة .

وقد ذكر بعض الناس طرقاً فى إثبات نفي الجهة ، لا ترتضيها ، ولا معنى للإطراب بذكرها وإفسادها . ولكن بما عم على الألسنة التعلق به ، وهو غير مرضى عند المحصلين ، أن القائل منا إن يقول الجهات [فهو] يعبر بها عن الموجودات . ولقد كان القديم تعالى فى أزله ولا جهة له ، فهو فيما لا يزال على ما كان عليه فى أزله ، وهذا مدخول علينا^(١) .

والخصم أن يقول : لو خلق الله تعالى جوهرأ فردا ، لكان من قولكم إنه متحيز على تقدير لو وجد غيره لكانا قريبين أو بعيدين .

قالوا : فهذا أصلنا فى القديم تعالى ، والأولى التمسك بما قدمناه من الأدلة القاطعة .

شبهه المخالفين

وبما استدلوا به أن قالوا : قد ثبت أن القديم تعالى قائم بنفسه ، والجوهر ٣٧ قائم بنفسه / ومن حكم القائمين بأنفسهما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين ، متلائين ، أو متباعدين . واستشهدوا فى ذلك بالجوهرين ، وعضدوا شبههم بأن قالوا : معولنا فى الرد على الدهرية^(٢) القائلين بالعنصر على إحالة إثبات جواهر لا بجمعة ولا مفترقة ، وهذا يلزم ما قلناه .

وربما عبروا عن ذلك بأوجه ، ومحصول جميع العبارات آيل إلى هذا المثال . وسبيل المحصل أن يحقق عليهم أولاً ، اجتزاؤهم بمحض الدعوى ، واكتفاؤهم بتعل

(٢) فى الأصل : الدهرية

(١) فى الأصل : عنا

النفس بالمنى . فيقول لهم : لم زعتم أن من سبيل كل قائمين بأنفسهما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين ؟ فلا يرجعون عند المطالبة إلى محصول .

وإن قالوا : نستشهد في ذلك بالجوهر ، طولبوا بوجه في الجمع والتحرير . فإن راموا الجمع وتشبثوا بالقيام بالنفس ، وزعموا أن الذى منع ثبوت الجوهرين لا مجتمعين ولا مفترقين ، قيامهما بأنفسهما ، وهذا محض الدعوى .

فنقول لهم : لم زعتم أن المقتضى لما غنيتموه ما ذكرتموه من القيام بالنفس ؟ فلا يجدون إلى إبداء ذلك سبيلا .

وأقصى ما يتمسكون به أن يقولوا : سبرنا صفات الجواهر وأحوالها ، فلم نجد صفة يعول عليها سوى ما ذكرناه ، وهذا ربط جهل بجهل . وذلك أنا نقول : عدم وجودكم ؛ ذهول منكم عن الحق ، فلم دلّ عدم توصلكم على انتفاء ما لم تدركوه ؟ فهذا لو حاققناهم .

وإن خضنا معهم خوض مساحين ، قلنا لهم : بم تنكرون على من يزعم أن المقتضى لما غنيتموه وما ذكرتموه نفيًا وإثباتًا ، تميز الجوهرين لقيامهما بأنفسهما ؟ فالقديم تعالى قائم بنفسه على معنى ينزهه عن الاحتياج إلى محل يقوم به ، وهو مع اتصافه بالقيام بالنفس ، متقدس عن التحيز . وإنما يلزم القرب والبعد بين شاغلين لحيزين ، فبطل ما قالوه من كل وجه .

شبهة أخرى

وما تمسكوا به أن قالوا : القيام بالنفس هو التحيز ، ولا معنى له سواء . وإنما لا يقوم العرض بنفسه من حيث لا يتحيز ، والموجودات منقسمة إذًا إلى ما يتحيز / وإلى ٣٧١ ما لا يتحيز . فما لا يتحيز ؛ فهو المعنى الذى يوجد بحيث وجوده متحيز ، وهو معنى قيامه به ، وما يتحيز هو القائم بنفسه . فلو كان القديم غير متحيز ، كان فى حكم المعانى التى لا تقوم بأنفسها . وهذا الذى ذكره محض الدعوى .

فأما قولهم : القيام بالنفس ، والتحيز . فهم منازعون فيه ، مطالبون بإيضاحه بالدليل ، ولا يحدون إلى ذكر دليل سيلا .

فوقالوا : فما الموجب للقيام بالنفس ؟

قلنا : هو من الأوصاف التي لا تعلل ، والصفات تنقسم : فمنها ما يعطل ، ومنها ما يمتنع تعليلها ، والرجوع في إثبات الامتناع والتعليل إلى قضية الأدلة . وسنعتقد في ذلك بابا إن شاء الله .

والقيام بالنفس : هو الاستغناء عن المحل ، وليس من شرط ثبوت هذا الوصف ، التحيز . وكذلك ليس الموجب لافتقار المعنى إلى ما يقوم به عدم تحيزه . فقد وضح مصير خصوصنا إلى الدعوى في جميع أطراف الدليل .

فإن قالوا : لو كان القديم غير متحيز ، لوجب أن يوجد بحيث وجوده متحيز . وهذه دعوى أيضاً ، وذلك لأن القديم لا اختصاع له بجهة من الجهات ، وحيز من الأحياز . وباطل أن يقال في وجوده حيث ، فإن هذه اللفظة من ظروف المكان ، ولا تضاف إلا إلى وجود يصح تحيزه . فقد رجع محصل الكلام إلى أن القديم يتعالى عن الاختصاع بجهة ، وكل جوهر يقدر ، فهو مختص بجهة ، وكيف يستقيم أن يقال : ما يختص بجهة لا محالة ، يوجد بحيث وجوده لا جهة له !!

والذي يقرب المقصود في ذلك : أنا لوجوزنا وجود عرض لافي محل ، قائما بنفسه ، لاستحل أن يقال : يوجد بحيث وجوده متحيز . والمعتزلة لما أثبتوا إرادة لافي محل ، لم يتصور عندهم حلول جوهر بحيث الإرادة ، وهذا متبين لا خفاء به .

وما تمسكوا به أيضا أن قالوا : من رجع إلى نفسه وأنصف ، علم أن الموجود ٣٧٢ الذي يستحيل تخصصه بجهة ، ويستحيل ربط المعرفة بجهته ، غير معقول . / وكل من رام معرفة شيء ، سبق عقله إلى قلب جهته ، وهذا من الفن الأول . وسبيل المفاتحة فيه أن نقول : أتعلون ما ذكرتموه ضرورة أم نظراً ؟

فإن ادعوا العلم الضروري ، سقطت محادثتهم (١) ، وانعكست عليهم دعواهم .
ولأن زعموا أنهم أدركوه نظرا ، طولبوا به .

ولو سلكتنا محض التحقيق ، لاكتفيننا بهذا ، ولكننا نزيد عليه العلم بأن المخالفين
يرون بهذا الكلام الجهلة من العوام . فنقول لهم : ألسنتم زعتم أن القديم مقابل
للعرش ، محاذ له ، ثم أنكرتم أن يكون مثل العرش أو أكبر منه أو أصغر ؟ والذي
ذكرتموه أبعد ، فإن كل عاقل يعلم أن من ضرورة المتحيز المقابل للشيء أن يكون
غير خارج عن الأقسام الثلاثة ، فإن لم يبعد مقابل لمقدر ، وهو ليس بمقدر ، فأن
لا يبعد موجود لاجهة له أصلا ، أولى وأحرى .

ثم نقول : سبيل التوصل إلى درك المعلومات : الأدلة دون الأوهام ، والذي
يحقق ذلك أن الواحد منا لو أراد أن يصور الأرض برحبا برها وبجرها في
نفسه ، لما تمثل إلا قدرا مستنزرا ، ومبلغا مستحقرا ، وكذلك لو لم يخلق الله لأحد من
البشر بصرا ، ثم راموا بعقولهم أن يصوروا في نفوسهم البصر على ما علموه ، [إذ] ا
خلق لهم ، لما وجدوا لذلك سبيلا .

وكذلك لو أراد العاقل تقدير جوهر (٢) فردا لا ينقسم ولا يتجزأ ، وقد
أحاط به جوهران ، فالذي لاقاه أحدهما هو الذي لاقاه الثاني ، ولأن الجوهر
المتوسط لاتعده الملاقاة . فلو أراد أن يصور هذا الذي علمناه دليلا في أوهامنا ،
لما وجدنا إليه سبيلا في مستقر العادة . وكذلك لو فكر الحى في نفسه ، وأحاط
علما بأجسامه ، ثم أراد أن يصور حياته في نفسه ، تمثلت له الحياة شكلا متشكلا .
وهذا يجده كل عاقل من نفسه ، فإذا زلت الأوهام عن كثير من المخلوقات ، فكيف
السبيل إلى / أن ندرك بها الرب الذي لا يشبه شيئا ، ولا يشبهه شيء . ا

٣٧٣

وسبيل التحصيل في ذلك أن من وصف الإله ، يقدره عن التصور في الأوهام ،

(١) في الأصل : جوهرأ

(٢) في الأصل : محالهم .

إذ لا يتصور إلا صورة ، ولا يتقدر في الأوهام إلا مقدر . والذي يحقق ذلك أنا لو قدرنا عرضاً قائماً في غير محل ؛ ثم أردنا أن نصوره ، لم نجد إلى تصويره سبيلاً .

وبما يوضح الحق في ذلك أن من مذهب خصومنا : إن القديم والجوهر متحيزان ، لا يجوز تقدير تلاقيهما وتماسهما . فلئن لم يبعد ذلك ، لم يبعد ما ذكروه ، فأتضح جيدهم عن سنن التحقيق ، وسلكهم مسالك الضلال في بغية الحق ؛ إذ من صفة الإله تقدمه عن التصور ، وإنما يعرفه من عرفه بصفته ، ومن صفته استحالة تصوره . فكيف يستقيم على منهاج الحق ، من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور ؟ وعن هذا المعنى ، عبر السعدي ، أبو بكر ، رضى الله عنه قال : العجز عن الإدراك إدراك .

والقوم تمسك بنزوب من الظواهر ، ونحن نعقد في ذكرها باباً بعد فراغنا من إيضاح الرد على القائلين بأن القديم ، تعالى عن قولهم ، يقبل الحوادث .

فصل

[في نفي الجهة ، ومناقضات المعتزلة]

اعلموا أن ما ذكرناه من الأدلة في نفي الجهة ، لا يستقيم على أصول المعتزلة . وقد أكثر أصحابنا في ذكر مناقضاتهم ، ومعظم ما ذكروه مكرر ، وجميع أقوالهم شيئان : أحدهما : أن الأدلة التي تمسكنا بها : منها ما يستند إلى نفي التقدير والتألف ، وقد أوضحنا عند ردنا على المجسمة اضطراب أصول المعتزلة ، وتعدد سبيل الأدلة عليهم .

وبما تستند دلالتنا إليه أن الاختصاص بالجهة يقتضى كوناً ، ثم ذلك الكون

حادث ، وهذا لا يستقيم على أصول المعتزلة من وجهين : أحدهما : أنا صدقناهم عن إثبات أصل الأكوان ، وسددنا عليهم طرق الأدلة فيها في صدر الكتاب .

والوجه الآخر أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه يختص بجهة ، بكون حادث يخلقه في غير محل ، كما يختص بكونه مريداً لإرادة حادثة يخلقها في غير محل ؟ وهذا ما لا يحدون عنه / محيصا .
٣٧٤

وقد رام المعتزلة صدناعن نفى الجهة من حيث أثبتنا الرؤية . وقالوا : لاتعلق الرؤية إلا بمتحيز أو قائم بمتحيز ، وهذا الذي ذكروه دعوى محضة .

فيقال لهم : لم تأبون رؤية ما لا يتحيز ، وهلا صححتموها كما صححتهم العلم بما لا يتحيز ؟

فإن قالوا : إنما ذلك لأن الرؤية لا تثبت إلا باتصال شعاع بالمرئي من الرائي ، ولا وجه للخوض في الشعاع ، فإنه من أعظم أبواب الإدراكات . والذي يجتزىء المحصل به ما هنا أن يطالب خصمه بالدليل على اشتراط اتصال الشعاع ، فلا يرجعون عند توجيه الطلبة إلا إلى عادات ربما تطرد ، وربما لا تطرد ، ولا معنى للتمسك بالعادات على أصول أهل الحق ، فإن التمسك بها يجر إلى الدهر والاتحاد .

مسألة

[في تجويز الكرامية قيام الحوادث بذات الله]

اتفق أهل الحق على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ، ولم يصر أحد من أهل الملل والنحل — بعد المجوس — إلى تجويز قيام الحوادث بالقديم إلا الكرامية . فإنهم صاروا إلى تجويز قيام بعض الحوادث بالقديم ، تعالى عن قولهم ، ونحن نفصل الآن مذهبهم قبل الخوض في الرد عليهم .

فن قضية أصلهم أنه يحدث بالقدرة قول حادث ، قائم بالذات ، وجواهر العالم وأعراضها محدثة عندهم بالإحداث ، والإحداث عندهم قول الله « كن » ؛ فجملة العالم أحدثه الله بقوله ، والقول ، وجد حادثاً قائم بذاته بالقدرة . ثم من أصلهم : أن الرب سبحانه وتعالى يقوم بذاته من الأقوال الحادثة بعدد المحدثات ، ولا يحدث الله جوهرأ ولا عرضأ إلا يحدث في ذاته قوله له « كن » وذلك القول لإحداث لذلك المحدث .

ومن أصلهم : أن تقوم به إرادة حادثة ، ولم يزد كثير منهم على هذين القيلين (١) . وزاد بعضهم ضربين من الحوادث آخرين : أحدهما : سموه سمأ ، والآخر : سموه تبصرأ ؛ ولم يرجعوا في تفسيرهما إلى دليل .

وبما يجب الإحاطة به من أصلهم أن نعلم أنهم يقولون : الباري سبحانه وتعالى ، ٣٧٥ وإن قامت به الحوادث ، فليس يتصف بها . فزعموا أن القول يقوم به / ، وهو ليس بقائل بذلك القول ، وكذلك قولهم في الإرادة ؛ بل هو قائل عندهم بالقائية .

ومن أصلهم أن جملة أسماء الله تعالى أزلية ، ويستحيل أن تثبت له أسماء فيما لا يزال ، لم يكن ثابتاً قبل . ومن هذا سموه خالفاً ، رازقاً في أزله مع انتفاء الخلق والرزق . وزعموا أنه خالق بالخالقية ، ورازق بالرازية ، ثم لم يطردوا جهالتهم هذه في سائر الصفات ؛ بل قالوا : لأنه تعالى عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، شائق بمشيئة قديمة ، حيّ بحياة قديمة .

وبما اختصوا به وتفردوا بالابتداع فيه فصلهم بين قول الله تعالى وكلامه ، فقوله حادث عندهم ، كما قدمناه ، وكلامه قديم . ثم الكلام عندهم : هو القدرة على التكلم ، والقرآن قول الله تعالى وليس بكلامه عندهم .

وبما أبدعوا أن قالوا : كل وصف حدث قائم بذات الرب سبحانه
وتعالى عن قولهم ، فيجب بقاؤه ويستحيل عدمه . فهذه عقود مذهبهم
في الحوادث والمحدثات .

والدليل على فساد ما صاروا إليه : أنه تعالى لو قبل الحوادث ، لاستحال
خلوه منها ، ولو لم يخل منها ، لم يسبقها . وهذا الأصل قد قدمنا إيضاحه في صدر
الكتاب عند ردنا على المعتزلة في قولهم يجوز تعري الجواهر عن الألوان مع صحة
قبولها لها ، وكل نكتة طرناها ثم تعود هاهنا .

ومن أقرب ما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتونا معاشر الكرامية أن القول
لا يقزم إلا بحجى ، ولم تسلكوا مسلك المعتزلة حيث قالوا بجواز قياس ضروب
الكلام بالجمادات . فإذا وضع ما قلناه من أصلهم ، فيلزمهم ما لا يحصى لهم عنه .
فإن من أصلهم استحالة تعري الحى عن السمع وضده ، والبصر وضده ، والقدرة
وضدها . ثم القول عندهم من صفات الأحياء ، فيلزمهم أن لا يجوزوا التعري عنه
وعن ضده كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا إليه . ويقوى ذلك عليهم في الإرادة جدآ ،
فيجبرهم تيميز التعري عن القول وضده إلى تيميز تعري الحى / عن السمع ٣٧٦
وضده ، ، والبصر وضده ، والقدرة وضدها . ثم القول عندهم من صفات الأحياء ،
فلزمهم أن لا يجوزوا التعري عنه وعن ضده ، كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا إليه .
وينبغى ذلك إلى بطلان سبيل الأدلة على قدم السمع والبصر والعلم ، وهذا
ما لا مخلص لهم منه .

وبما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتونا استحالة قيام الألوان الحادثة بذات
القديم ، وكذلك قولهم في الطعوم والروائح والحرارة والبرودة ، وهذا بما
لا يجدون فيه فصلا ؛ فإن الأكوان أعراض كالأقوال .

ومن أصلهم أنه يجوز تعري الجواهر عن الأكوان والطعوم والروائح كما
يجوز تعريها عن الأقوال .

فيقال لهم : هلا جوزتم حدوث الألوان قائمة بالقديم حيث لا يلزم من صحة

قبولها استحالة^(١) التعرى عنها ، كما لا يلزم ذلك في القول والإرادة ، وهذا مالا
مخلص منه . وعلى هذا الوجه يلزمهم تجويز حدوث اعتماد قائم بذاته ، ولا يبعد لزوم
ذلك على أصلهم مع قولهم بأن القديم — تعالى عن قولهم — مختص بما كان ، وما
هو كائن ، وبما يكون .

وبما راموا به التخلص والفصل أن قالوا : ليس في الأول ما يقتضى العقل
باختصاصه بالثبوت وليس كذلك الكون ، فإن الكون المخصص بجهة العلو أشرف
من الأكوان المخصصة بسائر الجهات . وهذا الذى ذكره لا يحصل له ، وهم فيه
منازعون ، مطالبون بإبداء الدليل على اختصاص بعض الأكوان بالشرف ،
ثم لا يسلبون عن^(٢) يقابلهم بادعاء مثل ذلك في بعض الأكوان .

وبما يعظم موقعه عليهم أن نقول : هلا صورتم أن يحدث في ذاته كونا يقتضى
تخصسه بالجهة التى اقتضى الكون القديم التخصص بها ؟

ومن أصلهم جواز قيام مثلين بالمحل الواحد على ما صار إليه المعتزلة . وقد أبوا
قيام كون حادث به .

وبما يدانى ذلك أن نقول : ما المانع من حدوث علم قائم به مع العلم القديم ،
كما قامت به الإرادة الحادثة مع المشيئة القديمة ؟

٣٧٧ وهذه التكت التى ذكرناها ، قواطع لا مخلص لهم عن / شئ منها .

وبما يقوى التمسك به أن نقول : قد قلتم إن القديم ليس بقائل بالقول الحادث .
وهذا يهدم عليكم أحكام المعانى وطرائق العلل ومعلولاتها ، وهذا تطرق إلى نفي
الصفات القديمة بطريق العلل . وأصلهم يصدهم عن طرد ذلك ، وذلك أنهم
جوزوا ثبوت حكم القول بلا قول ، وثبوت القول من غير أن يصدر حكمه لما قام به القول .

(١) فى الأمل : لاستحالة

(٢) فى الأمل : عن ما .

وهذا قدح في طرد العلة وعكسها . فإن من أثبت الحكم بلا علة ، فقد قدح في عكسها ، ومن أثبت العلة بلا حكم ، فقد قدح في طردها . وقد التزم الكرامية الأمرين .

ونما يوضح فساد قولهم في ذلك أن نقول : لو كان الاكتفاء بالقائلية في كون القديم قائلاً ، لوجب الاكتفاء بالعالمية وبالقادريّة عن العلم والقدرة . وهذا ما لا جواب فيه .

ونقول أيضاً : قد أعطيتُمونا اتصاف الواحد منا بكونه قائلاً عند قيام القول به ، فلو جاز أن لا يتصف القديم بقوله ، جاز أن لا يتصف بأقوالنا . وسبيل التحقيق في ذلك أن نقول : إنما ثبت الحكم للحل من المعنى لقيام المعنى به .

فلو قال القائل : لم اختص محل العلم بكونه عالماً به ؟ لكان الجواب عن ذلك : أنه اختص بكونه عالماً من حيث اختص العلم بالقيام به . فلو جاز تقدير معنى قائم بمحل ، والمحل غير متصف به ، لزم طرد ذلك في جملة الصفات ومحالها ، ولما اخترنا طريقة الإيجاز في الإيحاء إلى النكت والإضراب عن بسطها لوضوحها ، وعلنا باستقلالكم بتقريرها .

ومما نتمسك به طريقة ذكرها الأستاذ أبو إسحق ، وهي تقوى جداً ، إذا قصدت بها (١) هدماً ورداً . وذلك أنه قال : من أصول الكرامية أن القديم متحيز مقابل العرش ، وهو عندهم أكبر من كل كبير بذاته ، وليس من أصلهم أنه يقابل جوهرأ واحداً من جواهر العرش .

فإذا وضح ذلك من أصلهم ، قال لهم الأستاذ مرتباً على ذلك : قد أعطيتُمونا استحالة قيام عرض واحد بجوهرين فصاعداً ، وهذا يتضمن ثبوت حكم / التعدد ٣٧٨ للعرض ، وإن لم يكن يتعدد في نفسه . فإذا استحال قيام الحادث الواحد بجوهرين

(١) في الأصل : به .

من جواهر العرش مثلاً ؛ فكيف يقوم الحادث الواحد بما يقابل جميع العرش ،
ولا نهاية له في جهة فوق ؟

وهذا يظهر إلزامه ، ولست أؤثر التمسك به في إثبات ما نرومه على قضية
مذهبنا . فإننا لسنا نغنى بانتفاء النهاية عن الرب ذهابه في الجهات ؛ بل نغنى بذلك
انتفاء تميزه ، ووجوب تقدمه في كونه حجماً . والأقدار والحدود والنهايات
إنما تثبت الأحجام والأجرام الشاغلة الأحياء ، وعلى قضية ذلك لا يقوى ما قدمناه ؛
بل هو ظاهر إلزاماً .

وبما نعتصم به أن نتعرض لهم في أصليين ، رامزين ، مشيرين ، محيلين
استقصاءهما على ما سيأتى إن شاء الله تعالى .

أحدهما : أن نقول : قد زعمتم أن جواهر العالم وأعراضه لا تحدث بالقدرة ،
وليست بمقدورة لله . ولئن جاز استغناء موجود ، مفتتح للوجود عن القدرة ،
جاز ذلك في كل مفتتح وجوده ، إذ وجه الافتقار^(١) المتجدد إلى القدرة ؛
حدوثه ، ووجوده عن عدم . وهذا متحقق فيما سموه حادثاً ومحدثاً . ثم نقول :
هلا جوزتم أن تؤثر القدرة القديمة في إثبات الجواهر وأعراضها من غير تقدير
واسطة ؟ فإن زعمتم : أن القدرة اختصت بإثبات حادث في محلها ، فهلا قلتم إن القول
بالحادث يختص بإثبات حادث في محله ؟ ولو جاز تأثير القول بما لم يقم به ، فما
المانع من ذلك في القدرة ؟

أو نقول لهم : فهلا وقع الاكتفاء عن القول بالقائية لولا الحبط ، والتخليط ،
وإستناد العقائد إلى التعلل بالأمانى ؟ وسنوضح [ذلك] في القدر عند ردنا على أبي
الهديل العلاّف في قوله تحدث الحوادث ، بقوله تعالى « كن » ، وهو في غير محل
عنده . وسنوضح استحالة تأثير القول في الاختراخ في كتاب « القسدر » ، إن شاء الله .

(١) في الأصل : الافتقار .

ثم نجر عليهم فيما ذكره من الإرادة والمشيئة قريباً مما قدمناه ، فلا معنى للإعادة ،
وموضع استقصائه كتاب « الإرادة » .

وما نستدل / به أن نقول : قد قلتم باستحالة عدم الأقوال القائمة بذات الرب ٣٧٩
وأحلتم خلو القديم عنها بعد قيامها به ، وهذا تطرق إلى هدم أصولها منها : الحكم
بجواز وجود الحادثات ، وتخصيص وجوب الوجود للقديم . وهذا الذي ذكره
من استحالة عدم الحوادث ؛ يهزم هذا الأصل .

ثم نقول : الأقوال عندكم أصوات وهي مختلفة ، ومختلف الأصوات متضاد
كمختلف الألوان ، فإنما كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض بالمحل الواحد ،
فكذلك نعلم استحالة قيام صوت جهورى وصوت آخر خفيض بالمحل الواحد .
فلو قامت الأقوال — وهي أصوات متضادة — بذات القديم ؛ للزم من ذلك
أحد أمرين : إما تجويز اجتماع المتضادات ، ولما المصير إلى انقسام القديم
واختصاص كل جزء بقول . وهذا مما قدمنا لإبطاله عند ردنا على المجسمة . ولو قالوا
باكتفاء الأصوات السابقة عند معاقبة أضدادها لها ، لكان ذلك نقضاً (١)
منهم لأصلهم .

ثم نقول : لو جاز الحكم بازوم بقاء الحوادث القائمة بذات الرب تعالى ،
لوجب ذلك في الحوادث القائمة بالجواهر حتى يقال : لأنها تبقى ما بقيت الجواهر .
فإذا اضطرنّاهم — بما ذكرناه — إلى تجويز انتفاء الحوادث القائمة عندهم بذات
القديم — تعالى عن قولهم — عند معارضة أضدادها ، فنبتى على ذلك ما قررناه
في صدر الكتاب ، رداً على المعتزلة ، ونقول : إذا كان الحادث لا يبتنى إلا بضده ،
فيلزم من ذلك استحالة التعرّى عن الحوادث بعد قيامها ، فيجب طرد ذلك عموماً .
وقد ذكرنا في ذلك طرفاً قاطعة عند ردنا على المعتزلة في قولهم : تتعرى الجواهر عن
الألوان لبثاء ، مع منع التعرّى عنها بعد قيام الألوان بالجواهر .

(١) في الأصل : نقض .

ومما تمسك به الأئمة في المسألة أن قالوا : لو قبل القديم — تعالى عن قولهم —
حادثاً ، لقب كل حادث ، إذ لا اختصاص لبعضها . وهذه دلالة قوية ، وقد
ذكرناها في مسألة الجهات ، وتخصيصنا عما يلزم عليها ، ومنفردا بالذكر بعد ذلك
إن شاء الله .

٣٨٠ واعلموا أن الكرامية / تمسكوا بشبه المعتزلة في الحكم بحديث القرآن ، وسنذكر
جميعها في باب إثبات قدم كلام الله ، تعالى عن قول الزائنين ، وتقصي عنها إن
شاء الله عز وجل .

ثم نخصصهم الآن بداهية الدهر ، وقاصمة الظهر ، ونقول لهم : كل شبهة
للمعتزلة في استبعاد القول القديم ، تنعكس عليكم في القائلية . فإن مما أنكره المعتزلة
واستبعدوه ، أن يثبت قول قديم هو قوله (١) لموسى « إخضع نفسك » (٢) .
وهذا لا يستمرى الكرامية مع قولهم : إنه تعالى كان قائلاً في أوله ، وهو
قائل لموسى بغير قول حادث ، فلم تغنهم تشغييات المعتزلة وتمويهاتهم مع
ما انفردوا به .

ومما نفزعهم به أن نقول : هل يقول الرب تعالى لشيء : كن ؟
فإن قالوا : أجل .

قيل لهم : يقول بالقول أم بالقائلية ؟

فإن قالوا : يقول بالقول .

قيل لهم : فكيف يقول بما ليس بقائل به ؟

وإن قالوا : يقول بالقائلية « كن » ، فأى حاجة إلى القول ، وقد أغثت عنه
القائلية ؟ وهذا ما لا خلاص عنه إلى النباذ .

فصل

[في إبطال كونه تعالى خالقاً في أزله بالخالقية]

قد ذكرنا في خلل الكلام من مذاهب الكرامية ، أنهم وصفوا الرب تعالى بكونه خالقاً في أزله . وبنوا ذلك على أصلهم في أن الرب سبحانه لا يثبت له اسم جديد فيما لا يزال ، لم يكن ثابتاً له في الأزل . وقد صار بعض المنتسبين إلى أصحابنا إلى أن القديم كان موصوفاً في أزله بكونه خالقاً ، وعنى هؤلاء بذلك كونه قادراً على الخلق والاختراع . والاختلاف يؤول إلى العبارات دون المعاني . وسلك الكرامية مسلكاً آخر ، فزعموا أن القديم خالق في أزله بالخالقية ؛ ولم يفسروا ذلك بالافتقار على الخلق . وهذا الذي قالوه باطل من أوجه . أحدها : أن الخالق مبني على قضية الإطلاق على الأفعال ، مسند إليها ، جار عليها . فإذا استحال إطلاق ما عليه يجرى الاسم ، استحال إطلاق الاسم . وبيان ذلك أن الألة أجمعت على منع إطلاق القول بأن القديم خلق في أزله وكان يخلق ، فإذا امتنع قولهم : خلق بخلق ، والخالق جار على الماضي / والمضارع ، وجب أن ٣٨١ يتمتع إطلاقه أيضاً .

ومن متناقض القول بين أرباب الالباب أن يقول القائل : خالق ما خلق قط .

ثم نقول لهم : لو وجب من الأصل الذي ذكرتموه ، وهو الحكم بقدم أسماء الله ، كونه خالقاً على الجملة ، وجب تسميته خالقاً على التفصيل ، حتى يقال : كان في أزله خالقاً للجواهر على التخصيص . وقد امتنع من ذلك الكرامية .

ولو تعسف منهم متعسف ، وارتكبه ، قرعناه بما لا مخلص له منه ، وقلنا : لو وجب طرد الأسماء ؛ مطلقها ومضافها ، لوجب أن يقال : كان الرب زائياً للعالم قبل وجوده . وهذا نص مذهب السالمية ، ومن أبعد الناس عنه الكرامية . فإنهم منعوا كون عدم معلوماً ، فكيف يثبتونه مرئياً !

وكذلك يلزمهم أن يثبتوا^(١) أن الله تعالى كان عالماً في أزله بوقوع وجود العالم وتحقيقه على ما لا سبيل إلى التزامه . فقد وضح بما قلناه انخراط مذهبهم ، وانتقاض مقصدهم ومرامهم .

ثم نسألهم عن الخالقية . فإن فسروها بالقدرة على الخلق ، كان أمرهم أقرب . وإن فسروها بوجه آخر ؛ لم يجدوا إلى الإيضاح مسبيلاً . ولا نراهم يفسرون الخالقية بصفة موجودة زائدة على الذات . إذ لو قالوا ذلك ، لزمهم لإثبات جمل من الصفات التي تصدر عن أجناس الأفعال حتى يكون رازقاً بالرازية ، محسناً بالمحسنية ، وهكذا القول في المحي والمميت ، والمعز والمذل . وليس من أصلهم لإثبات الأحوال ؛ فيجعلوا الخالقية حالاً . فقد وضح تناقض قولهم . ولم يكثر أحد من أئمتنا بالكرامية ، فلم نسلك طريق البسط في الكلام عليهم ، مع أننا لم نغادر نكتة تصلح للاعتدال إلا أومينا إليها .

فإن قال قائل : الموجود الذي يتأتى منه الشيء ؛ قد يوصف به وإن لم يكن في حالة فعل ، ولذلك يسمى القادر على الكتابة كاتباً ، وإن لم يكن في حالة الكتابة ، وكذلك القول في جملة المحترفين .

وهذا الذي ذكره تسبب وتجهوز وتوسع . وتسمية الناس العالم بالكتابة ٣٨٢ كتسميتهم المعنى عليه/ عالماً^(٢) إذا كان ممن يعلم في مستقر العادة عند انجلاء الغشية عنه ، مع العلم بأن حاله تنافى العلم . وكذلك قد يسمى السيف الحديد ، الغرار ، المرهف ، قاطعاً ، وليس المراد بذلك صدور القطع منه ، ولكن من حيث كان آلة في القطع على مستقر العادة ، فسمى قاطعاً تجهوزاً ، فلا معول على المتوسعات في بغية الحقائق .

ثم نقول لهم : هلا طردتم أصاحكم ، وقلتم الكاتب كاتب بالكاتبة ؟ وكذلك القول في الحرف والمحترفين بها . وقد امتنعوا عن طرد ذلك فيما ذكرناه .

(١) مكرر في الأصل : يلزمهم ان يثبتوا

(٢) في الأصل : عالم

فصل

[في إبطال كون القديم قائلاً بالقول القائم به]

اعلموا وفقكم الله أنه لا يستقيم على أصول المعتزلة إقامة الدلالة على أن القديم تعالى لا يقبل الحوادث ، إذ العمدة في المسألة على أن ما يقبل الحوادث لا يتخلو منها ، وهذا لا يستمر على أصولهم مع قولهم : يجوز تعري الجواهر عن كثير من أجناس الأعراض مع صحة قبولها لها على ما سبق تفصيل مذهبهم . فلا مطمع لهم في طرد هذه الدلالة . وكذلك لا يصح منهم توييح الكرامية في نقضهم العلل . والمعتزلة قد نقضوا العلل حيث أثبتوا الأحكام المعللة شاهداً ، وأثبتوها غائباً غير معللة . وكذلك لا تمسك لهم بإيجاب كون القديم قائلاً بالقول القائم به ، إذ يطل على مذهبهم من أوجه : فن أقربها : أنهم أثبتوا للذات حكماً مما لم يقيم بها ، فما المانع من نفي الحكم عن الذات مع قيام المعنى ، بها ، فليس لإثبات الحكم للذات دون قيام المعنى بها بأقرب من نفي الحكم مع قيام المعنى . وتحصيل القول في ذلك إنه إنما يستمر استبعاد انتفاء الحكم عن (١) قام به المعنى من يخصص ثبوت الحكم بمن قام به المعنى ، وينفيه عن اتقى عنه المعنى .

وبما يصد المعتزلة عن هذه النكتة قولهم : إن العلم القائم بجزء من الجملة لا يوجب له كونه عالمًا ، بل العالم ، الجملة ، ويستوى في استحقاق الوصف الجزء الذي قام به المعنى والذي لم يقيم به ، ولا يخص محل العلم بحكم منه . ولا يستقيم أيضاً من المعتزلة أن ينكروا على الكرامية قصرهم القدرة على / الذات وتعديتهم ٣٨٣ أمر القول .

ومن أصلهم أن القدرة الحادثة لا يتعدى الحادث بها محلها ، والاعتقاد الحادث في محل القدرة يتعدى أثره محله ، ولا يستقيم منهم استبعاد ثبوت محدثات غير مقدورة مع مصيرهم إلى أن الأفعال المتولدة حادثة بالأسباب ، غير مقدورة . وقد انسدت عليهم المسالك ، وصدم تنافض مذهبهم عن كل منهاج في الحجاج .

(١) في الأصل : عن ما

فصل

[في استحالة اتصاف القديم بجنس من أجناس المعاني]

فإن قال قائل : قد أقمت الدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى . فما الدليل على امتناع اتصافه في الأزل بكون قديم ، أو طعم ، أو ريح إلى غير ذلك من أجناس المعاني ؟ قلنا : [أمثل] الطرق في ذلك أنها لو قدرنا كوناً قديماً ، لما كان بعض الأكوان أولى من بعض ، فإن جميعها متساوية في حكم التجويز . فلا يقدر المقدّر جنساً^(١) منها إلا وللغير تقدير غير ما قدر . وكل ما يستوى في حكم العقل تقديره وتقدير ضده ، استحالة اتصافه بالقدم . فإن القديم هو الواجب وجوده ، الممتنع تقدير انتفائه . وهذا هو المعنى بقول الأئمة : إن القديم واجب وجوده ، والحادث جائز وجوده . وهذا مما يجب الاعتناء به ، والغرض^(٢) درك معناه .

فإن قال قائل : فما المانع من وقوع شيء قديم^(٣) اتفاقاً مع^(٤) أنه يجوز في العقل تقدير غيره ؟

قلنا : هذا ما لا سبيل إليه . فإن القديم هو الذي لا يجوز تقدير انتفائه أصلاً ، وبه يتميز عن الحادث ، إذ الجائز يفتقر إلى مخصص ، ولا يجوز تقديره مختصاً بالوقوع مع تقدير تجويز انتفائه إلا أن يخصه مخصص .

فإن قال قائل : لو لم تحدث الأفعال ، لما كان على وجوب وجود القديم دليل .

قلنا : هذه غفلة عظيمة ، وقد أطلق كثير من المحققين أقوالهم بأن الفعل لو لم يكن ، لم يدل على القديم دليل .

(١) في الأصل : جنس

(٢) في الأصل : + في

(٣) في الأصل : قديماً

(٤) في الأصل : مع مكررة

وقد قال القاضى : جواز حدوث العالم قبل حدوثه دليل على الصانع ، إذ جواز الحدوث معلوم ، واستحالة الحدوث دون المخصص معلوم . فلو قدر مقدر انتفاء القديم ، لأفضى ذلك إلى انتفاء جواز الحدوث ، وذلك محال / فإن تقدير ٣٨٤ الجائز محالاً ؛ كتقدير المحال جائزاً .

وأوضح القاضى ذلك بأن قال : لو بلغ البالغ مبلغ النظر ، ورام التوصل إلى معرفة الصانع بتجويز حادث ، ولم يفكر فى الكائنات ؛ لأداه النظر إلى العلم . فوضح لنا بما ذكرناه أن كل قديم^(١) استحال فى العقل تقدير نفيه ، ولو قدر لأفضى إلى قلب الحقائق . وليس فى تقدير نفي لون معين ما يفضى إلى استحالة وقلب حقيقة . وهذه الدلالة هى العمدة . وهى تطرد فى جملة أجناس الأعراض إذا طولبت بإثباتها قديمة .

وقد سلك القاضى طريقة أسندها إلى السمع ، وذلك أنه قال : أجمعت الأمة [على] أن القديم لا يتمصف بصفة ليست من صفات المدح والتعالى والجلال ، كما أجمعوا على استحالة اتصافه بالنقائص ، ولا يقدر المقدر لوناً إلا وليس هو من صفات المدح ، ولا يفضى نفيه إلى إثبات نقيضه ، وهذا حسن . ولكنه تمسك بالسمع .

وقد سلك الناس طرقاً لا نرتضيها : فاستدل بعضهم على نفي اللون القديم بأنه لا يدل عليه عقل ، ولا ينبىء عنه سمع . وهذا فيه نظر ، فإنه استدلال بعدم الدليل . وقد زيفنا هذه الطريقة فى كتاب « التوحيد » .

واستدل بعض المتكلمين بأن قال : لو ثبتنا بياضاً قديماً ، لمائله الحادث . وقد قدمنا استحالة ثبوت وصفين لا يختلفان إلا بالعدم والحدوث . وهذه الطريقة يمكن تقريرها فى الأكوان القديمة التى تشاركها الألوان الحادثة فى الأخس ، ولكنها لا تجرى فى لون يقدره السائل مخالفاً لسائر الألوان الحادثة ، وفيما قدمناه مقنع .

(١) فى الأصل : قديماً .

واستدل الأستاذ أبو اسحق بأن قال : اللون هيئة ، ولا هيئات لمن لا جهة له . وهذا فيه نظر عندنا ، ولا مطمع المعتزلة في إثبات ذلك . ولنا أن نقول : بهم تنكرون على من يزعم أنه ماون لنفسه من غير إثبات لون ، كما أنه عالم لنفسه ؟

ونقول لأبي هاشم : قد زعمت أن القديم على حال يوجب له كونه حيا ، عالماً ، قادراً ، فبم تنكر على من يزعم [أنه] على حال يوجب له كونه ماوياً ؟

٣٨٥ فإن رام من ذلك مخلصاً / وقال : إنما تثبت الأحكام لله تعالى دون العلل ؛ إذا كانت المعاني التي توجب أحكامها شاهداً مقتضيه أحوالا ، والأكوان لا تقتضي أحوالا . وهذا الذي ذكره تحكم محض ، ولا فصل بين الألوان والأكوان . وقد قال : إن الأكوان توجب لمخالها أحوال ، وإن لم تشترط فيها الحياة والبنية المخصوصة .

فصل

[في استحالة كونه تعالى عرضاً]

قد أوضحنا استحالة كون القديم جسماً ، ثم بينا وجوب انتفاء أحكام الجواهر عنه . فلو قال قائل : بهم تنكرون على من يزعم أنه عرض ؟

قلنا : إن رام السائل أن يثبت القديم أحكام الأعراض وخصائصها ، فاستحالة ذلك واضحة . فإن من خصائص الأعراض إمتناع قبول المعاني ، وسنوضح في الصفات وجوب كون القديم حيا ، عالماً ، قادراً ، مريداً ، ونقرر استحالة ثبوت هذه الأحكام من غير حياة وعلم وقدرة وإرادة . والعرض لا يقبل المعاني ، وقد قدمنا في ذلك صدراً من الكلام . ومن صفات الأعراض الاحتياج إلى المحل ، وسنوضح في باب « الغنى والحاجة » استحالة ذلك .

على أنه وإن قام بمحله ، فلا بد أن يكون حيا ، عالماً ، قادراً ليكون صانعاً . والمحل الموصوف به ؛ القابل له أولى بالإلهية . وسنشرح القول في ذلك في الصفات .

ولا يستقيم شيء مما ذكرناه على أصول المعتزلة ، إذ من أصلهم بقاء الأعراض .
ولا يمكنهم التمسك بما عليه المعول من أنه لو كان عرضا لاستحال أن يكون عالما
بعلم . ومن أصلهم أن كون الإله عالما من صفات نفسه ، ولا امتناع في أن يثبت
للعرض صفات النفس . ولا يمكنهم أن يتمسكوا في ذلك بالاحتياج إلى المحل ،
فإنهم أثبتوا أجناسا من الأعراض موجودة في غير محل ، وسدوا على أنفسهم
طرق التوصل إلى ذلك .

باب

في ذكر تأويل جمل من ظواهر الكتاب والسنة

اعلموا وبفهمكم الله أننا كنا على أن نجتريء بما ذكره الأستاذ أبو بكر في تصنيفه
المذكور المشهور / المشتغل على تأويل مشكلات الاخبار ، ولكن اقتضى الحال أن ٣٨٦
نذكر أصول التأويلات وما أخذها ، ونرشد إلى جميع مداركها مع إثبات الاختصار ،
والله الموفق للصواب .

ومبيلنا أن نبدأ بظواهر من كتاب الله تعالى ، ونذكر وجوه التأويل فيها ،
ثم نذكر بعد تقدر الفراغ منها جملا من السنن الواقعة من المسانيد المصححة عند
الإثبات والثقات ، ثم نشير إلى جمل من المتأكد التي يتمسك بها الحشوية ، ونوضح
أنها لو صحت ، لم تضق مسالك التأويل منها .

فما تمسكوا به من آي من كتاب الله قوله سبحانه والله نور السموات والأرض (١) .
ومبيل الكلام على الآية أن نقول المستدل بظاهر الآية : تخالف معتقد كافة
أهل القبلة ، فإن أحدا من المنتهين إلى الملة لم يصر إلى أن نور السموات والأرضين
وضياؤها وإشراقها ، هو الإله المعبود .

وقد ذهب بعض الغلاة من المشبهة إلى القول بقدوم الأنوار ، وما صار أحد إلى
[أن] ما تشاهد من الأنوار هو الإله ، فامتوت الأقدام في بغية التأويل إن رمناه .

ثم نقول : قد ذكر أهل التفسير وجهين في تأويل الآية . أحدهما . أن قالوا : معنى قول الله تعالى « الله نور السموات والأرض » (١) ، أى منورها ومختبر أنوارها . والوجه الآخر : أنه هادى أهل السموات والأرض . وفى سياق الآية ما يدل على ذلك لأنه قال : « يهدى الله لنوره من يشاء » (٢) ، فقرن ذكر النور بالهداية وهو المعنى بقوله « ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء » (٣) . وما يوضح ما قلناه أن الآية من مفتحتها إلى منقطعها دالة على أنه لا يسلك بها مسالك سائر الظواهر المستقلة بأنفسها ، فإنها ثابتة فى منهج الأمثال ، ولا يسوغ التشبث بظواهر الأمثال باتفاق المحصلين . ولو تتبع المتتبع جملة أمثال القرآن لاستبان له مباينتها للظواهر التى يتمسك بفحواها ، ولا معنى للإطناب مع وضوح الكلام ؛ كيف وقد قال الله تعالى : « مثل نوره كشكاة » (٤) ثم قال فى آخر الآية « ويضرب الله / الأمثال للناس » (٥) . فقد وضح من نفس الآيات جريانها مجرى الأمثال ، وخرجها عن مسيل الظواهر .

ثم نقول : قد اتفق أهل التأويل على الوجهين المقدمين . فمن ابتغى بعدهما ثالثاً ، كان خارجاً عن إطباق المتأولين ، واتفاق المفسرين . فإن استبعدوا تقدير أهل السموات ، فهو استبعاد فيما لا يستبعد ، فقد يجترىء بالضاف إليه عن المضاف إذا اشتمل الكلام على الدليل عليه .

قال الله تعالى : « وسئل القرية » (٦) والمراد أهلها . وقال بعض المحصلين فى قوله تعالى « فما بكت عليهم السماء والأرض » (٧) « معناه أهل السماء وأهل الأرض . ونظائر ذلك لا تحصى ولا تنحصر .

وما تمسك به أهل الزيغ قوله تعالى « فإن استكبروا فالذين عند ربك » (٨) .

٢٤ : ٣٥ (٢)	٢٤ : ٣٥ (١)
٢٤ : ٣٥ (٤)	٤١ : ٥٢ (٣)
١٢ : ٨٢ (٦) فى الأصل : سائل	١٤ : ٢٥ (٥)
٤١ : ٣٨ (٨)	٤٤ : ٢٩ (٧)

الآية . وقوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد (١) الرحمن (٢) » ، في قراءة بعض القراء ووجه . ووجه زلهم في التمسك ظنهم أن ظاهر قوله تعالى « والذين عند ربك » ، ينبئ عن قرب آيل إلى المسافة . وسبيل مفايحهم في الكلام أن نقول : ما أراد الله تعالى بهذه الآية تخصيص بعض الملائكة والتنصيب على طوائف منهم ؛ بل أراد أن النفلين إن استكبروا وتأبوا ، فالملائكة المقربون دائبون في عبادة الله ، وتحميدته والثناء عليه ، وتوحيده ؛ لا يعترهم ملل ، ولا ترهقهم فقره ولا يليهم عن عبادة الله نبوة . ومن ملائكة الله الحفظة المقربون ، السكرام ، الكتاتون ، الموكلون بالمكلفين من عباده . فاستبان بذلك أن من الملائكة المرادين كاتبون في الأرض . ويوضح ذلك أنه تعالى لم يرد تقارب الذوات ، وإنما أراد علو الدرجات ، والاختصاص بالقربات . ثم في قوله تعالى « فالذين عند ربك » ، وجهان :

أحدهما : أنه يقال : معناه ؛ فالذين بالقرب من ربك اصطفاء ، واجتباء ، وإكراماً ، وإعظاماً ، وهذا كقول القائل : إن فلانا عند الخليفة . بالموضع بالقرب الأعظم ، ولا يراد به تعرض لقرب ولا بعد . ويجوز أن يحمل ذلك على اختصاص الملك ، وذلك غير مستبعد . إذ يقول القائل : أنا مسام فيما عندي من المال ، غير ضنين به ، وليس المراد بذلك الإقترب بالذوات ، وإنما أراد الاختصاص بالملك .

ولو قال قائل : أى فائدة / لتخصص الملائكة بالملك ، وجملة الخلق ملك ٣٨٨
لله تعالى ؟

قلنا : في مثل ذلك وجهان : أحدهما : أن يقال : أضاف الملائكة إلى ملكه تشريفاً لهم حيث خصصهم بالذكر ، وهو كإضافة الرب المؤمنين إلى نفسه تسمية العبودية في آي من كتاب الله . منها قوله تعالى « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً » (٣) . وقد اتفق أهل التوحيد على أن الكفرة عباد الله ، كالبررة

(٢) : ١٩ : ٤٣

(١) في الأصل : عند

(٣) ٦٣ : ٢٥

من عباد الله . وقد قال تعالى « إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً » (١) . فدل أن التخصيص بالذكر قد يراد به التشريف والتعظيم . وكذلك . خصص الله تعالى السكبة المحرمة بالإضافة تشريفاً لها ، فقال « وطهر بيتي للطائفين » (٢) . وخص الناقة ؛ ناقة صالح بالإضافة ، وأمثلة ذلك كثير .

فهذا وجه ، والوجه الثاني أن يقال : خصص الله تعالى الملائكة بالإضافة ملكاً ، من حيث لم يكن فيهم جاحد ومعاند يأبى سلطان الله ، وهو نحو تخصيص الرب الملك باليوم الذي يصعق فيه الخلائق ، وتنقطع فيه ظنون الجسارة ، وحسبان الذين قدرُوا أنفسهم ملوكاً . فقال ، عز من قائل ، مخبراً عما سيكون « لمن الملك اليوم » (٣) . فكما حمل تخصيص بالإضافة إلى ذلك اليوم على انقطاع أوهام المتوهمين ، فكذلك ذكر الله ذلك في أمم من خلقه لا يتوهمون لأنفسهم حولا ولا قوة دون مشيئته . ويجوز أن يقال : خصصهم بالذكر تنبيهاً على من دونهم .

وأما قوله « وجعلوا الملائكة الذين » (٤) ، فأظهر القراءة في هذه الآية قوله « عباد الرحمن » وهذا من أوضح الأدلة . على أن القراءة الأخرى محمولة على هذا المحمل الذي قدمنا شرحه .

وبما يستل عنه من ظواهر القرآن قوله تعالى « إلهيه يصعد الكلم الطيب » (٥) ، وقوله تعالى « تعرج الملائكة والروح إلهيه » (٦) . وربما توهم بعض الحشوية أن لهم في الآية مستروحا في إثبات الاختصاص بالجهات ، وليس الأمر على ما قدره . قال : المعنى بقوله « تعرج الملائكة والروح إلهيه » أى يرجعون إلى حيث يأمرهم متقربين إليه ، مستسلمين لأمره . وشاهد ذلك من كتاب الله قوله « ومن يخرج

(٢) ٢٦ : ٢٢

(٤) ١٩ : ٤٣

(٦) ٤ : ٧٠

(١) ٩٣ : ١٩

(٣) ١٦ : ٤٠

(٥) ١٠ : ٣٥

من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله»^(١) وليس المراد بذلك طي المسافة إليه ، وإثبات قرب الذوات . وهذا مالا خفاء به . فكما حمل / المهاجرة إليه على الانقطاع ٣٨٩ . إليه ، والتبطل إلى طاعته ، وما يزلف ويقرب العبد لديه ، فكذلك قوله « تعرج الملائكة والروح إليه » ، وعلى ذلك يحمل قوله تعالى « إني مهاجر إلى ربي »^(٢) . فالذي يوضح ذلك ويحققه لفظة اتفق عليها الأمم الموحدة ؛ قالوا : إن فلاناً يتقرب إلى الله ، ولم يريدوا قرب الذات ، فإذا لم يبعد حمل نفس القرب على التشبث بالطاعة ، لم يبعد حمل ما ينبئ عن القرب في توهم الزائغين على ما ذكرناه . والذي يحقق ذلك أن الملائكة إذا عرجوا وأخذوا مقارهم ومواطنهم في السموات وحافات العرش ، فلا يبلغون ذروة العرش . وتشبث هؤلاء بالظواهر يصددهم عن استدلالهم هذا ، إذ قد ورد في أحاديث أن من كواهل حملة العرش إلى شرافاته مثل ما من كواهلهم إلى تخوم أقاصى الأرض أضعافاً مضاعفة ، ثم فوق الشرافات حُجُبُ العزة ، وبصر كل حاجب كبصر السموات والأرضين . وفي حديث المعراج أن محمداً صلى الله عليه وسلم أعلى مراتب الملائكة حتى قال صلى الله عليه وسلم : انقطع عني رجل المستخير ، وخيل إلى أنه مات من تحت العرش ، ورأيتني كالقنديل المتعلّق في الهواء . فلو كان العروج على ما قالوه ، لما استقام على مقعته أصلمهم ، إذ لو استقر ملك على ذروة قصر ، ورقى بعض جرمه درجة أو درجتين ، فلا يقال إنه صعد إليه . فوضح أنهم محتاجون إلى التأويل ، كما نحتاج إلى ذلك . وأما قوله « إليه يصعد الكلم الطيب »^(٣) ، فهو ما أول باتفاق المحصلين بأن الكلام لا يجوز عليه التحول ، والانتقال ، وجوب الجو ، والتصعد في الهواء . فدل أن المعنى بصعود الكلم الطيب ؛ وقوعه من الله موقع الرضا .

والجملة في ذلك أن الارتفاع ينبئ عن رفعة الشيء درجة ومنزلة لا تصعدا ورقياً . وقد يقال هذا الأمر مرفوع إلى الأمير ، وليس يراد نقل الشيء إليه ؛ بل المراد بالرفع التبليغ إلى رفيع شأنه ، على قدره . ثم قد ينبئ الارتفاع والعلو

والعروج عن علو من ينتهى إليه ، وقد ينتهى عن علو شأن المرفوع . والعرب تعبر
٣٩٠ . عن أسباب الشرف/بالعروج والعلو والرفعة ، وعن كل حطيطة ورذيلة بالتسفل .
ويعبرون عن كل من عظم قدره بالتصعد ، وعن حثالة الناس بالتسفل .

وبما يسأل عنه قوله تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا »^(١) . وقد ذكر الأئمة
في ذلك وجهين :

أحدهما : أن المراد به: وجاء أمر ربك ؛ وفصله القضاء يوم الدين بين الموحدين
والمارقين ، ولا استبعاد في إطلاق مثل ذلك . فإن الشيء إذا عظم موقعه ، وجل
موضعه ، وكان ذلك لاختصاصه بوقوعه على وجه من الله تعالى ، فقد يحذف
ذكره اجتزاء بذكر الله تعالى ، وتعظيما للمحذوف المقدر المضاف ، وقد يقتضى
الحذف من التعظيم والتفخيم مالا يقتضيه الذكر . وشواهد ذلك من كتاب الله
كثير . منها قوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله^(٢) » . وقوله « والذين
يؤذون الله^(٣) . وقد اتفق كل من أثبت الصانع على أنه تعالى يتقدس عن التأذى
والضرر . وأجمعوا على أن المعنى بقوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله »
أى يحاربون أولياء الله . وهكذا القول في الكلمة الأخرى . ومخرج ذلك في مجارى الكلام
واضح ، إذ القائل يقول : إذا جاء السلطان ، اضمحل من سواه . وليس المراد بذلك
بجيشه بذاته إنتقالا وتحولا ، وإنما المراد إيصال أوامره . والذي يحقق ذلك قوله
تعالى « فأتى الله بنيانهم من القواعد^(٤) » ، وليس المراد بذلك إتيانه بذاته باتفاق
منا ومن الحشوية ؛ بل المراد : فأتى أمر الله بنيانهم ، ويشهد لذلك قوله تعالى
« أتأما أمرنا ليلا أو نهاراً » .^(٥) فهذا وجه وبمثله تتكلم على قوله تعالى « هل ينظرون
إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام^(٦) » . وهكذا كانت معظم العقوبات تقدمها
ظلل من الغمام .

(١) ٢٣ : ٥

(١) ٢٢ : ٨٩

(٢) ٢٦ : ١٦

(٢) ٥٧ : ٢٣

(٦) ٢١٠ : ٢

(٥) ٢٤ : ١٠

وسلك بعض الأصحاب في قوله تعالى « هل ينظرون ، مسلّا آخر . فقال : إنما قال الرب ذلك لإنكاراً على المتوقعين لذلك ، وإنما كان يستدل به أن لو كان لا يتخذ منه بسبيل الإنكار وبطريق التوبيخ ، والأصح عندنا الوجه الأول ، فإن ظاهر الآية يدل على إنذارهم بعذاب واقع بهم ، فيجب حمل الآية على الإنذار / ليجيء العذاب. ٣٩١ ورُبَّ وجه في التأويل عند أهل الفصل هو الأصح مما استروح إليه الجملة ، ويحسبونه ظاهراً . والذي يحقق ذلك أن التخويف والإنذار إنما يقع بإضلال العذاب ، ولإمامه بمستحقه ، وهذا واضح في مقصد الآية جدلاً وبجاري التوسيعات في الجسر من الكلام أوسع في بجاري الحقائق . ومن أحاط بمذهب العرب ، لم يستبعد من ذلك شيئاً .

وذكر بعض الائمة في قوله تعالى « وجاء ربك » أنه فعل فعلا سمي به نفسه جائئاً ، كما سمي نفسه بالخلق والرزق خالقاً ورازقاً . وهذا ، وإن كان يتجه ، فالطريقة الاولى أقرب مذاهب التأويل . وما يسأل عنه قوله تعالى مخبراً عن بعض عبادته « يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله »^(١) . ولا يتمسك بهذه الآية إلا متولج في غمرات الجهل ، أو لا يخطر لذي تحصيل أن التفريط الذي أثبتت الآية ، يقع في جراحة مقدرة ، وقطر محدود ، وهذا مالا سبيل إلى توهمه ، ولا ينبغي به الكلام عنه أصلاً ، إذ المعنى بالتفريط مخالفة أوامر الله ، وموافقة زواجره ، والانكفاف عن امتثال أوامره ، ولا سبيل إلى توهم وقوع شيء من ذلك على قرب من المسافة . فإذا وضع سقوط الاستدلال ، فقد تكلم أهل اللغة على الآية . فقال بعضهم: المراد بقوله « في جنب الله » أى في أمر الله ، واستشهد بقول كثير :

ألا تتقين الله في جنب عاشق له كبسد جرى عليك مقطع

معناه: في أمر عاشق . وذكر بعض الائمة أن المعنى بالجنب: المخالفة ، والجنب والمجانبة ينبئ عن البعد ، وهو المعنى بقوله : والجار الجنب، أى البعيد سبباً ونسباً ،

الملاصق داراً . ومنه يسمى الذى تلزمه بجانب القرآن ، والمكث فى المساجد جنباً .
والجانب هو القطر الواقع نبذة من العظم . ومعنى قوله « على ما فرطت فى جنب
الله » أى فى ازدياد البعد من أوامره . وقد يقال : جنبت فلاناً عن الشيء إذا بعدته
٣٩٢ عنه ؛ وهو المعنى فى قوله تعالى بالإنباء / عن إبراهيم عليه السلام حيث قال :
« واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام (١) » . ويقال : جنبه وأجنبه ، وجنبه فجنب ،
وتجنب واجتنب . وأحسن القول فى ذلك أن المعنى بقوله « فى جنب الله » فيما
يتصل بأمره وشرائعه التى شرعها لعباده ، وحقوقه المفترضة ، وحدوده المنقسمة
إلى ما لا يقرب للحرمات ، وإلى ما لا يبعد كالمقدورات ؛ فيتعين صرف الجنب
إلى حقوق الله تعالى المتصلة بأوامره وزواجره . ومن أدل الدليل على ذلك :
التفريط وذكره ، إذ التفريط إنما يقع فى الحقوق المفترضة ، والواجبات المتحممة ،
ولا يتقرر تفريط على غير هذا الوجه . وإطلاق الجنب والمراد به الجانب ،
والاتصال بحقوق من أضيف إليه الجنب شائع ذائع ، مغن بظهوره عن الاستشهاد
عليه . إذ يقول القائل : إن فلاناً ليعيش فى جنب فلان ، ويلم فى جنبه شعثه .

وعما يقع السؤال عنه كثير (٢) قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (٣) .
وقد افترق الأئمة فى وجه الكلام على الآية ، فتمنع بعضهم عن تأويلها وأجراها
على تنزيلها ، ولكن مع القطع بنفى الجهات ، والمحاذيات ، والكيفية ، والكمية ،
وهذا القائل لا يستبعد أن يكون فى القرآن أسرار لا يطلع عليها الخلاق ؛ والرب
تعالى مستأثر بعلمها . وإنما يجوز هذا القائل ذلك مع الاعتراف بأن المخيب عن
الخلق من المعانى المكنونة ، المستأثر بعلمها المصونة ، لا تكون بما تمس الحاجة إليه
فى عقد أو قضية تكليف . وربما تشبه هؤلاء بقوله تعالى « فأما الذين فى قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله » (٤) الآية . وقد عدّ أبو عمرو وكثير

(٢) فى الاصل : كثير

(١) ٣٥ : ١٤

(٤) فى الاصل : - ما تشابه منه ابتغاء

(٢) ٥ : ٢٠

من الأئمة القراء الوقف على اسم الله من العزائم ، وقدروا قوله « والراسخون في العلم » (١) ابتداءً واستباقاً .

وبما نقل عنه الإكفاف عن تأويل هذه الآية ، مالك رضى الله عنه ، فإنه سئل عنها فقال : الاستواء معقول ، والسكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال / عنه بدعة .

٣٩٣

فإن سلك مالك هذه الطريقة ، وكان يعتقد تقدس القديم عن مشابهة الحوادث ، ويؤمن باستوائه على عرشه ، وينكف عن تكييفه وتأويله ، فلا يعترض على من قال ذلك بما يقطع به .

ثم نقول للتمسكين بالآية ، المدعين التمسك بالظواهر : ليس لكم المزيد على ظاهرها وتعدى مطلقها . وقد سلك معظم أهل الحجاج طريقة التأويل ، وقد قدمنا في ذلك طرقاً ، وبيننا أن الذى يحتنبه أصحاب الظواهر لإزالتها وتغييرها . ومن ينتمى إلى الحق من الأئمة ومخلصى الأمة يعترف بتقدس الرب عن الجهات والمقالات . وليس هذا مما يسع جهلة ، إذ الترخيص فى جهل ذلك يتداعى إلى جملة العقائد ، ومن أبدى فى ذلك ريباً ، فليس منا ولسنا منهم . فإذا اعترف هؤلاء بإزالة الظواهر . إذ الإستواء المطلق المضاف إلى الأجسام ظاهره ينفي عما ينتحيه المشبهة ، ويتنبه المجسمة ، والمعترف بزوال الظواهر مترك عن الوقفة . فإننا نعلم أن الاستواء إذا لم يكن تمكناً بالذات ، وتخصيصاً ببعض الجهات ، فلا بد أن يرجع إما إلى معنى القهر ، وإما إلى معنى علو العظمة ، وإما إلى فعل من أفعال الله عز وجل ، ولا مزيد على هذه الأقسام . وإنما كان يستتب ، لو كان يتم البعثة

(١) ٧ : ٣

٠ (٢) الإمام مالك (٩٣ — ١٧٩ هـ الأعلام ٦ : ١٢٨)

مالك ابن أنس بن مالك الأصبحى الحبرى ، أبو عبد الله : إمام دار الهجرة ، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ، ولديه تنسب المالكية . مولده ووفاته فى المدينة ، كان صلباً فى دينه ، بعيداً عن الأمراء والملوك . سأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به ، فصنف « الموطأ — ط » وله رسالة فى « الوعظ — ط » وكتاب فى « المسائل — خ » ، وأخباره كثيرة . (انظر الديباج ١٧ — ٣٠ ، الوفيات ١ : ٤٣٩ ، تهذيب التهذيب ١٠ : ٥٥ ، وصفة الصفوة ٢ : ٩٩ ، وحلية ٦ : ٣١٦ والافتاء ٩ — ٤٧)

تجوز إجراء الآية على ظاهرها ، وتجوز تأويلها فكان يتقرر الوقف على ذلك .
وأما الآية فالكلام في الوقف عليها من أوجه : أحدها : أن من القراء من يقف
على قوله « والراسخون في العلم » ، وتقدير قوله « يقولون » إستثنافا . ولا يبعد
أن يقال « يقولون » في محل الحال للراسخين ، وكأن التقدير : والراسخون في العلم
قائلين آمنا به . ومن سلك هذه الطريقة ، لم يقف على قوله « في العلم » .

والوجه الآخر في الكلام ما ارتضاه الزجاج* حيث قال : أراد الرب تعالى
بالمشابهة في الآية المواعيد التي انطوت عن الخلق عواقبها كمواقع الحشر والنشر ،
والساعة ، وهي التي تقلب في السموات والأرض ، لا تأتي إلا بغتة ، فوبخ
الله تعالى الكفرة/ المعترضين عما ظهر من الآيات الباهرة المتشبهين باستعجال ما توعدوا
به من العذاب والعقاب ، وباستكشاف موقع الساعة ومرسأها ، ومختم الدنيا
ومنتهاها ، فوبخهم الله تعالى لما صرّوا بالمشابهة ، وانحجروا عن المتبين في الآيات
الناجزة عتوا منهم وعناداً ، وتعللاً في دفع الحق .

٣٩٤

وهذه الآية المطلقة فسرتها آية من كتاب الله واضحة ، مشتملة على ذكر مسائلهم
عن الساعة ، واستعجالهم العذاب وابتغائهم استئلال الناس والفتن بالتأويل . إذ
مآل الوعد والوعيد هو (١) وقوعهما . وقد سمي الرب تعالى القيامة تأويلاً في قوله
« هل ينظرون إلا » تأويله ، وهذا أحسن الوجوه في الكلام على الآية .

وتكلم بعض الناس عليها من وجهين آخرين : أحدهما : أن التوبيخ إنما لحق من تتبع
المتشابهة ، وأضرب عن المحكمات ، وهذا ظاهر الآية ، وهو مستنكر وفاقا .

(١) في الاصل : وهو

(*) الزجاج (٢٤١ — ٣١١ هـ) الأعلام ج ١ ص ١٣ ط ١٣٤٥ هـ

أبو اسحاق ، إبراهيم بن السري بن سهل : عالم بالنعو واللغة . ولد ومات في بغداد .
كان في فتوته يخرط الزجاج ومال إلى النعوى فعلمه المبرد . وطلب غيبه الله بن سليمان مؤدبا
لابنه ، فعلمه المبرد عل الزجاج ، فأدب له ابنة إلى أن ولي الوزارة مكان أبيه ، فجعله القاسم
من كتابه . كانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره . من كتبه « معاني القرآن » و« خلق
الانسان » و« شرح آيات يوبه » . انظر معجم الأدباء ١ : ٥٤ وابن النديم .

فإن رام تأويل المتشابهات ، قبل العلم بالمحركات ، ذلّ وضلّ . فإن سبيل التأويل
رد المتشابه إلى فحوى المحكم .

والوجه الآخر أن الآية إنما اشتملت على توبيخ من يبتغى الفتنة مع انتفاء
التأويل وهذا منهي عنه وفاقاً . فإذا تمهدت هذه الطريقة ، وهي المرضية ، فقد
ذكر أهل التأويل في قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (١) وجوهاً : فذهب
بعضهم إلى أن المراد بالاستواء الاقتدار ، والقهر ، والغلبة ، وذلك سائغ في اللغة ،
شائع فيها . إذ القائل يقول : استوى الملك على الأقليم ؛ إذا احتوى على مقاليد
الملك فيه . ومنه قول القائل :

قد استوى بشر على العراق * * * من غير سيف ولادم (٢) مهراق
وقال الآخر :

ولما علونا واستوينا عليهم * * * تركناهم صرعى لنسر وكاسر

فإن قال قائل : الاستواء المحمول على الاستعلاء ينبئ عن سبق مغالبة ، وتقدم
مقاومة ومكافحة . قلنا : هذا ظن منك . فإن الاستواء ليس من ضرورته
الاستخبار عن مغالبة ، إذ لو أنبأ الاستواء عما قلتموه ، لأنبأت عنه الغلبة أيضاً ،
والله تعالى غالب على أمره ، ويتعالى عن أن ينال .

ثم نقول : لو أنبأ الاستواء في حكم القهر عن تقدم نقيض له ، لأنبأ استواء
الذات عن تقدم عوج يناقضه . وملزم ذلك منسل / من الدين .

٣٩٥

فإن قال قائل : فما وجه التخصيص بالعرش ؟

قلنا : يخصص الله بذكره من يشاء تشریفاً وتعظيماً . وهذا كتخصيصه بعض

الأنبياء بالذكر ، وتخصيصه الروح من الملائكة بالذكر في قوله « يوم تقوم الروح والملائكة صفاً » (١) وأمثلة ذلك لا تحصى .

ولنا أن نقول : خصص العرش بالذكر من حيث كان أعظم المخلوقات في أوهم البرية ، ونسبه بذكر الاقتدار عليه على ما دونه كما نسبته بالنهي عن التأفیف عما فوقه من ضروب التعنيف . وهذا مسلك التفاسير في الكلام . وهذا الذى ذكرناه وجه .

وذكر بعض الأئمة في تأويل الآية أن معنى الاستواء : القصد والإرادة ، واستواء الرب على عرشه . قصد إلى فطرته ، وخلقه ، وإبدائه ، وإرادته : تدبيره وتقديره على ما أراد . انتهى . وقد قال تعالى للذى يهيم منا بالأمر إذا أوقعه ، قد استوى على العمل . وقد سئل سفيان الثوري * عن هذه الآية في مجمع عظيم من جامع العلماء بالعراق ، فحمل الاستواء على هذا الحمل ، واستشهد بقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » (٢) . يعنى قصد وأراد خلقها . فلما قال ذلك ، لم يبدإ إليه نكير من أهل المجلس . ويحوز حمل الاستواء على العلو ، والرفعة ، والجلال ، والعظمة ، لا بالمقابلة والمماثلة .

وظن بعض الجبهة أن المتمسك بهذا التأويل يحمل قوله : علا ، [على] الفعل الصادر

(٢) ٤١ : ١١

(١) ٧٨ : ٣٨

* سفيان الثوري (٩٧ - ١٦١ هـ ، ٧١٦ - ٧٧٨ م) الأعلام ١ : ٣٧٥

طه ١٣٤ هـ .

أبو عبد الله ، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري ، من مضر : أمير المؤمنين في الحديث . كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى . ولد ونشأ في الكوفة . وراوده المنصور العباسى على أن يلى الحكم فأبى ، وخرج من الكوفة وسكن مكة والمدينة ، ثم طلبه المهدي ، فتوارى وانتقل إلى البصرة فأت فيها . له من الكتب (الجامع الكبير) و (الجامع الصغير) . انظر دول الإسلام ١ : ٨٤ ، ابن النديم ١ : ٢٢٥ .

من العلو . واعترض هذا الظان^(١) فقال : لو كان كذلك لانتصب العرش ركزا ، وهذا لا^(٢) تحقيق له . فإن أحداً لم يحمل الآية على هذا المحمل من هذا الوجه ، ولكن ادعى هؤلاء أن الاستواء ، مع ما اتصل به من صلته ، محمول على العلو والرفعة . وقربوا القول في ذلك فقالوا : كلية على ، وإن استعملت جارة ، فهي مقتضبة من العلو أيضاً ، وهذا ما لا ينكر . وقد يقرب النحاة الأسماء من معاني الأفعال ومن مصادرها ، وإنما يبعد الاشتقاق على الحروف وعلى إسم في معظم موارد ، فلا يبعد تقريبه من معاني العلو ، ويحقق كونه إسماً اتصال الخافض به . قال الشاعر :

غدت من عليه بنقض الظل بعد ما رأيت صاحب السماء استوى فقرعها

وليس ذلك بأبعد من قول الأزهري* : إن أباك ، مشتق من أبيت ، إذا تعودت على أن أباك / ضمير عند كثير من النحاة . والضمائر أولى الأشياء بالتعليل ٣٩٦ عن الاشتقاق ومشابهة الحروف . وإنما بسطنا القول في ذلك لتوبيخ الجبهة ، هذا المتأول في حمله الآية على العلو .

وذكر شيخنا أبو الحسن أن الاستواء فعل من أفعال الله في العرش . وأوضح

(١) في الأصل : الظنان . (٢) في الأصل : ولا

* الأزهري (٢٨٢ — ٣٧٠ هـ — ٨٩٥ — ٩٨١ م) الأعلام ٣ : ٨٤٦

طبعة ١٩٢٧ م

محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي أبو منصور : أحد الأئمة في اللغة والأدب . مولده ووفاته في هراة بخراسان ، وعنى بالفقه ، فاشتهر به أولاً ، ثم غلب عليه التجرد في العريفة ، فرحل في طلبها ، وقصد القبائل وتوسع في أخبارهم وصنف كتباً منها « التهذيب — خ » في اللغة كبير ، نشر قسم منه في مجلة العالم المشرق Le monde oriental ، وغريب الألفاظ التي استعمالها الفقهاء ، « وتفسير القرآن » .

ذلك بأن قال : ما اتصف الرب به ، وامتنع صرفه إلى صفات الذات ، ثعين صرفه إلى صفات الفعل . وهذا ، وإن ذكره شيخنا ، فلم يذكره مرتضياً له ، وفيه وجه من البعد . فإن المستوى بمعنى فاعل الاستواء في غيره ، بعيد في قضية اللغة . وفيما ذكرناه من الوجوه أكمل الغنية .

وبما يسئلون عنه ، قوله تعالى « أأمتتم^(١) من في السماء »^(٢) . وهذا يقرب وجه الكلام فيما سبق . فيجوز أن يقال : معنى قوله « أأمتتم من في السماء »^(٣) : حكمه وأمره ومسلطانه . وقد بسطنا القول في نحو ذلك . ويجوز أن يريد الله بقوله « من في السماء » ملاكاً ، مسلطاً على عذاب مستوجب العذاب . وقد حمله بعض المتأولين على جبريل ؛ فإنه الذي جعله الله جعل قرى قوم لوط عليها ساقطها ، واقتلعها من حيث أراد الله ، واحتملها على قادمة جناحه إلى أعناق السماء . وهو المعنى بقوله تعالى « ذى القوة » ، عند ذى العرش مكين^(٤) ، وهو الموكل بالتدمير على القرون الخالية . وفي وجوه التأويل متسع .

وبما يسأل عنه قوله تعالى « تجرى بأعيننا »^(٥) . وقوله « ولتصنع على عيني »^(٦) . وقد أكثر أهل التأويل في قوله « تجرى بأعيننا » . فصار صائرون إلى أن المراد به أنها تجرى ولا تعطب في فوج كالجبال ، بكل آية الله وحفظه . وقد يقول القائل : بعين منك . هذا إذا استودع شيئاً واستحفظه . وكذلك يقول : هذا برأى منك ومسمع . فهذا وجه حسن ، وإليه صغوا^(٧) أهل التأويل . ولا بعد في حمل الأعين على البصر ، ولا استنكار في ورود صيغة الجمع تعظيماً ، كما قال : « نحن قسمنا »^(٨) . وكما قال « وأنزلنا من السماء »^(٩) ، وهو الفرد الواحد .

(١) في الأصل : أمتتم	(٢) ٦٧ : ١٦
(٣) ٦٧ : ١٦	(٤) ٨١ : ٢٠
(٥) ٤٨ : ١٧	(٦) ٢٠ : ٣٩ (٧) في الأصل : — أ
(٨) ٤٣ : ٣٢	(٩) ٢٣ : ١٨

وأثبت بعض أئمتنا عيين ، صفتين ، ثابتتين سمعاً على ما ذكره في الصفات إن شاء الله . وإن نوقش هذا القائل في صيغة الجمع ، هان عليه الانفصال . إذ قد يعبر العرب بصيغة الجمع على التثنية ، وأمثلة ذلك تعدو الحصر .

وذهب بعض الناس إلى أن المعنى / بقوله « تجرى بأعيننا » ؛ أى بالاعين من ٣٩٧ عبادنا ، المبتغين للنجاة من الهلكة . ويجوز أن يقال : أراد بالعين الاعين المنتحشة بالماء ، فإن الأرض انفجرت عيوناً بأمر الله تعالى لما فار التنور . والوجهان الآخران ، وإن أمكن القول بهما فالذى تقدم عليهما أحسن منهما .

وأما قوله في مخاطبة موسى « ولتصنع على عيني » . فقد قال المفسرون قاطبة معناه : ولتربي بمرأى منى وحفظ . واعلموا أن من غفل فيمن يجب عما ذكرناه ، وسأل ، لم يسترب في تأويل مثل هذه الآية ، إذ موسى — صلوات الله عليه — تربي ونمي في الأرض ثم تركي ، وتنبى ، وتخصص بكرامة الله تعالى واعطفائه لمياه ، فلا يخطر لمحصل حمل ذلك على غير الوجه الذى ذكرناه .

فهذه جمل من ظواهر القرآن . ونحن الآن نذكر جملاً من ظواهر السنة ، ونحقق وجه التأويل فيها .

فما يجب الاعتناء به حديث الزول ، فإنه مما روته الأئمة في الصحاح من الأسانيد ، وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة » الحديث . وروى كل ليلة ، فذكر القاضى ذلك من الآحاد ، وقد قدمنا أن أخبار الآحاد لا يجب انقضائها في القطعيات .

وذهب الأستاذ أبو إسحق إلى أن الحديث المدون في الصحاح الذى لم يعترض عليه أحد من أهل الجرح والتعديل ، وهو مما يقضى به في القطعيات ، وليس من أصله أنه يبلغ مبلغ التواتر ، إذ لو بلغه ، لأوجب العلم الضرورى ، ولكنه بما يوجب العلم استدلالاً ونظراً . والصحيح في ذلك طريقة القاضى ، فإن الحديث — وإن رواه الأئمة ونقله بالثقات — فلم يجمع أهل المعنى على صحته ؛ على معنى

أنه منقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم قطعاً . وإنما انكف أهل التعديل عن التعرض للحديث الذى نقلوه من حيث لم يظهر لهم ما يتضمن مطعناً وقدحا فى النقلة . وهم مع ذلك يجرزون على رواية الخبر أن يزلسوا ويغلطوا ، ولا يوجبون لهم العصمة . وسيلهم كسبيل العدول المرضيين ، إذا شهدوا على حكومة فى مفصل القضاء . ويشرع القاضى إلى إبرام القضية بشهادتهم ، فلا يتضمن ذلك قطعاً تصديقهم ، ولكنه حكم فى ذلك بما تقتضيه الظواهر ، فكذلك سبيل الإخبار . وقد ٣٩٨ تفصينا القول فى ذلك / فى الأصول ، وأوضحنا أن الآلة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد ، فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته . ثم لو قبلنا والتزمنا التأويل ، فسلوكه سهل المدرك ، قريب المتناول فى ذلك ، لأن النزول ليس من ضرورة معناه ومقتضاه أن ينهى عن التحول والانتقال ، وشغل الجهات والزوال عن أمثالها ، إذ قد يطلق النزول فيما يستحيل فيه الزوال والانتقال . فيقال : نزل بالناس نازلة . ولا يراد بذلك انتقال شيء إليهم من قطر إلى قطر . والآيات المشتملة على إنزال القرآن تجرى هذا الجرى ، وليس المراد بانزاله نقله من موضع إلى موضع .

هذا ما صار إليه أهل التحصيل ، ولا أكثر أث بقول الجبهة الحشوية فى اعتقادهم أن الكلام ينتقل من جهة إلى جهة ، فإن أهل التحصيل على مذهبين : فمنهم من حكم بقدم الكلام ، وهم الذين صاروا إلى أنه صفة قديمة ، قائمة بذات الرب ، يستحيل عليها الزوال والانفصال . ومن حكم بحديث الكلام ، منعه انتقاله أيضاً من حيث كان عرضاً . فقد وضع أن النزول يطلق فيما يستحيل فيه الانتقال والزوال . وقد قامت الدلالة القاطعة على استحالة الانتقال على القديم . وأغرب الناس إلى التزام الكفر الصراح من جواز على الرب الانتقال . فإن من أوضح دلالات حديث الجواهر ، جواز انتقالها . فإذا حمل النزول فيما قامت الدلالة على استحالة انتقاله كالاعراض على غير انتقال ، فيجب حمل النزول فى الحديث على غير الانتقال . ثم السبيل فيه أن يقال : المعنى بالنزول ظهور أحكام الله تعالى فى السماء الدنيا ،

واستيفاضه آيات الرحمة . كما أن المعنى بنزول القرآن إلى أهل السموات والأرض تثبت الإفهام لهم ، وتخصيصهم بالعلم . والذي يحقق ذلك أن المقصد من الحديث ، اختصاص بعض ساعات الليل وآناته برحمة الله ورأفته ، وتوقع لإجابة الدعوات فيه . فهذا مقصد الحديث ومساقه ، والرب سبحانه وتعالى موصوف بالافتقار على ذلك من غير تقدير انتقال . ولو قدر زائغ انتقالا ، فلا أثر له فيما هو مقصد الحديث ، والملمس من مساقه .

والذي يوضح ما قلناه : اتفاق المسلمين^(١) على أن المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم : «إن الله تعالى يقول إذا تقرب العبد منى ذراعاً ، تقربت منه / باعاً ، وإذا أتاني مشى ، أتيتهُ أهراً» ، ؛ يحول على غير الانتقال والزوال . وإنما المراد به إزلاف الدرجات ، والتسك بما فيه مرضاة الله من الطاعات . والمراد بقرب الله إحسانه ، وتفضله ، وقبوله الطاعات من أوليائه . ولم يحمل أحد من أهل التحصيل هذا الحديث على ظاهره . فسييل التأويل في النزول يدان ذلك ؛ بل ما قلناه في النزول أظهر منه في المشى والهولة ، والقرب المقيد بالذراع والباع .

وعلى قريب من ذلك ، حمل المسلمون ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٢) أنه قال لا يوطئ المؤمن المسجد إلا يتشبت^(٣) الله به ، كما يتشبت^(٤) أهل الغائب بمقدمه ، فهو يحول على وقوع ذلك من العبد موقع الرضا . ومن تدبر موارد هذه الأحاديث ، ألفاها متقاربة في المعنى ، راجعة إلى تقرب الرضا ، ورفع الدرجات .

فهذه أوجه ظاهرة في تأويل النزول . وقال بعض أهل التأويل : المعنى بنزول الله ؛ نزول ملائكته المقربين ، الخافين حول العرش ، وتضمن الحديث بشخصهم من حيث ذكر اسم الله تعالى ، وحذف ذكر الملائكة . وسييل ذلك ، كما تقدم في

(١) في الأصل : المسلمون (٢) في الأصل : علم ، وهي مختصر عليه وسلم
(٣) ، (٤) في الأصل : يتشبت

قوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » (١) ، وقوله « والذين يؤذون الله ورسوله » (٢) . وهذا الوجه حسن في التأويل أيضاً .

وذكر بعض المحصلين وجهاً آخر في التأويل فقال : المراد بالنزول انبساط رحمة الله في هذا الوقت المعلوم ، وتمظيم أقدار عبيده ، وتنفيذه النعمة فيهم ، وتخصيصه لياهم بالطاعة . ولو أطلق النزول في حقوقنا ، لأنبأ عن التواضع والانسلال عن التكبر والاعتزاز . إذ قد يقول القائل إذا تواضع الملك : قد نزل إلى الدرجة الدنيا . والمراد تواضعه . وإذا ذكر ذلك في صفات الله عز وجل ؛ فالمراد بذلك لطفه ورأفته . وهذا واضح أيضاً ، جار في مذاهب الكلام .

ومن الأحاديث التي يُسأل عنها ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم على صورته » . وهذا الحديث لا يبلغ مبلغ حديث النزول في الصحة ، ولم يدون في المشاهر من الصحاح ، ثم تأويله قريب المأخذ . فن الوجه فيه ما روى أنه عليه السلام رأى رجلاً يلطم وجه عبده ، فقال صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق آدم على صورته » . أى على صورة الملطوم . وكان صلى الله عليه وسلم يكره لطم الوجه / . ووردت منه في أحاديث ، هذا من جملتها . فهذا وجه .

ويجوز أن يقال : الهاء في قوله في صورته ، منصرفة على آدم ، ومعناه أن الله خلق آدم على ما هو عليه من هيئته وصورته ، ولم يتقدم على تركيبه أطوار ، واختلاف خلق في أحوال . وأوضح صلى الله عليه وسلم أنه لم يخلق من أب وأم ، ولم يشتمل عليه صلب ، ولم يحتو عليه رحم .

ومن وجوه التأويل أنه أهبط من الجنة وملسكوت السماء طائفة ، وُبدلوا عن صورهم وهيئاتهم ، إلا آدم عليه السلام ، فإنه أهبط إلى الأرض على صورته .

فأراد — صلى الله عليه وسلم — أن يبين اختصاص آدم بهذه الكرامة ، وأنه روى في الأرض على ما خلقه الله عليه . وهذا قريب أيضاً . فإن روى في بعض المناكير أن الله خلق آدم على صورة الرحمن ، فهذا لم يصححه أحد من أهل الصنعة ، بل قطعوا بضعفه . وليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلف ، كيف وقد بينا أن ما يصح في الصحاح من الأحاد لا يلزم تأويله ، إلا أن نخوض فيه مساحين ، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً ، لاوجب العلم .

ثم نقول : لو ثبتت (١) هذه الرواية - وعلى نقلتها العمدة - فليس يضيق فيها مشلك التأويل . وللقائل أن يقول : وجه إضافة الصورة إلى الله الشريف والتخصيص بالذكر ، وقد قدمنا أن الإضافة منقسمة : فمنها إضافة الملك ، ومنها إضافة الشريف . والذي نحن فيه - إن صح منها ، وكان في معلوم الله ، وممكنون غيبه - صورة معظمة عنده وبنية مكرمة لديه ، وعن ذلك أنبأ قوله « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٢) . وعليه حمل بعض المفسرين قوله تعالى « ولقد كرّمنا بني آدم » (٣) ، وهذا نحو إضافة الروح إلى الله عز وجل في قوله « فنفخنا فيها » (٤) من روحنا (٥) . وقد اتفق أهل القبلة على أن وجه الإضافة في قوله « من روحنا » ما ذكرناه .

ويتجه وجه آخر في التأويل ذكره بعض الأئمة ، وذلك أنه قال : الصورة تطلق والمراد بها الصفة . ومنه قول القائل إذا استبصر واستوصف : اذكر لي صورة الحال ، والمراد صفتها . وظهور ذلك يغني عن الاستشهاد فيه . فعني الحديث إذا/ أن الله تعالى خصصه آدم بعلم لم يثبتها لأحد قبله من خلقه ، فكأنه من حيث ٤٠١ خصصه بعلم ، لا يساهم فيه خلقه على صفته لاسما واطلاقا . والرب تعالى يتقدس عن مشابهة خلقه ، وهذا قريب إذا ألفت فيه القول .

(٢) ٩٥ : ٤

(٤) في الأصل : فيه

(١) في الأصل : ثبت

(٣) ١٧ : ٧٠

(٥) ٢١ : ٩١

وبما يتقدر السؤال عنه ما روى في المعراج عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال :
« وضع كفه بين كتفي ، فوجدت بردها في كبدي » وهذا الحديث - إن صح - ، فتأويله
قريب . إذ الكف يطلق ويراد به الاحتواء على الشيء مُلْكًا وملكًا . ومنه قول القائل :
هوّن عليك ، فإن الأمور بكف الإله مقاديرها ، فليس بآتيك منيها ، ولا قاصر
عنك مأمورها . وهذا شاهد على أن المراد بالكف الاحتواء على التقدير والتدبير ،
وبسط الرزق وقبضه ، وهذا غير مستنكر .

فإن قيل : فما وجهه في الحديث الذي سئل عنه وما فائدة تخصيصه بوقت ومكان ،
والرب تعالى محتو على الخلائق مُلْكًا وملكًا ؟

قلنا : أراد صلى الله عليه وسلم بوضع الكف إحداق ألطاف الله به . وعليه
يدل قوله : فوجدت بردها ، أي روحها . والعرب تكني عن كل روح بالبرد ، وتقول
ابترد فلان إذا استراح . وسمى النوم برداً لما كان سكناً وروحاً . ويقال : يدفلان
على فلان ، أو كفه بين كتفيه . والمراد بذلك إشفاقه عليه ومحبته وتعطفه ، وهو
صفات الله رحمته ولطفه .

وبما يقع السؤال عنه ما يروى في بعض الأحاديث أن الجبار يضع قدمه في
النار ، فتزوى النار وتقول قط قط . وفي ذلك وجهان أشار إليهما الأستاذ أبو بكر :
أحدهما : أن المراد بالجبار ؛ المتجبر العاقى على الله ، المتولى بركنه . فإذا استوفت
النار الجبار ، واشتملت على مستوجب العذاب ، فتفعم عند ذلك وتقول قط قط ،
وهو المعنى بقوله تعالى « يوم نقول لجهنم هل امتلأت ، وتقول هل من مزيد » (١) .
معناه : لم يبق في مزيد ومتسع . وقد وصف الله تعالى مستوجب العذاب بالاستكبار
والعتوّ والجبروت في آي من كتابه ، فكل راع عات على الله ، جبار . من قولهم :
نحلة جبارة ، إذا فاتت الأيدي . وناقاة جبارة ، إذا كانت شاطئة ، وكل مرتفع
عن ربة التكليف جبار . وقد قال صلى الله عليه وسلم : إن أهل النار كل جظ
جعظ . وفي بعض الروايات جعظوا جعظوى . والجواظ : الجموح المنوع .
وقيل : هو القصير ، البطين ، السمين . وقيل : هو المتكبر ، المتسخط على الطعام .

فإن قال قائل : فما وجه تخصيص القدم بالذكر ؟

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : أن نعبر بالقدم عن الجميع ، وذلك غير مستنكر .
كما نعبر باليمين عن الجملة . فيقال : ملكت يمينه ، والمراد به ملكه .

والوجه الآخر : وهو الذي تشهد له بعض الأحاديث ، وذلك أنه روى أن
النار تهسك يوم القيامة حتى تبيّض ، كأنها متن^(١) إهالة ، حتى إذا استوت
عليها أقدام الخلائق ، تمشت إلى أهلها ، ولهى أعرف بهم من الوالدة بولدها .
فيجوز أن نقول : النار منتقمة ، متشفية من أعداء الله قط قط كالبالغ
كشبه مراده .

فإن قيل : ما وجه توحيد الجبار ذكراً ؟

قلنا : يجوز أن يحمل على جنس الجبارة ؛ كما يحمل قوله تعالى « إن الإنسان
لغنى خسر^(٢) » ، على الناس . ومنه قول الحجاج * في خطبته : يا أيها الرجل ، وكلمكم
ذلك الرجل . ولا يبعد أن يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم واحداً معيناً من

(١) وجه الأستاذ عمار الطالبي الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة الجزائر أنظارنا
إلى أنه قد ورد في مآثور الاخبار : « أن أقدام الخلائق البر منهم والفاجر تستقر على متن
جهنم كأنها إهالة جامدة ، فاذا وافت الأقدام عليها ، ازددت النار أهلها ، ولهى أعرف
بهم من الوالدة بولدها » . انظر الارشاد لإمام الحرمين القاهرة ١٩٥٠ ص ١٦٣ . وانظر
فيما يتعلق بالقدم الاسماء والصفات للبيهقي ١٤٨-١٦٣ ، التوحيد لابن خزيمة ٦٦ ، وأويل
مشكل الحديث لابن فورك ١٧٣ .

(٢) ٢ : ١٠٣

* الحجاج الثقفي (٤٥ - ٩٥ هـ - ٦٦٥ - ٧١٤ م) الأعلام ج ١ ص ٢١٢

أبو محمد ، الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي : قائد ، دامية ، سفاك ، خطيب : ولد
وانشأ في الطائف (بالحجاج) وانتقل إلى الشام ١٠٠ . ولاء عبد الملك مكة والمدينة والطائف
عشرين سنة . ثم أضاف إليهما العراق والثورة قائمة فيه ، فانصرف إلى بغداد ، فقمع الثورة ،
وثبت له الإمارة . قال عبد بن شاذب : ما روى مثل الحجاج لمن أطاعه ولا مثله لمن
عصاه . مات بواسط ، وأجرى على قبره الماء فأندرس . (انظر معجم البلدان ٨ : ٣٨٢ ووفيات
الاعيان ، وتهذيب التهذيب ٢ : ٢١٠)

الجبابة ، به تتم عدة أهل النار . وعلى قريب من ذلك يحمل ما روى في بعض الأحاديث : أن يصير جلد الكافر في النار أربعين^(١) ذراعاً بذراع الجبار . قال أهل التحصيل : بذراع الملك ، وهو ذراع معلوم ، معهود في المساحة . وقد حمل بعض أهل التأويل القدم على وجه آخر . فقال : لعل القدم اسم لبعض الأمم الذين استوجبوا النار في علم الله ، وبهم يتم ملائجهم ، وهذا يمكن غير بعيد ، وقد حمّله بعض الناس على مالك خازن النار . إذ روى في الحديث لسطواته على النار ، وأنه قد يغضب عليها فتندك^(٢) ، ويأكل بعضها بعضاً من خيفته . فلا يبعد حمل الحديث عليه . وكل ذلك أولى من أن يظن الظان أن القدم جارية تعالى الله عنها ، وهي تقدم وتؤخر ، وتحيط بها أكتاف جهنم وأطرافها ، ومن اعتقد ذلك ، فقد باح بالكفر الصراح .

٤٠٣ وما يقع السؤال عنه ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن قلوب الملوكة بين إصبعين من أصابع الرحمن » . والكلام على هذا الحديث [من] أوجه : منها أن يحمل الإصبع على الأثر ، وهو من محض اللغة . إذ العرب تقول : إن لفلاناً إصبعاً حسنة في هذا الأمر ؛ يعنون أثراً . والأحسن في التأويل أن يقال : إن المعنى بالحديث ؛ أن القلوب بحكم الله وقدرته ، يقلبها كيف يشاء . كما قال تعالى « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم »^(٣) . وكما يعبر باليسد عن الاحتواء والافتقار ، فكذلك يعبر بالإصبع عنه . إذ يقول القائل : هذا مما أتيت عليه براجمي ، واحتوت عليه أصابعي . والمراد بذلك التملك والتمسك من التصرف . وهذا من الأحاديث المؤولة لإجماعاً . إذ ما صار أحد من المشبهة إلى إثبات أصابع لله تعالى متولجة في الصدور ، مجاورة للقلوب مجاورة الأجسام ، فلا بد من تأويل ذلك . ولعلنا نعود إلى هذا الحديث عند كلامنا في الصفات في اليمين في كتاب « الصفات » إن شاء الله . فهذه جمل من الظواهر ذكرنا وجوه التأويل فيها . ومن حكمها ،

(٢) في الأصل : فتندك

(١) في الأصل : أربعون

(٣) ١١٠ : ٦

وأحاط علماً بها ، توصل بها إلى أمثالها . ورأينا أن يضرب عن بسط القول في تأويل المناكير مثل ما يروى « ضحك الجبار حتى بدت نواجذه » ، وهذا لا يكاد يصح . ومن وجد متسعاً في الكلام ، لم يعجزه تأويله . فإن الضحك لا يتخصص بالتبسم والقهقهة^(١) ؛ بل قد يطلق على غيره من المعاني . فيقال : ضحكت الرياض إذا تفتحت أنوارها ، وبدت أزاهيرها . ومن رأى تباشير نبح في أمر ، حسن منه أن يقال : بهج إلى النجاح ، وضحك في وجهي . والنواجذ قد تطلق ، والمراد بها غير الأسنان ، فكل ما ظهر وانكشف عن كنه ما يتوقع فيه ، فقد يستعار فيه ظهور النواجذ . ومنه قول القائل :

قوم إذا السرور أبدى ناجذته لهم طاروا إليه زرافات ووجدانا

فإن قال قائل : فما بال إطلاق الخلق إلى الإشارة نحو السماء بالدعوات ؟ وربما عضدوا سؤلهم ذلك بالحديث المشهور في السوداء التي سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء . ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ؛ بل قررها / وتقريره صلى الله عليه وسلم نازل منزلة ٤٠٤ صريح لفظه .

الجواب عن ذلك أن نقول : أما إشارة الداعين في دعواهم ، فلا مستروح فيه . فإننا لا نمنع أن يكون العرش وجئته قبلة للدعوات ، وجهة مثبتة لها شرعاً ، وهذا كما أن البيت المحرم قبلة للطواف . ثم لم يدل استقبال جهة البيت في أصل العبادات بعد الإيمان على تثبيت المعبود بجهة استقبال المصلين ، وكذلك السجود يتخصص بجهة مخصوصة مع الاتفاق على استحالة كون القديم مختصاً بجهة السجود ، وإنما ذلك بجهة لأن الشرع ورد بتخصيص بعض العبادات ببعض الأماكن ، كتخصيص الاعتكاف بالمساجد ، وتخصيص المناسك في الحج والعمرة ببقاع

(١) في الأصل : القهقهة .

مشعينة . وكما خصص الشرع بعض العبادات ببعض الأماكن ، فكذلك خصص بعضها باستقبال بعض الجهات .

ثم نقول : هذا لو ساعدناكم على الإطباق على الإشارة ؛ وليس الأمر كما تظنون . فإن المعول فيما يدعى من الخلاف والإجماع على قول العلماء ، وهم أهل الحل والعقد ولا يستمر للسائل ادعاء إجماعهم فعلاً ولا قولاً ، إنما يتشبه السائل بعبادات لو بحثنا عنها^(١) ، لاستندت إلى العوام ، فكيف وقد روى في صحيح الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أعرايياً ، رافعاً يديه نحو السماء ، مبالغاً في رفعهما فزجره عن ذلك . وكان صلى الله عليه وسلم يرفع يديه في الدعاء حيال صدره كما استطاع المسكين . هكذا قاله ابن عباس* ، ووائل بن حجر* ، وابن مسعود*

(١) في الأصل : عليها .

* ابن عباس (٨٣ — ٦٨ هـ ، ٦١٩ — ٦٨٧ م) .

عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي : حبر الأمة ، الصحابي الجليل . ولد بمكة ونشأ في بدء عصر النبوة ، فلازم رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه الأحاديث الصحيحة . وكف بصره في آخر عمره ، فسكن الطائف وتوفي بها . له في الصحيحين ١٦٦٠ حديثاً . قال عنه ابن مسعود : نعم ترجمان القرآن بن عباس . وقال عمرو بن دينار ما رأيت مجلساً كان أجمع لكل خير من مجلس بن عباس . (الأعلام — الزركلي ج ٢ ص ٥٦٢ سنة ١٩٢٧) .

* وائل بن حجر (... — نحو ٥٥٠ هـ ... — نحو ٦٧٠ م) الأعلام ٩ : ١١٧

وائل بن حجر الحضرمي القحطاني ، أبو هنيذة : من أقبال حضرموت ، وكان أبوه من ملوكهم . وفي حديث نبوي يرويه المؤرخون : هو بقية أبناء الملوك . وفد على النبي (ص) فرحب به ، وبسط له رداءه فأجلسه معه عليه : وقال اللهم بارك في وائل وولده ، شارك في الفتح . ونزل السكوفة واستقر بها . وكان له عقب بها . روى عن النبي (ص) أحاديث (انظر أسد الغابة ٥ : ٨١ . البداية والنهاية ٥ : ٧٩) .

* ابن مسعود (... — ٢٤ هـ ، ١٠٠ — ٦٥٣ م) الأعلام ٢ : ٢٨٠

رضى الله عنهم وغيرهم من نقلة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فقد بطل ما قالوه من كل وجه .

وأما حديث السوداء وقول الرسول لها ، وإشارتها نحو السماء ، فسييل الكلام عليه أن نقول : إنما سألتها رسول الله صلى الله عليه وسلم لما حسبها من عبدة الأوثان ، وقدرها مشركة بالله تعالى . وكان الذى حملها إلى مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن أجزاءها فى الكفارة إذا عتقت ، فامتحنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستبين أنها من عبدة اللات والعزى ، أم هى من عبدة الرحمن . ثم لم يصدر منها إلا إشارة . ولقد كانت خرساء ، والإشارات / لا ظواهر لها ، ٤٠٥ وإنما الظواهر الألفاظ . ولو قربت الإشارات إلى الألفاظ ، لشابهت محملاتها ، إذ الإشارة تردد بين وجوه من الاحتمالات ، كاللفظة المبهمة ، المشتركة بين وجوه من المعانى .

ثم نقول: لو قلتم إنها عنت بإشارتها : لإثبات الجهة لله ، فبِم (١) تنكرون على من يزعم أنها أرادت بإشارتها أن إلهى من دبر السماء ورفعها بغير عمد ؟

فإن قيل : فلم خصصت السماء والعالم بأسره مدبر بتدبير الله ؟

قلنا : لو خصص بعض الناطقين استدلاله على الإله ببعض المخلوقات ، لما كان

(١) فى الاصل : وبم

==عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلى ، أبو عبد الرحمن : صحابى . من أكابرهم فضلا وعقلا ، وقرباً من رسول الله (ص) وهو من أهل مكة ، ومن السابقين إلى الإسلام وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة . وكان خادماً رسول الله الأمين ، وصاحب سره ، ورفيقه فى حله وترحاله وغزواته ، يدخل عليه كل وقت ٠٠٠ وولى بعد وفاة النبى (ص) بيت مال الكوفة . ثم قدم المدينة فى خلافة عثمان ، فتوفى فيها من نحو ستين عاماً .

(انظر البدء والتاريخ ٥ : ٩٨ ، صفوة الصفوة ١ : ١٥٤) .

عليه معترض . كيف وقد اشتمل حجاج القرآن في بعض الآي على تخصيص بعض المخلوقات بالذكر ، فلا معترض لاذاً في مثل ذلك . على أنها ربما علمت أن عبدة الأصنام يستندون تدبير الأرض إلى الأصنام ، وليس فيهم من يعترف بإله السماء . فَعَسَنْتُ بِإِشارتها ما لا يتوهم به تدبير الأصنام لتوضيح أنها ليست من عبديها .

فإن قال قائل : فما وجه كلامكم في قوله صلى الله عليه وسلم لها : أين الله ؟

قلنا : في ذلك وجهان : أحدهما : أنه صلى الله عليه وسلم كلمها على ما قدرها عليه ، وحسبها معتقدة له ، كما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأم جميل : كم تعبدين من إله ؟ قالت خمسة . وإنما يسأل عما يتوقع تعدده . ولا يجوز حمل [كلام] رسول صلى الله عليه وسلم على توقع العدد ، فكذلك لا يحمل سؤاله على توقع المكان . ولكن سلك بمثل هذا الكلام مسلك الاستنطاق بالحق والاستكشاف عن المعتقد . وهذا نحو قوله تعالى « أين شركائي »^(١) ، فليس المراد به تثبيت الشركاء ، ولكن المراد به لاستنطاق المشركين بما يخزيهم ويفضضهم على الملأ الأعظم .

على أنا نقول : لا بعد [في] إطلاق أين ، من غير قصد التعرض للكان اتساعاً في الكلام وتجاوزاً . إذ قد يقول القائل : أين هذا الحديث من هذا الحديث . وليس القصد منه تباعدهما بمكانين ، وأمثلة ذلك تكثر . فكأنه صلى الله عليه وسلم قال : أين موقع معرفة الله منك ؟ والدليل عليه ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قيل له : أين الله ؟ فقال : ليس لمن أين إلا أين . وقد يروى ذلك مرفوعاً عن علي رضي الله عنه / فظهر مقوط استدلالهم .

فإن قيل . فما وجه العروج بمحمد صلى الله عليه وسلم لو لم يكن في عروجه أمارته ؟

قلنا : هذا مبلغ منكم إلى الكفر بظن ، وتخمين ، وحس . فإن ما يجوز
القرب منه بالذات ، فهو متحد ومتناهي الأقدار ، ولا يهتريء على اعتقاد ذلك
بالظنون والتجويات (١) إلا منكم في الجهل .

فنقول : لم زعتم أن فائدة العروج به ما قلتم ؟ ومن أطلعكم على مراد
الله ومعلومه ؟

ثم لو جاز ذلك ، جاز لإثبات الإله في جهة الطور من حيث أثر موسى بقصده ،
وأمره ليسمع كلامه . ثم لم يدل ذلك على كون القديم في جهة الطور .

ثم نقول : بهم تنكرون على من يزعم أنه عرج به ليرى ملكوت السموات ،
ومواقع الملائكة وعبادتهم ، وما خصصوا به من ضروب الكرامات ، ويرى
الجنة والنار ، والأفق الأعلى ، والروحانيين ، وعباد الله الصالحين ، والعرش
وحملته إلى غير ذلك مما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فلم قطعتم بحمل
العروج على مقصودكم ، والأفعال لا ظواهر لها ؛ بل هي مترددة كما قدرناه
في الإشارة ؟

فإن سألوا عن قوله ، ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، (٢) .

قلنا : ليس في هذه الآية تصريح بذكر الإله ، وإضافة القرب إليه ،
فلم ادعيت أنه سبحانه وتعالى هو المعنى بمضمون الآية ؟ ولم وصفتم ربكم بالحد
والمقدار بتوهم منكم وظن ؟ ثم نقول : لعله صلى الله عليه وسلم قرب من درجة لم
يلبثها إلا أرفع الخلائق وأعلاهم شأنًا . ثم نقول : الدنو يحمل على القرب والطاعة ،
وذكر قاب قوسين ، تأكيداً له . وهو كما حمل قوله : إذا تقرب العبد إلى ذراعاً ،

تقربت منه باعاً ، على قرب الطاعة والرافة ، فكذلك القول في هذه الآية . وقد يقول القائل عند ذكره قرب منزلة بعض الأصحاب البلك : إن فلانا مع الملك في قيص واحد . وليس المراد تحقيق هذه الصورة ؛ بل الغرض لإيضاح قرب منزلته ، وقد تتناوء هما الذات ، ويتقاصى بينهما القرار . وهذا كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يقول الله تعالى لا يزال العبد يتقرب إلى (١) بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته ، صرت له سمعاً ، وبصرأ ، ويدأ ، ومؤيدأ ، فبي يسمع ، وبني يُسبصر . والمراد بذلك لإثبات الزلفة والقربة / واقطاع العبد من ملاحظة الأغيار ، وتجريده للاعتصام بذى الجلال . ولا يقف محصل على ما قدمناه ، إلا تهون عليه مدارك التأويلات في كل ما يسأل عنه . ولكن عما ينبغي أن يلزم اللبيب نفسه أن لا يبدد إلى تأويل كل ما يسأل عنه ؛ حتى تثبت عنده صحته . فإن الابتدار إلى التأويلات ، اعتراف بتصحيح الحديث ، وليس يحسن في أدب الشرع الاعتراف بما يجوز أن يكون من المناكير ، والأحاديث المختلفة المدسوسة إلى الجهلة من الزائنين . فإذا ثبت عندك حديث بما تثبت به أخبار الآحاد ، كنت بالخيار في تأويله . فقد اشتمل ما قدمناه على إيضاح الأدلة في تقدس الرب سبحانه وتعالى عن أحكام الجواهر وخصائصها . ولم يبق مما يتعلق به إلا إيضاح الرد على النصارى . وقد جمع القاضى رضى الله عنه في الرد عليهم قولاً واسعاً (٢) في كتاب « التمهيد » وأحال استقصاء القول عليهم في « النقض الكبير » و « الهداية » على « التمهيد » . ونحن الآن نذكر ما ذكره ، ونزيد على بسط في المعنى ، ولما يجاز في اللفظ إن شاء الله .

القول في الرد على النصارى

اعلموا أحسن الله إرشادكم أن وجوه الكلام على هؤلاء تحصرها أبواب : منها باب في الجوهر ومعناه ، وباب في الآفانيم ؛ وذكر مرادهم بها وإيضاح الرد

(٢) في الأصل : أسما

(١) في الأصل : إليه

عليهم فيها ، ومنها باب في ذكر مذاهبهم في الاتحاد ؛ وذكر تذرع اللاهوت بالناسوت ، ومنها باب في إيضاح الرد عليهم في إثبات آلهة ، ومنها باب يجمع مسائل مفترقة ، متشعبة عما قدمناه من الأصول والقوانين .

القول في ذكر مذاهبهم في تسمية الله جوهرًا

قد قدمنا في صدر الكتاب بما ارتضاه المحققون في حسد الجوهر وحقيقته ، وذكرنا في ذلك قولاً مقنعاً . وإنما غرضنا الآن تحقيق الرد على النصارى . فأول ما نفتتحهم به أن نقول : للجوهر أحكام : منها تحيزه ، ومنها حمله للأعراض ، ومنها اتصافه بالتعدد والحدود والأقطار ، ومنها جواز مامتة لأمثاله وتآلفه معها ، ومنها جواز عدمه وتحقيق حدثه . وهذان الأخيران ، وإن لم يكونا من خواص / الجوهر ، فهما من أحكامه التي يجب تقدس الرب عنها . فإذا ثبتت هذه ٤٠٨ الأحكام ، قلنا للنصارى بعدها : أثبتون هذه الأحكام للقديم ، أم تثبتون بعضها ؟ فإن أثبتوها أو بعضها ، أقننا واضح الأدلة في الرد عليهم . وقد تقدمت هذه الأصول ، ووضحت فيها المقاصد والقواطع من الأدلة ، وليس من مذهب النصارى تحيز القديم وتخصصه بالجهات ، وليس من أصلهم تجويز قبوله للحوادث ، فلا ينازعون أهل الحق في حكم من الأحكام المقدمة ؛ بل يوافقون على تقدس القديم عن جميعها . وإنما الذي يجرم لآله من أحكام الجواهر ، وإن كانوا لا يلتزمون به ، لإثباتهم حلول القديم في الناسوت على تفصيل نذكره في باب مفرد بعد ذلك إن شاء الله . فإذا ثبت تنزه القديم وتقدسه عن خصائص الجواهر ، وسهات الحدث لم يبق إلا التناقض في إثبات اسم ونفيه قولاً وإطلاقاً .

فمقول لهم : لم سميت ربكم جوهرًا ؟ أقلتم ذلك متحكمين عن غير دليل ، أم أسندتموه إلى دليل ؟ فإن زعموا أنهم قالوه بغير دليل ، ففسد اعترفوا بأنه لا عصمة معهم ، ولا حجة تعضدهم ، وهذا ما لا يرتضيه صاحب مذهب لنفسه . ولو يسوغ ذلك في المذاهب ، لاتسع الخرق ، واستوى الحق والمبطل . وأقرب

ما يلزم على ذلك تجويز تلقيب الله تعالى بما له اشتقاق من الألقاب وبما لا اشتقاق له ، وهذا (١) بما لم يصر إليه أحد من مشيقي الصانع . وإن زعموا أنهم قالوا ما قالوه عن دليل ، قسمت عليهم مدارك الأدلة ، وهي تنحصر في قضية عقل ، أو نص كتاب من رسول ، أو إجماع الأئمة عند مشيبيته . هذه هي القواطع من الأدلة .

فإن ادعوا أنهم أثبتوا ما قاله عقلا ، كان ذلك خروجاً منهم عن التحقيق ، فإن العقول لا تدل على إثبات اللغات ، وتشيت الأسماء وتخصيصها بالمسميات ، وأنها تثبت تواضعاً وإصطلاحاً أو توقيفاً ، ولا يتوصل إليها بقضية عقلية . ووضوح ذلك يغني عن الإغراق فيه .

ولا سبيل لهم إلى الاستدلال بكتاب ، إذ ليس في كتابهم إثبات هذا الإسم لله ، فكيف وكتابهم ليس بلغة العرب ! ولم يدع أحد من النصاري اشتغال الإنجيل على ذلك . والإجماع عندهم / ليس بحجة مقطوع بها ، فلم يبق لهم متعلق . ٤٠٩

فإن قالوا : قد وجدنا في أدياننا ما إذا ترجم بلغة العرب ، كانت الترجمة جوهرآ .

قلنا : لا تبهموا قواكم ، وأوضحوا لنا مذهبكم وأصلاكم المقتضى عندكم هذه الترجمة ، فيها يتبين زلكم في الترجمة أو سدادكم .

فإن قالوا : الثابت في ديننا ، المقتضى لهذه الترجمة ، أن القديم قائم بنفسه ، كما أن الجوهر قائم بنفسه ، فاقضى ذلك له الاتصاف بكونه جوهرآ .

قلنا : هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه : منها أنه لم يثبت في لغة العرب التعبير عن القائم بالنفس ؛ بالجواهر . ولو عرض ذلك على العرب وأهل اللسان ،

(١) في الأصل : وهذا مكررة

لأبوه ، ولم يعترفوا به . فهذا إذاً خروج عن اللغة من غير إذن وارد في الشرع .

ثم نقول : لأهل الحق وجوه من الكلام في معنى القائم بالنفس . فصار صائرون إلى أن القائم بالنفس هو الموجود ، المستغنى عن محل يقوم به ، فعلى ذلك يتحقق القيام بالنفس للجواهر الحادثة ، ولكن لم يكن الجوهر جوهرًا لقيامه بنفسه ، كما لم يكن جوهرًا لوجوده . وإن كان الوجود لازماً له ، فكذلك القيام بالنفس ، وإن لزم الجواهر ؛ فليس هو المقتضى لكونها جواهر ، كما ليس الوجود مع لزومه مقتضياً ذلك . وعلى النصارى — لعنهم الله — أن يدلوا على أن الجوهر إنما كان جوهرًا لقيامه بنفسه ، وهذا ما لا يحدون إليه سيلاً .

فإن قالوا : لم نجد وصفاً يقتضى للجوهر كونه جوهرًا إلا القيام بالنفس .

قلنا : لا معنى الرجوع إلى عدم العلم في نفيه للعلم ، ومحصل قواكم إلى ذلك يرجع ، فكأنكم قلتم : من حيث لم يعلم إلا ذلك ، وجب أن يعلم لا شيء سواه . وهذا تشبث بجمل في انتفاء علم .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يزعم أن كون الجوهر جوهرًا ليس بما يقتضيه وصفاً ، ويعمل بصفة ؟ فينبوا أولاً كونه معللاً ، ثم ارجعوا بعد ذلك إلى تعيين العلة .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أن الجوهر إنما كان جوهرًا لتحيزه ، أو قبوله للأعراض ، أو نحو ذلك . فلا يحدون إلى الفصل سيلاً . فهذه طريقة / ٤١٠
واحدة في ذكر القائم بالنفس ومعناه .

وذهب بعض أهل الحق إلى أن القائم بالنفس هو الغنى المطلق ، وهو الذى ارتضاه الأستاذ أبو اسحاق ، فلا قائم بالنفس عنده إلا الله ، فإنه الذى اتصف بالغنى على الحقيقة ، وتعالى وتقدس عن الافتقار من كل وجه ، وليس كذلك

الجوهر الحادث . فإن أصل وجوده افتقر إلى القدرة ، واستمرار وجوده يفتقر إلى تجدد البقاء ، فليس تتحقق له صفة القيام بالنفس .

وهذه الطريقة أقرب إلى مأخذ اللغة من الأولى ، فإن العرب إنما تعبر بالقائم بالنفس عن من تقدر فيه استقلال وعدم افتقار . وقد عبر بعض الأئمة عن القائم بالنفس ، فقال : هو الفعال لما يشاء من غير معين . وهذا من مذهب العرب ، فإنهم يقولون لمن يقدرونه مستبداً بنفسه ، غير محتاج إلى استنصار واستظهار بالأغيار ، وهو قائم بنفسه ، فلا قائم إذا بالنفس إلا الله . فإذا منعناهم من وصف القيام بالنفس شاهداً ، لم يتأت لهم ترتيب صفة الجوهر على القيام بالنفس شاهداً ، ليرتبوا عليه ارتباط الوصفين غائباً .

فإن قالوا : أنتم ، وإن منعتم ما ذكرتموه لفظاً ، فالذي عنيناه من حيث المعنى ، غير منكر .

قلنا : لسنا نخالفكم الآن في معنى ، وإنما نناقشكم في عبارة . فإذا صدقناكم عنها ، وأوضحنا تحكمكم على اللغة فيها ، فقد استتب معتمدنا . وقد ذكر شيخنا أبو الحسن في بعض « أماليه » أنه لا معنى للقائم بالنفس شاهداً ولا غائباً . ولا يدل على إثبات ذلك عقل ولا سمع ، ولا معقول على ما يتجاوز به المتحضرين في محاوراتهم . فلم يشع في العرب العاربة القيام بالنفس . ولورد إلى التحقيق لزوم أن يكون قائماً بقيام ، فقد بنوا أصلهم على ما لا أصل له .

ثم نقول : لو سلم لكم كل ما ادعيتموه ، فلم تحكمت في التسمية مع صحة المعنى ؟ ولم جوزتم ذلك ؟ فهلا جوزتم تسمية الله تعالى شيئاً من حيث كان جواداً ، وتسميته فقيهاً من حيث كان عالماً ؟ فقد انسدت عليكم مسالك الكلام من كل وجه . ٤١١ ثم تزمون / أن تسموا الرب تعالى جسماً مع الخروج عن قضية اللغة . فإن قالوا : إنما عيناه جوهر من حيث وجدنا أصل الشيء اللسان يعبرون عن أصل الشيء بالجوهر ، ويسمون

نسب^(١) الرجل جوهره ، ويعبرون عن جودة أصل الثوب بالجوهر فيقولون : هذا ثوب له جوهر ، يعنون له أصل . والقديم سبحانه وتعالى موصوف بالآقائيم ، أصل لها ، فكان جوهرأ لذلك .

قلنا : لا نسلم لكم أن الجوهر يعبر به عن الأصل ، بل يعبر به عن خطر الشيء ونفامسته ، أو عن ذاته . ومنه يسمى أثر السيف وفريده جوهرأ ، من حيث كانت نفامة النصل فيه . ومن ذلك سموا بعض الأحجار النفيسة جواهر . ثم نقول : لو صح ما قلتموه ، وجب أن تسموا القديم أصلا . وهذا ما تأبونه ولا تجوزونه . ثم نقول : الآقائيم عندكم في حكم الخواص ، وليست أوصافا زائدة على الذات . فلو لم تسميته جواهرأ من حيث كان موصوفا بالآقائيم منعوتا بالخواص ، وجب تسمية العرض جوهرأ ، إذ لكل عرض خصائص وصفات نفسية . إذ العلم يتصف بكونه عرضا علما ، فليكن أصلا لصفات نفسه ، حتى إذا كان أصلا لها ، كان جوهرأ . وهذا ما لا يحيص لهم منه .

القول في الآقائيم وذكر مذاهبهم فيها

مع استقصاء وجوه الرد فيها

اعلموا أيديكم الله أن النصارى مع اختلاف مللهم ونحلهم مجمعون على التشليث ، ومتفقون على صرف التشليث إلى الآقائيم . ونحن الآن نوضح مذهبهم في الآقائيم .

فن أصلهم أن الجوهر له ثلاثة أقائيم : الوجود والحياة والعلم . ثم الحياة والعلم عندهم ليسا بوصفين زائدين على الموصوف على خلاف مذاهب أهل الحق في إثبات الصفات ، بل من أصلهم أن الحياة والعلم صفتان نفسيتان للجوهر . ولو مثلت مذاهبهم بمثال لقليل : الآقائيم عندهم في حكم الأحوال النفسية عند مشبق الأحوال . ومنوضح في كتاب « الصفات » أن مذهب أبي هاشم في الحياة والعلم ،

(١) في الأصل : نسب

نصر مذهب النصارى . فإنه يصرف كون القديم عالما إلى حال ، ويخالف أصحابه حيث صرفوا ذلك إلى نفسه .

٤١٢ ثم نقول : المقتضى الأحوال حال واحدة تقتضى للذات / سائر الأحوال ، وهى أخص أوصاف القديم . وخالف فى ذلك أباه . فإن الجبائى زعم أن أخص أوصاف القديم قدمه ، وأبو هاشم يأتى ذلك .

ثم قالت النصارى فى وجود الجوهر ، أقنوم له . وهذا يخالف مذاهب مشبى الأحوال من أهل الحق . فانا إذا قلنا بالحال ، لم نجعل الوجود حالا ، بل وجود الشيء نفسه . والمعتزلة فى ذلك اضطراب تذكره فى كتاب « العلل » إن شاء الله تعالى .

وعما يرشدك إلى ما قلناه من أن الأفانيم عندهم ليست فى تقدير المعانى الموجودة ، لأن عندهم الوجود منها . ولا يستريب عاقل فى أن وجود الموجود ليس بصفة موجودة زائدة على الموجود . إذ أقل ما يازم من ذلك أن يكون الموجود وجوداً^(١) ثم يتسلسل إلى غير نهاية .

ثم النصارى ربما يعبرون عن الأفانيم بالآب والابن والروح ، ويعنون بالآب الوجود ، وبالإبن المسيح الذى تدرع به اللاهوت ، والروح الحياة . وربما يسمون العلم كلمة . فلا تظنوا أنهم يريدون بالكلمة الكلام ، فإن الكلام عندهم من صفات المعانى . ولكنهم يعبرون بالكلمة عن العلم ، ولا يسمون العلم قبل التدرع والاتحاد بالمسيح ابنا ، بل المسيح عندهم - مع ما تدرع به - ابن .

ووجوه الرد عليهم تنقسم : فمنها أن ثبت عليهم الصفات بالطرق التى نشأتها على المعتزلة على ما سياتى إن شاء الله .

ومن وجوه الكلام عليهم أن نقول لهم : لم خصصتم الأقاليم الثلاثة ؟ وبم تنكرون على من يقدرها أربعة فصاعدا ؟ ولنا في هذه الطلبة وجهان : أحدهما : أن نجتزئ به بإجمال المطالبة ، ونفوض إليهم ليوضح وجه الافتصاص على الثلاثة ، فلا يحدون في الخروج عن المطالبة سييلا .

وأقصى ما يلتجئون إليه أن يقولوا : لم نعلم أقنوما رابعا بعد البحث والنظر وسبر طرائق الغير . وهذا من أوهن ما نعتصم به . وقد أوضحنا غير مرة فساد ذلك ، واستناده إلى محض الدعوى .

وإن قالوا : الأقاليم هي الخواص الواجبة ، والصفات اللازمة . والذي ذكرناه يقع الاستبداد به .

فيقال لهم : هذه / دعوى أيضا . فلم زعمتم أن الاستبداد يقع بما ذكرتم . ١٣ ، وهذا ينجر عند تحقيق الطلبة إلى الطريقة الأولى . وأقصى ما يقدر عليه الخصم أن يعتصم بعدم عليه . فيقال له : لم دل عدم عليك على ما فيه التنازع ؟

فهذه طريقة الإجمال . وإن أردنا أن نسلك طريقة التفصيل في الطلبة قلنا : رأيناكم اقتصرتم في ذكر الأقاليم على الوجود والحياة والعلم ، فما إنكاركم على من يقدر القدرة أقنوما رابعا ؟ وعند ذلك اضطربت آراؤهم ، فلم يتمكنوا من الانفصال .

فما حاولوا به الانفصال أن قالوا : الحياة تجزئ عن القدرة . فيقال لهم : فهلا أجزت عن العلم ؟ فلا يحدون عن ذلك فصلا .

فإن قالوا : الحى قد يخلو عن العلم من كل وجه ، ولا يخلو عن القدرة . وهذا خاف من القول ركيك . فإنه كما يجوز خلو الحى شاهداً عن جميع العلوم ، فكذلك يجوز خلوه عن القدرة .

وقد يبلغ المرتضى ، المدنف هذا المبلغ ، ولا يبقى فيه إقتدار . وهذا الذى

ذكروه (١) قد ناقضوه شاهداً . إذ من أصلهم أن القدرة شاهداً تزيد على الحياة ، وليس منهم من يقول : إن قدرة الواحد منا حياته . فقد بطل ما عولوا عليه .

ولو تعسف متعسف من لا يحصل مذهبهم ، وزعم أن الحياة شاهداً هي القدرة ، كان ذلك سبباً منه إلى نفي الأعراض ، ولإبطال دليل إثباتها . فإننا نرى الحى يقدر تارة ، ويعجز أخرى ، كما نراه يتحرك ويسكن . وليس نفي القدرة أولى من نفي الحياة ، وجملة ضروب الأعراض . وهذا لم نذكره قدحاً في مذهبهم ، إذ مذهبهم على التحقيق في الشاهد ما قدمناه .

ثم نقول : الحياة والقدرة مختلف موجبها ككل عرضين مختلفين ، إذ الحياة ليس من خاصتها التعلق بغير المحل الذى قامت به . والقدرة تتعلق بالمقدورات المغايرة لمحالها . وإنما الذى نذكره إشارات إلى الأصول مع إثبات الاختصار ، وتجنب الإغراق . ثم كيف يستقيم ذكر الوجود في الأقاليم ، والمصير إلى أنه صفة للجوهر وليس عين الجوهر ، من يجعل القدرة عين الحياة ؟ وهذا تناقض لاخفاء به . ٤١٤ وقد ذكر القاضى وجوهاً في روم النصارى / الانفصال ، وكلها واضحة . ولكنه ذكرها في « التمهيد » لما كان مقصده بالثقة تقريب الأمر ، وتسهيل مدركه على بعض الملوك المجانين للتعقق في الحقائق .

فما ذكره في الفصل في الحياة والعلم ، لما قيل لهم : هلا جعلتم العلم الحياة ؟ فقالوا : هما مفترقان لاختصاص الحياة بامتناع جريان المبالغة والتفصيل بخلاف العلم . إذ يقال : هذا أعلم من هذا . وهذا الذى ذكروه ينعكس عليهم في القدرة ، إذ المبالغة سائغة فيها وقد صرفوها إلى ما لا تجرى المبالغة فيه على زعمهم . وذكر من الطرق فصولاً لا يخفى مدركها . فرأينا الإضراب عنها .

والذى عول عليه النصارى ، لعنهم الله ، أن قالوا : الأقاليم : هي خواص

الجوهر ومن حكم الخاصية التي هي صفة النفس ، أن تلزمه ولا تتعداه إلى ما سواه . وقالوا : وهذا محقق في الوجود الذي عددهناه من الأقسام ، وهو متحقق في الحياة ، إذ هي مختصة بالجوهر . قالوا : والعلم له اختصاص بالجوهر من حيث كان عالماً به ، والقدرة لا اختصاص لها بالذات ؛ بل تعلقها بغيره . إذ من المستحيل كون الجوهر القديم مقدوراً . وهذا الذي ذكروه عرّى عن التحصيل ، وفساده يتضح من أوجه : منها : أنهم نقضوا عين مذهبهم بما ذكروه . فإنهم زعموا أن القدرة منصرفة إلى الحياة . ثم لما ضاق بهم المسلك قالوا : الحياة مختصة بالجوهر القديم ، بخلاف القدرة . وهذا تصريح منهم بأن القدرة تخالف الحياة وتباينها في موجبها . فكيف كان ما حكمه التعدى عن الجوهر في التعلق ، عين ما كان حكمه أن لا يتعدى ؟ وهذا متناقض متباين لا خفاء به .

ثم نقول ههنا قلتم : إن العلم من حيث تعلق بغير الجوهر ، لم يكن أقنوماً له ؟

فإن قالوا : إنما كان أقنوماً ، من حيث كان متعلقاً بالذات ، لا من حيث كان متعلقاً بغيره .

قلنا : فاجعلوا الإبصار أقنوماً من حيث يرى الجوهر نفسه ، لا من حيث يتعلق بالأغيار . وهذا ما لا فصل فيه .

ثم كل ما ذكرناه تكلف . فإن الصفة إنما تكون أقنوماً للجوهر ، من حيث تكون خاصية له ، ويكون الجوهر موصوفاً بها ، والتعلق بالمتعلقات ؛ ليس مما يقتضيه / العلم للذات . وبيان ذلك : أن العلم إنما كان صفة للجوهر ، من حيث كان الجوهر عالماً به ، لا من حيث كان معلوماً به . ثم كونه عالماً لازم له ، سواء كان عالماً لنفسه ، أو لغيره . والذي يوجب العلم ، من الحكم للذات عند اختصاصه بها ، قياماً عندنا ، أو عند كونه خاصية عندكم ، أن تكون الذات عالماً لا أن تكون معلوماً .

والذى يوضح ذلك أن العلم لو كان صفة للمعلوم به ، لوجب أن يكون العلم الحادث صفة للتقديم ، من حيث كان معلوماً به . ووجب أن يكون العلم الذى هو أفنوم الجوهر عندكم ، أفنوماً لجملة الحوادث من حيث كانت الحوادث معلومة به . وهذا يناقض مذهبهم . فوضح بما قلناه بطلان ما عولوا عليه .

ثم نقول : لو استمر لكم ما قلتموه ، لزمكم على طرده أن تجعلوا بقاء الجوهر أفنوماً رابعاً ، من حيث لزم الجوهر ولم يتعده .

فإن راموا فى ذلك فصلاً وقالوا : البقاء نفس الوجود ، كان ما قالوه باطلاً . إذ لو كان البقاء وجوداً ، لكان كل موجود باقياً ، حتى يكون الحادث فى أول حال حدوثه باقياً ، من حيث تحقق له الوجود . وهذا ما لا سبيل لإليه . ثم كيف يقول ذلك من يجعل الوجود أفنوماً فى حكم الصفة للجوهر ! فإنه إن لم يبعد كون الوجود أفنوماً زائداً على ذات الجوهر ، لم يبعد كون البقاء أفنوماً زائداً على الوجود . وكذلك يلزمهم أن يجعلوا كون الجوهر قائماً بنفسه ، وكونه شيئاً قديماً أفانيم . فإن جميع ما ذكرناه لا يتعده . ولا جواب لهم عن شيء من ذلك .

وإن أزمناهم فى تضاعيف الكلام كون الإرادة أفنوماً ، وكون الكلام كذلك ، فزعموا أن الإرادة والكلام حادثان ، جررنا عليهم ما يدل على قدمهما . وأقرب الأمور أن نلزمهم حدث العلم ، كما قالوا بحدث الإرادة . ولو راموا فصلاً بينهما ، لم يجوده . والكلام فى ذلك يطول تتبعه ، وفيما ذكرناه غنية .

وقد أغفلنا فى باب الجوهر كلاماً للنصارى ذكره القاضى ، ولم نردلفه إلا لظهوره ، وذلك أنهم قالوا : وجدنا الموجود شاهداً ينقسم إلى : جوهر ، وإلى ما ليس بجوهر . ثم ما ليس بجوهر صفة . فيجب أن يكون كل موجود صفة ٤١٦ أو / جوهر^(١) . وربما قالوا معبرين عن هذا المعنى : كل موجود صفة أو موصوف

(١) فى الأصل : جوهر

ثم كل موصوف جوهر . وتمسكوا في ذلك بالشاهد المحض من غير اعتبار ربط .
والاستشهاد بمحض الشاهد على الغائب يجر إلى التعطيل ، والقول بالدهر ، إذ طرده
يوجب أن يقول القائل : لا موجود إلا وهو حادث ، تمسكاً بالشاهد ، ولا طير
إلا من بيض ، إلى غير ذلك مما سنوضحه في كتاب « الصفات » إن شاء الله .

وأقرب ما يلزمهم أن يجعلوا الدهر القديم متحيزاً مختصاً ببعض الأقطار تمسكاً
بالشاهد ، ويجعلوه قابلاً للأعراض رجوعاً إلى محض الوجود . وهذا بما يباه
النصارى . فإن من أصلهم تقديس الإله عن الحدود ، والأقطار ، والجهات ،
والغايات ، وقبول الحوادث والأعراض ، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه .

القول في ذكر مذاهبهم في الاتحاد

وتدرع اللاهوت بالناسوت ووجوه الرد عليهم فيها

اعلموا عصبكم الله أن أول ما يحتاج إلى تقديمه ذكر مذاهبهم في الاتحاد ،
والتدرع على التفصيل . ولهم فيه مذاهب متباينة ، وهم فيها متقاطعون ،
متدبرون ، يكفر بعضهم بعضاً .

والذي صار إليه معظمهم أن الكلمة حلت المسيح ، كما يحل العرض محله .
وعنوا بالكلمة العلم الذي هو أقنوم الجوهر ؛ فهذا مذهب لفريق منهم .
وصار طائفة من اليعقوبية والنسطورية إلى أن الكلمة خالطت جسد المسيح
ومازجته ، كما يمازج الخمر اللبن . وذهب معظم اليعاقبة إلى أن الكلمة انقلبت لحماً
ودمياً . وذهب الروم في معنى الاتحاد إلى الاختلاط والامتزاج ، كما قدمناه أولاً .
غير أنهم زادوا وجهاً فقالوا (١) : مازجت الكلمة المسيح ، ثم صاروا شيئاً واحداً .
وربما عبروا عن مذهبهم فقالوا : صار الإثنين واحداً ، وصارت الكثرة قلة .
وعبروا بالكثرة عن العدد قبل الاختلاط ، وبالقلة عن الاتحاد .

(١) في الأصل : فقالت

وذهب أخلاط من النصارى ، وأشابه من كل ضرب إلى : أن المراد بالإتحاد ، ظهور اللاهوت على الناسوت . ثم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أوجه : ففسر بعضهم الظهور بمثال ذكره ، وقال : إذا قابل الشيء جسماً صقيلاً ، ظهر على الجسم الصقيل ، ٤١٧ ورئى / فيه ، وإن لم ينتقل إليه ولم يحله . قالوا : فهذا معنى ظهور اللاهوت على الناسوت . وضرب بعضهم لذلك مثلاً آخر يدانيه فقال : الطابع المنقوش ، إذا اتصل بشمع ، أو بما يضاهيه ، فيظهر نفس الطابع عليه ، وإن لم يحله من الطابع شيء . وربما فسره بعضهم بأن قال : معنى ظهور اللاهوت على المسيح كعنى استواء الإله عندا لإسلاميين على العرش ، مع مصيرهم إلى إحالة المهامة والمحاذاة . فلهذا مذاهبهم .

ثم يعبرون عن الإتحاد بالتدرع ، والعبارتان راجعتان إلى محصول واحد . ومأخذ التدرع فى اللغة واضح ، وكأنهم يعتقدون تجوزاً وتحقيقاً اتخاذ اللاهوت جسد المسيح درعاً ، تعالى الله عن قولهم . ونحن الآن نتبع جميع مذاهبهم بالنقض والإفساد مستعينين بالله عز وجل .

أما من قال : إن الكلمة حلت المسيح ، كما يحل العرض محله . فهذا باطل من أوجه : منها أن نقول لهم : الكلمة التى حلت المسيح على زعمكم ، هل انفصلت عن الجوهر القديم أم هى على الاختصاص به كما قيل الإتحاد بالمسيح ؟ فإن زعموا أنها لم تنفصل عن الجوهر القديم ، فيقال لهم : كيف حلت غير الجوهر القديم مع الاختصاص بالجوهر القديم ؟

ونحن نعلم علم اضطرار أن المعلوم الواحد إذا كان مختصاً بذات ، ولم يزايلها ، فلا يجوز أن يختص بذات أخرى ، لم يكن مختصاً بها قبل ، مع بقاءه على ما كان عليه ، كيف وقد أعطانا (١) النصارى استحالة قيام العرض بمحلين فصاعداً . فإذا أحالوا ذلك فى الأعراض الحادثة ، فلأن يحيلوه فى الأقسام القديم أولى . بل إذا

(١) فى الأصل : أهطونا .

أحالوه في العرض ، فإحالة في صفة النفس أولى ، إذ صفات النفس ألزم ، وهي باستحالة التعدى أخلق وأجدر ، إذ العرض القائم بالحل ، يجوز تقدير علمه عنه مع إعادته في غيره ، ولا يجوز تقدير مزايلة صفة النفس النفس .

وربما قررنا هذا القسم من وجه آخر فقلنا : جسد المسيح ، والناسوت منه ، إذا قدر عاريا عن الكلمة ، ثم حلتها الكلمة ، فلا يتقرر ذلك إلا بأن يحدث فيه معنى لم يكن ، أو ينتقل إليه معنى . ويستحيل ثبوت معنى من غير حدوث ولا انتقال . وقد قالت النصارى باستحالة حدوث الكلمة ، واستحالة انتقالها . فبطل / مآلوه . ١٨٤

ولو ظن ظان بالنصارى أنهم يزعمون أن الكلمة زالت عن الجوهر القديم ، فهو يخالف مذهبهم . على أنه يلزم على ذلك وجوه من الفساد : أحدها : أن لا يكون الجوهر — بعد مولد عيسى — عالما . وهذا لم يصبر إليه أحد منهم ، ويلزم عليه مزايلة صفة النفس للنفس ، إذ الكلمة عندهم صفة نفس للجوهر ، وصفات النفس لا تزول ، إذ لو جاز زوالها ، لجاز زوال صفة الجوهر الحادث ، وهذا ممنوع وفاقا .

ثم يلزم وجها آخر من الاستحالة وهو : أن ينتقل ما لا يقوم بنفسه ، فيلزم من ذلك تجويز انتقال الأعراض ، وذلك يجر إلى جواز قيام الأعراض بالأعراض ، أو إلى جواز انتقال الجواهر من غير أعراض ، وهذا بما أشبعنا القول فيه في صدر الكتاب . ثم تجويز انتقال الأعراض أقرب من تجويز انتقال صفات الأنفس ، فإن صفة النفس لا توصف ، على حيالها ، بالوجود ، ومالا يوصف بالوجود ، فهو أبعد من الانتقال من العرض المتحقق له وصف الوجود .

ثم قد وافقونا النصارى على امتناع انتقال القديم القائم بالنفس ، وهو الذي سموه جوهرآ ، فإذا امتنع انتقال القائم بالنفس ، فلأن يمتنع انتقال صفة نفسه أولى ، فبطل مذهبهم من كل وجه .

ومن أوضح ما استدلل به على هؤلاء أن نقول : هل تجوزون إتحاد الحياة بالمسيح ، كما جوزتم إتحاد العلم به ، أم تأبوه ؟ فإن أبوه — وهذا أصلهم — طولبوا بالفصل بين الأقسام ، فلا يبدون في امتناع الإتحاد في أحدهما معنى صحيحاً إلا تحقق مثله في الذى فيه النزاع ، ولا يخلصهم من الإلزام إلا طرد المنع في الأقسام ، أو طرد التجويز فيها .

فإن قالوا : إنما استدللنا على إتحاد العلم بالمسيح لما رأينا متناثر العلوم ، لا يساهم فيها .

قلنا : سنبتل استشهادكم هذا عند ذكرنا شبهكم في آخر الباب . على أنا نقول الآن : هل استدللتم على إتحاد الحياة به من حيث انفرد بالإقتدار عندكم على إحياء الموتى ، وخلق طير من طين ، والقدرة عندكم فى حكم الحياة ؟ فهلا تمسكتم بهذا الوجه ؟

ثم نقول : هلا قلتم إن الكلمة ، لما اتحدت بالمسيح ، فلا بد من إتحاد الحياة به ، إذ العلم الذى هو أقنوم الجوهر ، ينبغى أن لا ينفرد عن الحياة التى هى أقنوم الجوهر أيضاً ، وذلك أن العلم / يفتقر إلى الحياة ، ثم يصح أن تشترط فيه الحياة القديمة ؟

فهذه السبل أقرب إلى طرق النظر مما ذكره . وبما يجرهم إلى ذلك : وصفهم المسيح بأنه إله ، مع مصيرهم إلى وجوب اتصاف الإله بأقنوم العلم . فهلا قالوا بوجوب اتصافه بأقنوم الحياة ، من حيث اعتقدوا كونه إلهاً ؟ فبطل ما قالوه ، وتبين أنهم لا يجدون مخرجاً عن طلبه من يطالبهم بإتحاد الأقسام الثلاثة بالمسيح ؛ وبإتحاد أقنوم واحد غير ما عنيوه . ولا يبعد المحقق لمذهب النصارى محصولاً عند الفحص والتنقيح ، ويلفها مستندة إلى محض التحكم . وهكذا يجرى فروع الأصل الذى لم يعضد بتحقيق . وسنذكر لهم تمسكاً ببعض ظواهر آى القرآن ، ونفصل عنه إن شاء الله .

وبما نتمسك به على هؤلاء أن نقول : هل يجوزون أن تتحد صفة نفس جوهر بعرض ، أو تتحد صفة نفس عرض بجوهر حتى يصير الجوهر في حكم سواد عند تقدير اتحاد صفة نفس السواد بالجوهر ؟ وكذلك نفرض الأمر على الضد من ذلك ، فإذا أبوه — وهو حقيقة أصلهم — إذ ليس فيهم من يجوز الاتحاد في صفة أنفس المحدثات ، فيقال لهم : إذا امتنع ذلك في الحوادث ، مع أنها عرضة التبديلات والتغيرات ، فلأن يمتنع ذلك في القسديم المتعالى عن التبديل والتغيير أولى .

وهذا مالا يحصى عنه . فإن راموا في ذلك فصلا ، وقالوا : حكم العرض يناقض حكم الجوهر ، إذ الجوهر قائم بنفسه ، والعرض لا يقوم بنفسه ، فلما تناقضا في حكميهما استحال اتحاد صفة أحدهما بالآخر . وهذا الذي ذكروه لا محصول له . فإننا لم نلزمهم أن يأخذ الجوهر صفة العرض في أن لا يقوم بنفسه ، مع بقاءه على صفة في القيام بالنفس . فإننا لو ألزمنا ذلك لتناقض أن يقوم بنفسه ، ولا يقوم به . وإنما الذي ألزماهم : أن يأخذ الجوهر حكم السواد في كونه سوادا ، وليس يتحقق في ذلك من التناقض ما ذكروه .

فإن قالوا لواحد : حكم السواد في كونه سوادا ، يوجب أن يكون في حكم السواد من كل وجه .

قلنا : يلزمكم على طرد ذلك أن تقولوا : إذا اتحد العلم بالمسيح ، وجب أن تتحد به الأقانيم كلها ، فإنها صفات الجوهر القديم وخواصه . وهي لا تتبع ثبوتاً وانتفاءً .

والذي يقرب الحق في ذلك : أنه إن تحقق مُبعد حكم الجوهر عن حكم السواد ، ٤٢٠ فلأن يتحقق ذلك في حكم الناسوت واللاهوت أولى . وجملة القول في ذلك : أن اللاهوت يخالف الناسوت ، كما يخالف الجوهر العرض . وقد قدمنا في كتاب « التماثل والاختلاف » أن المختلفين من وجه ، مختلفان من كل وجه . فإذا

امتنع اتصاف حادث بصفة نفس حادث يخالفه ، فيجب أن يمتنع ذلك في الحادث القديم .

وعما أُرهمم القاضى فى مجارى كلامه أن قال : لوجاز اتحاد أقنوم الجوهر القديم بالناسوت ، لوجب ان يجوز اتحاد صفة الحادث بالجوهر القديم . وهذا ما لا يجدون فيه فصلا . وأقصى ما يؤثر عنهم فى ذلك أن قالوا : لو اتحدت صفة حادث بالجوهر القديم ، لافتضى انتقاصه . وإذا لم يتحد أقنوم الجوهر بالناسوت ، افتضى تشريفه ، ولا بعد فى تشريف الناسوت ، وإنما البعد فى انتقاص الجوهر .

وهذا الذى قالوه ساقط من أوجه : أقربها : أن مضاهاة الناسوت اللاهوت فى صفة الكمال ، والاتصاف بالإلهية مستحيل ، كاستحالة مضاهاة القديم الحادث فى صفة النقص .

ثم نقول : إن وجب انتقاص الجوهر باتحاد صفة نفسه بحادث به ، وجب انتقاص الأقنوم باتحاده بحادث ، فإن لم يجب ذلك فى أحد الطرفين ، لم يجب فى الثانى . ثم نقول : الجوهر المخصوص بالأفانيم ، لا تثبت له الإلهية عندكم على ما سنوضحه إن شاء الله . فإذا لم يتصف بالإلهية ، مع اختصاصه بالأفانيم ، وجب أن لا ينتقص ، وإن اتحدت به صفة لحادث ، فبطل ما قالوه من كل وجه .

وعما يصعب موقعه عليهم أن يقال لهم : قد ثبت من أصلكم اتحاد الكلمة بغير المسيح ، وكل ما يدل على امتناع ذلك فى غير المسيح ، يدل على امتناعه فى المسيح . ولهم فى ذلك اضطراب : فمنهم من يقول : الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئى ، يعنون المسيح . ثم المسيح تولج فى الإنسان العام الكلى . ومنهم من يقول : الكلمة اتحدت بالإنسان الكلى . ومنعقد فى ذلك مسألة ، نوضح فيها تناقضهم .

فهذه جملة كافية فى الرد على من قال بحلول الكلمة المسيح . فأما الذين قالوا بالاختلاط والامتزاج ، وتمثلوا بمخالطة الخمر اللبن ، فكل ما قدمناه رداً على

الأولين ، فورد / على هؤلاء . إذ ما يدل على امتناع الحلول في الأفنوم ، فهو ٤٢١
باندلالة على امتناع الامتزاج والاختلاط أولى .

ثم نخصص هؤلاء بأن نقول : الاختلاط إنما يتحقق على ما ذكرتموه بين
الأجرام والأجسام ، والأفنوم ليس بحرم ولا حجم ، بل لا يتخصص بوصف
الوجود على التفريد والتحديد . فكيف يتصور مخالطته الأجسام ؟

ووضوح ذلك ، يغنى عن كشفه . ثم نقول لهم : لا معنى للاختلاط عندنا أكثر
من التجاور . والتجاور ليس يتحقق إلا بين متحيزين ، مختصين بجهتين ، جهة كل
واحد ، منقطع الآخر . فإن أرادوا بالاختلاط في ذلك مذهباً وحجاً ، فقد
صرحوا بتحيز القديم . وقد قدمنا في الرد على القائلين بالتحيز ما فيه مقنع . وإن
عنوا بالاختلاط تداخل الأجسام ، على ما صار إليه النظام ، فقد قدمنا من الرد
عليه ما فيه اقتناع . وإن لم يفسروا الاختلاط بالمجاورة ، وتداني الذوات ،
ولا بالتداخل ، ولم يفسروه أيضاً بالحلول ، كما حكيناه عن المتقدمين ، فلا يبقى
للعبرة التي أطلقوها محمول في الكلام على المذاهب بالرد والقبول ، فرع لفهمها ،
والإحاطة بها .

وإن ذكروا معنى صحيحاً ، وزعموا أنهم عنوه بالاختلاط ثقل منهم المعنى ،
ونوقشوا في العبارة .

وما تمسك به القاضى رداً على هؤلاء ، أن قال : ما خالط جوهر أ أو جواهر
بعد أن لم يكن مخالطاً ، فذلك دال على حدثه . فإن الذي توصلنا به إلى العلم بحدث
الجواهر ، أننا رأيناها متجاورة ومتباعدة . فعرفنا أنها لا تخلو عن الحوادث . والذي
قاله النصارى ، يجرهم إلى القول بحدث الأفنوم ، أو إلى القدح في دلالة حدث
الجواهر . فإن راغوا ولم يثبتوا حقيقة الاتصال ، روجعوا في ذكر معنى الاختلاط .
وقد سبرت مذاهبهم فرجعت — مع اختلافها — إلى الحلول ، كما قدمنا ذكره .

فأما الذين قالوا : الكلمة انقلبت لحماً ودماً ، فكل ما قدمناه من الأدلة يعود

على هؤلاء . فإن الدال على امتناع حلول صفة النفس ، دال على استحالة انقلابها .
فلا معنى لتكرار ما سبق .

ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب ، وافقوا لإخوانهم في الاختلاط أولاً ، ثم
٤٢٢ زادوا / عليهم بالانقلاب . وكل ما دل على امتناع الاختلاط ، يعود على هؤلاء .

ثم نقول لهم : أتجاوزون انقلاب الجوهر عرضاً ، وانقلاب العرض جوهرًا ؟
فإن أبوه وامتنعوا منه ، وهو أصلهم ، قيل لهم : إذا امتنع ذلك فلئن يمتنع
انقلاب الأقسام لحأولى . ثم نقول : إذا قام العلم بالواحد منا ، فينبغي أن ينقلب لحماً ؛
بل هذا أقرب وأولى ، ولا مخلص لهم عن شيء من ذلك .

ثم يقال لهم : جوزوا انقلاب اللحم أقنوماً ، كما جوزتم انقلاب
اللا أقنوم لحماً .

ثم يقال لهم : أليس اللحم كان لحماً ، قبل تقدير اتحاد الكلمة به ، فما معنى
انقلاب الكلمة إلى اللحم ؟ فإن أرادوا بذلك أنه صار عين ذلك اللحم ، فلقد كان عينه
قبل ذلك ، فلا معنى لانقلاب شيء إليه من غير زيادة . وليس من أصلهم أن
الأقنوم انقلب لحماً زائداً ، وانضم إلى لحم المسيح ، فلا معنى لمصير الأقنوم لحماً
إلا أن يقدر انتفاؤه مع بقاء اللحم لحماً ، فتدبروه .

ولا يتحصل من مذاهمهم إلا الحلول المقدم . وما يطالبون به أن يقال لهم :
كما أطلقت انقلاب الأقنوم لحماً ، فاطلقوا انقلابه حادثاً ، مفتتح الوجود . والذي
يحصل القول في ذلك : أن لحم المسيح حادث ، وصار عين أقنومه (١) مثل عين لحمه ،
يجب أن يكون حادثاً على الضرورة . وإن امتنعوا من كون لحمه حادثاً ، انجبروا
إلى الدهر ، ونقضوا دلالات حدث العالم . فإن جملة دلالات حدث العالم ، كانت

(١) غير واضحة في الأصل

متحققة في جسد المسيح عليه السلام وشبهه . فإما التزام قدم كل جوهر والقطع في دلالات حدثها ، وإما القطع بحدث المسيح .

وأما ما صار إليه الروم من أن الأقبوس والمسيح صارا شيئاً واحداً ، فكل ما قدمناه في الرد على الأولين رداً عليهم . وما رددنا به على القائلين على الاختلاط ، رداً على هؤلاء . فإنهم قالوا بالاختلاط ، ثم حكموا بالاتحاد بعده .

ثم نقول : المصير إلى أن الاثنين صاروا واحداً ، ولم يعد واحد منهما ، خارج عن ضرورة العقل . ولو جاز ذلك ، جاز لإتحد جوهرين من غير أن يعد أحدهما ، وجاز لإتحد عرضين قائمين بمحل واحد ، وهذا يجر إلى أن العرق الباسق نواة لإتحداً من غير عدم . وأقرب ما يلزم على ذلك أن لا نستبعد / من أصحاب ٤٢٣ العنصر ما قالوه من إتحداه في الأزل ، مع تعدده من غير مرید فيما لا يزال .

ثم نقول هؤلاء : الأقبوس في حكم المخالفة للجوهر ، ومصير المختلفين واحد محال . فإن ذلك يؤدي إلى نفي اختلافهما . والذي يوضح ذلك : أنه لو لزم من اتحاد الكلمة بالمسيح مصيرهما شيئاً واحداً ، فيلزم من إختصاص الأقبوس بالجوهر — على أقصى ما يقدر في الاختصاص — أن تتحد . فإذا لم تتحد الأقبوس مع إختصاصها بالجوهر ، فلأن لا تتحد مع الناسوت أولى . ولا يخلصهم من ذلك إلا لإبطال التثليث ، والمصير إلى الاتحاد طرداً للباب ، وأما لإبطال الاتحاد الذي اعتقدوه في الكلمة والمسيح . وإن رجعوا في تفسير الاتحاد إلى إختصاص الأقبوس بالناسوت ، وأن الأقبوس لا ينفرد بوجوده على حياله ، فقد عادوا إلى مذاهب أصحاب الحلول . ولا نظن أنهم يعودون إلى ذلك أبداً ، بل من معتقد الروم الاتحاد الحقيقي . فهذه محل تقع في الرد على هؤلاء ، فحذفنا منها بعض ما بسطه القاضى ، وزدنا على المعانى من مائر كلامه وكلام غيره .

وأما القائلون بالظهور ، والمتمثلون بما يظهر على الأجسام الصغيلة ، فيبعدون عن التمسك . وذلك أنا نقول لهم : أرباب العقول ، فيما نرى ، عند

مقابلتهم الأجسام الصقيلة ، على ثلاثة مذاهب . فالذى نرتضيه : أن الناظر في الجسم الصقيل ، إنما يرى نفسه على مجرى العادة ، ولم يحدث في المرأة أمر لم يكن . وصار المعتزلة إلى قريب من ذلك ، غير أنهم زعموا : أن الرائي يرى نفسه بانعكاس الأشعة إلى مبعثها من ناظر العين ، على ما سنبسط القول في ذلك في الإدراكات إن شاء الله . ولم يصر واحد من القس إلى تغير المرأة ، وتبدل صفقتها ، بل أجمعوا على أنها على ما كانت عليه . إنما الرائي رأى ما لم يكن رآه قبل . فإن جريتم على هذا القياس ، فاحكموا بأن المسيح ، مع ظهور الكلمة عليه ، كهو [١] لم تظهر عليه .

وصار صاثرون من المائلين إلى الطبع والفلسفة إلى أن ما يقابل الصقيل ، منطبع . فتصور بما لا يكثر هؤلاء ، بأن يقولوا : وجد في المرأة ما لم يكن . فإن أنتم ٤٢٤ سلكتم هذه الطريقة فقد / عدتم إلى مذهب إخوانكم ، وحكمت بحلول الكلمة في ذات المسيح ، فلم يستقر هؤلاء مذهب . ثم لو كان ما قالوه ظهوراً محضاً ، من غير اتصاف المسيح به ، فينبغي أن لا يثبت للمسيح صفة الإلهية (١) على مقتضى أصلهم . وهم يجمعون على أن المسيح إله ، ونحن نعلم أن المرأة ، إذا ظهر عليها على زعمكم إنسان ، لا يصير إنساناً . فكيف كان المسيح إلهاً مختزلاً ، محيياً ، بميتاً ، ومعلوم أن المرأة لا تكتسب حكماً من أحكام ما ظهر عليها ؟ فاضمحل أصلهم وتلاشى . ثم لم كانت الكلمة بالظهور أولى من الروح ، أو الأب ، أو الجوهر نفسه ؟ فلا يجدون في ذلك فصلاً . والرد على المتمثلين بالطابع والخاتم يضاوى الرد على هؤلاء .

على أنه لا يظهر في الشمع خدش الطابع ، ونقش الخاتم أبداً ، بل إن كان كان نقش الطابع حروفاً (٢) ثابتة ورسوماً (٣) ناشرة ، فإذا تحامل بها المتحامل

(٢) في الأصل : حروف

(١) في الأصل : الإلهية

(٣) في الأصل : رسوم

على الشمع ، غاص ما نشز من الخاتم في الشمع ، وانخرط في الشمع أشباه
الأخاديد ، وإن كان نقش الخاتم احتقاراً ، كان نقش الشمع ناشزاً . وكل ذلك
تكلف ، وفيما قدمناه غنية .

فأما الذين فسروا الظهور بقريب من مذاهب الإسلاميين في إسماء
الله على العرش ، فقدأ بعدوا النجعة ، وطمعوا في غير مطمع . فإن المعنى بالإسماء عند ذوى
التحقيق : القهر ، والافتدار ، وعلو القدر . فإن فسروا الظهور على عيسى بذلك ،
فلا اختصاص له إذأ ، إلا أن يخص بالذكر تشريفاً ، كما جرى ذلك في العرش
ونحوه ، ولا نراهم يخبرون بذلك . ومن حمل الإسماء ، من المستمين إلى فئتنا ،
على المحاذاة أو المماثلة — تعالى الله عن قولهم — فهو يخالف مذهب النصارى .
فليس لهم استرواح إلى شيء من ذلك ، فاعلموه .

شبهة النصارى في الاتحاد

محصول قولهم ، وإن كثرت العبارات ، يؤول ويرجع إلى ما ظهر على عيسى
عليه السلام من الآيات والمعجزات . فيقولون : لما اختص عيسى ، من بين كافة
الناس بإبراء الأكمة ، والابصر ، والإنباء عن الغيوب ، وإحياء الموتى ، وكانت
هذه الأشياء تقع على حسب قصده واختياره ، وعلى موجب مراده وارتياده ،
كما كانت (١) سائر أفعاله واقعة عن إقتداره وإيثاره ، وإنما / استبان ذلك من ٤٢٥
حيث وقعت على حسب اختياره . ولوجاز المصير إلى أن الآيات الواقعة على حسب
القصد والاختيار ، لم تكن من فعله ، لجاز إدعاء ذلك في سائر الأفعال المعتادة .
فإذا بنوا عند أنفسهم بهذه الطريقة ، أن الآيات ، وخوارق العادات ، كانت من
فعله ، رتبوا عليه مرامهم وقالوا : قد أعطيتهمونا أن إحياء الموتى ، وإبراء
الأكمة والابصر ، وليس من قبيل مقدورات البشر ، فيجب أن يكون المقدر

(١) في الأصل : كان

عليها متصفاً باللاهوت . وهذا الذي ذكروه وإن احتوى على جميع مشبههم ، فلا محصول له ، وهو متركب من الدواعي المحضة .

وأما قولهم : إن الآيات كانت تظهر على حسب قصده . فهذا سديد لاهناقشة فيه ، وبه تتميز المعجزات عندنا من الكرامات على بعض التفاصيل .

وأما الذي رتبوا على ذلك ، من إدعاء كونها مقدورة له ، ففيه التنازع . وذلك أنا نقول أولاً : ما كان ، صلوات الله عليه ، يظهر شيئاً من الآيات ، حتى يبتهل إلى الله عز وجل ، ولا يألوا في الرغبة إليه جهداً ، حتى يظهر الله ما سأل بعد إلحافه في السؤال ، وإحفاؤه فيه . وصح عندنا في الأفاصيص أنه ، صلوات الله عليه ، كان يقدم على ما يريد لإظهاره ، من إحياء الموتى ، صلاة الله تعالى ، يخضع فيها ويخضع ، ويسمى الله بما علمه الله . فإن ادعى النصارى أنه كان يظهر هذه الآيات من تلقاء نفسه ، وأنه كان لا يسأل الله لإظهارها ، بل كان يستقل ، ويستبد بنفسه ؛ فهم منازعون فيما ادعوه أشد المنازعة . وإن اعترفوا بما قلناه ، فقد سقط حجاجهم بقولهم : إنه كان يحدث الآيات بنفسه .

ثم نقول : لو سلم لكم مسلم جدلاً ، ظهور الآيات منه من غير مسئلة ورغبة إلى الله ، فليس فيه معصم . فإن وقوع الشيء على حسب قصد الإنسان واختياره ، لا يدل على كونه من فعله عندنا ، ولذلك صرنا إلى أن من دفع حجراً ، حتى تنهد من علو إلى سفلى ، فقد وقع ذلك على حسب قصده ، وليس ذلك من فعله ، ولا من مقدراته . وكذلك القول في جملة ما وصفه بعض الناس بالتولد ، وكذلك ٤٢٦ التسبّع والرى يحصلان على حسب القصد / ، وليسا من مقدرات البشر . وكذلك القول في إثبات كثير من الألوان . ومنوضح هذا الفصل في خلقي الأعمال إن شاء الله تعالى .

والذي قالوه من أن ذلك يورث ريباً وتشككاً في الأفعال المعتادة ، إذ إنما تتميز الأفعال المقدورة عن غيرها ، بوقوع المقدورة على حسب القصد ، فهذا

مردود أيضا . فإننا لا نقول إن المقدور يتميز عن غيره بوقوعه على حسب القصد ،
إذ قد يقع الفعل مقدورا من الساهي ، والنائم ، والبهائم من غير قصد واختيار .

ثم الذي يقطع دابرهم ، ويحسم تشغيبيهم ، أن نقول : طرد كلامكم ، يوجب
عليكم أن موسى عليه السلام إله ، من حيث كانت الآيات تصدر منه حسب قصده
واختياره . فإن أنكروا من أمر موسى عليه السلام شيئا ، انعكس عليهم مثل
ذلك في أمر عيسى عليه السلام . وإن ادعوا أنه كان يفعل ذلك مبتهلا إلى الله
تعالى ، أو إلى عيسى ، لم يسألوا من قسّلب ذلك عليهم .

وما يتمسكون به أن قالوا : قد وافقتمونا على أن عيسى كلمة الله ، ونطق
بذلك كتابكم ، فإنه قال تعالى : « إنما المسيح عيسى بن مريم ، رسول الله و كلمته ،
ألقاها إلى مريم وروح منه » (١) . ثم قالوا : وهذا نص مذهبنا ، وعضدوا ذلك
بأن قالوا : الكلمة قديمة عندكم ، إذ الكلمة في معنى الكلام ، والكلام عندكم قديم .

فلنا : لا ننازعكم في تسمية كلمة ، ولكن من أين لكم قدمها ، وبم تشكرون على
من يزعم أن الكلمة ليست في معنى الكلام ، وإنما المراد بها الآية ؟ والآيات عندنا
تسمى كلمات ، وهو المعنى بقوله « ما نفذت كلمات الله » (٢) . معناه : ما نفذت آيات
الله ، وبدائع مقدوراته سبحانه وتعالى . وهذه الآية يترجمها قوله تعالى « وجعلناها
وابنها آية للعالم » (٣) .

وسبيل تحصيل القول : أن نقسم الكلام عليهم فنقول : أنتم لا تخلون : إما أن تستدلوا
بقضية عقل ، أو تتمسكوا بظاهر آية من القرآن . فإن استدلتكم بقضية عقل ، سقط
استدلالكم في أوجي ما يقدر ، إذ نازعناكم في كون الكلمة قديمة . وإن كان مسلككم
بظاهر الآية ، فهو إزام وليس باستدلال . ثم لنا في تأويل قوله تعالى « و كلمته

(٢) ٢٧ : ٣١

(١) ١٧١ : ٤

(٣) ٩١ : ٢١

٤٢٧ ألقاها إلى مريم^(١) ، وجهان بعد تقديم أصل ، وهو/ أن الكلمة لو حملت على ما قلتموه واعتقدتموه ، لما قضت الآية ، فإن مفتحتها يدل على تفريعهم ، وتوبيخهم وزجرهم عن غلوهم في دينهم . فإنه تعالى قال « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق^(٢) » . فلو أراد تعالى بذكر الكلمة ما ظنوه ، لكان مثبتاً في سياق الكلام ما ونج به في إبتدائها ، وهذا ما لا يلتبس على لبيب .

ثم في التأويل وجهان : أحدهما : أن الكلمة بمعنى الآية كما قدمناه . والآخر : أن المعنى بالقاء الكلمة إلى مريم ، تكوينه سبحانه وتعالى ابنها عند قوله « كن » . والمقصود من الآية أنه اخترعه الله تعالى بدئا ، وكوّنه من غير والد ، وقال له كن فكان .

فهذا تفسير القاء الكلمة إلى مريم . ويوضح ذلك قوله تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم ، خلقه من تراب ثم قال له كن^(٣) » . فهذا تفسير الكلمة ، والقاؤها إلى مريم ؛ ظاهر التأويل ، إذ كل أمر اتصل بأمور ، فهو ملقى إليه من حيث اتصل به فهما وعلماً .

وبما يتشبهون به كثيراً قوله تعالى : « فننخنا فيها^(٤) من روحنا^(٥) » . ولا مستروح لهم في هذه الآية ، لا استدلالاً ، ولا إلزاماً ، إذ ليس من أصلهم أن الروح حلّ المسيح ، وإنما حلّه عندهم العلم ، وهو الكلمة ، والروح عندهم هو الحياة . وإن سمى العلم به ، كان تجاوزاً ، نازلاً منزلة تسمية العالم روحانياً . ثم تأويل الآية سهل المدرك . والروح ترد على معان : فقد ترد في القرآن ، والمراد به الوحي ، وهو المعنى بقوله « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا^(٦) » . وترد والمراد به ، جبريل ، وهو المعنى بروح القدس . والروح أيضاً اسم ملك يصف^(٧) الملائكة

(٢) : ١٧١ : ٤

(٤) في الأصل : فيه

(٦) : ٥٢ : ٤٢ :

(١) : ١٧١ : ٤

(٣) : ٥٩ : ٣

(٥) : ٩١ : ٢١

(٧) في الأصل : يقف

يوم القيامة صفاء ، وهو بنفسه يوازنهم . وقد فسر كثير من المفسرين بذلك قوله تعالى : يوم يقوم الروح والملائكة صفاً (١) . وقد ترد الروح ، والمراد به أرواح الأشخاص ، وهو المراد بقوله تعالى : قل الروح من أمر ربي (٢) . فإذا كان اللفظ متردداً بين معان ، فلا نسوغ الاستدلال بظاهرة إلا مع إقرانه بما يفسره ، وكل مقتدر إلى التفسير ، لا يستدل بظاهرة . ثم لا امتناع ، بعد سقوط وضوح الاستدلال ، في حمل الروح على أرواح الأشخاص والأشباح . ووجه إضافته إلى الله تعالى في قوله : من روحنا التشریف والتكريم ، على ما قدمناه عند ذكرنا تأويل الظواهر .

وأما قوله تعالى : وأيدناه بروح القدس (٣) فهو جبريل عليه السلام ، وكان يأتي / عيسى ويؤيده ، ويسدده . فقد سقط ما تمسكوا به من كل وجه . وربما ٤٢٨ يتمسكون بفصول ، ويعزمون أنها من الإنجيل ، وسنذكر فيها فصلاً ، ونذكر ما يدل عليهم عما يعترفون به من الإنجيل .

القول في ذكر مذاهبهم

في الجوهر ومغايرته الأقاليم

اختلفت النصارى في الجوهر والأقاليم . فزعم اليقويية والنسطورية أن الجوهر ليس بغير الأقاليم ، ثم اختلفوا ، فذهب بعضهم إلى أن الجوهر : هو الأقاليم . وإليه تمسك الدهماء منهم . وزعم آخرون أن الجوهر لا يقال إنه غير الأقاليم ، ولا يقال إنه هي . وزعموا أنهم جروا في ذلك مجرى مثبت الصفات حيث قالوا : إن الصفات ليست غير الذات ، ولا يقال إنها هي . وذهب الروم وهم الملكية إلى أن الجوهر غير الأقاليم . ثم لهم خبط واضطراب في مخالفة الجوهر الأقاليم ،

وموافقته لها ، ونحن نعقد في هذا الباب فصلاً ، وبدأ الآن بالرد على اليعقوبية والنسطورية .

فأما الذين قالوا منهم : إن الجوهر : هو الأقانيم . فقد خرجوا عن المحقول ، وجحدوا الضرورة . فإن الأقانيم مختلفة عندهم ، لا تسد الروح مسد الكلمة ، ولا يسد الأب مسد الابن . والجوهر ، في نفسه ، لا يختلف . قالوا : خذ الذي لا يتصور فيه الاختلاف ، كيف يكون غير المختلفات ؟ وكيف يكون المتحد متعددأ ، والذي لا يختلف مختلفأ ؟

والذي يوضح ذلك : أن الكلمة اتحدت بالمسيح عندهم دون الجوهر ، فلو كان الجوهر عين الكلمة ، فكان متحدأ بالمسيح ، من حيث اتحدت به الكلمة ، أو كانت الكلمة غير متحدة بالمسيح ، من حيث لم يتحد به الجوهر . ولا مزية في التناقض على قول من يقول : الكلمة ليست هي الروح ، والجوهر عين الكلمة والروح ، وإذا كان الجوهر كلمة ، كانت الكلمة جوهرأ ، فيلزم أن تكون الكلمة روحأ ، ولا تكون روحأ . وهذا مبلغ من الجهل لا يبيو به عاقل .

وأما الذين قالوا منهم : إن الجوهر لا يقال فيه إنه غير الأقانيم ، ولا عينها ، فالكلام على هؤلاء يترتب على مسائلتهم عن معتقدهم في الأقانيم مع الجوهر . فنقول : لا شك أنكم تحكمون بأن الجوهر موجود ، قديم ، فاقول لكم في الأقانيم ؟ أهي موجودات زائدة على ذات الجوهر ، أم لا توصف الأقانيم بالوجود ، ولا ٤٢٩ بالعدم تشبيهاً لها بالأحوال / عند مثبتيتها ؟

فإن زعموا أن الأقانيم موجودة ، وأنها مع الجوهر أربعة موجودات ، غير أنهم مع الاعتراف بذلك ، منعوا من إطلاق المغايرة ، فهذا قريب . إذ حلهم على الامتناع من المغايرة إنباؤها عن جواز العدم كما قدمناه في باب التناير . غير أنهم يلزمهم ما لا قبل لهم منه وهو ابطال التثليث وإثبات التريخ . فإنه إذا ثبت الوجود لأربعة فقد زال التثليث .

ويقال لهم : ' إذا جعلتم كل أنفسكم إلهاً ، فهلا جعلتم الجوهر إلهاً ؟ وهذا ما لا يحيص لهم عنه . ' وإن اعترفوا بذلك ، زينوا وانسلوا من النصرانية . والنصارى على اختلاف مللهم يجمعون على التثليث . فهذا لو زعموا أن الأقانيم موجودات . فإن زعموا أنها لا توصف بالوجود ونزلوها منزلة الأحوال ، قلنا : عليهم طرق ، أقربها مأخذاً نفي الأحوال . فإذا سددنا عليهم طرق إثبات الأحوال ، بطل كل ما عولوا عليه ، وصدمهم عن إثبات الأحوال حين مع إنكارهم كون القيام بالنفس حالاً ، وكذلك قولهم في السمع ، والبصر ، والبقاء ، والقدم ، وكل ما يحيل كون هذه الأشياء أحوالاً ، فهو متحقق في الأقانيم التي ذكروها . وسنذكر في رد الأحوال وإثباتها قولاً مقنعاً في كتاب ' الصفات ' ، إن شاء الله تعالى . فهذه طريقة .

ولنا أن نقول : إن منعتم كون الجوهر غير الأقانيم ، وقدر استقامة ذلك لكم ، فما قولكم في كل أنفسكم مع الأقسام الآخر ؟ فإن زعموا أنها متغايران ، فقد هدموا ما بنوا ونقضوا ما استبنوا . فإن الأقانيم لا تتصف بالوجود في ذاتها ، فكيف تتصف بالتغاير ؟ وإن لم يبعد ذلك ، فلئن لا يبعد التغاير بين الجوهر والأقسام أولى . فإنه إذا تغاير معلومان ، غير موصوفين بالوجود ، فلأن يمتنع أن يغير موجود معلق ما لا يوصف بالوجود [أولى] . وإن زعموا أن الأقانيم لا تتغاير ، فقد قاربوا . ولكن يقال لهم : الأقانيم مع امتناع تغايرها ، تثبت وتوضح بأنها ثلاثة ، فما المانع من عد الجواهر رابعاً له ، وإن لم يكن مغايراً لها ؟ وهذا ما لا يحيص منه إلى النباذ^(١) . وإن عادوا إلى الجهالة الأولى ، وزعموا أن الجوهر عين الأقانيم ، عدنا لهم ، وأوضحنا إفتضاحهم .

فإن قالوا : قولنا فيما ألزمتونا ، كقولكم في الجوهر / وأحواله ، إذا أثبتتم ٤٣٠ الأحوال .

(١) لعلها : التنايد .

قلنا : إن رضيتُم بذلك حكماً خصمتُم . وذلك أنا إذا أثبتنا الأحوال ، فيتصف الجوهر مع أحواله بأنها معلومات ، ولا يتحاشا من عد الأحوال . ثم إذا لم يستبعد ذلك في الأحوال ، لم يستبعد في الجوهر الموجود . فإذا وصفنا الجوهر بثلاثة من الأحوال ، لم يبعد أن يكون الجوهر معها أربعة . بل الجوهر أولى بالعد من أحواله . ولو امتنع بمتنع من العد ، فمنع عن تعدد الأحوال دون الذات . فأما المصير إلى عد الأحوال ، والامتناع من عد الجوهر ، فهو قلب للحقائق ، وتمسك بما يناقضها . فإن الذات الثابتة ، الموصوفة بالأحوال ، المنعوتة بالوجود ، [أول] بالعد من الأحوال التي لا تتصف على حياها بالوجود . فقد وضع بطلان مذاهبهم ؛ واضطراب مطالبهم من كل وجه ، واستبان أنه لا مستروح لهم في مذاهب مثبتي الأحوال .

وبما ينبغي أن لا يغفل المحصل عنه في مجارى كلامه ، أن يقول : ما يحصل من مذهبكم ، أن الأقنوم لا يتصف بالوجود ، ثم وصفته بـ « بكونه علماً ، حياة ، وهذا خروج عن قضية التحقيق . فإن ما ثبت له وصف عام ، ووصف خاص ، فمن المستحيل ثبوت الوصف الخاص مع انتفاء العام . وإيضاح ذلك أن كل حادث لما اتصف بالوجود والحادث ، وكان الحادث أخص من الوجود ، فاستحال ثبوت الحادث دون الوجود ، وإن لم يستحل على الجملة ثبوت الوجود دون الحادث . وكذلك السواد اتصف بكونه سواداً وكونه لوناً ، وكونه عرضاً . ثم بكونه سواداً أخص من كونه لوناً ، وكونه لوناً أخص من كونه عرضاً . فاستحال سواد ليس بلون ، وإن لم يستحل لون ليس بسواد . واستحال لون ليس بعرض ، وإن لم يستحل عرض ليس بلون . ويستتضي ذلك في الصفات إن شاء الله تعالى .

فإذا ثبت ذلك قلنا : كل علم متصف بالوجود ، وكونه علماً أخص من وجوده ، فإذا جاز وصف الأقنوم بأخص الوصفين ، وجب وصفه بأعتهما . فهذا وجه الكلام على هؤلاء .

فأما الذين قالوا : إن الجوهر غير الأقسام ، فهو لاء أقرب إلى إبطال التثليث من الأولين . فإنهم إذا أثبتوا الأقسام ، وصرحوا بعددها ، ثم أثبتوا الجوهر مغايراً لها ، فقد زادوا على الثلاثة / وأفصحوا بذلك . إذ من ضرورة كل مغاير ٤٣١ لمتعدد أن يجوز عبده مع المتعدد . فإذا لزم اليقينية والنسبورية ، لإبطال التثليث ، فلزوم ذلك بالملكية أولى .

فإن قالوا الجوهر ، وإن غير الأقسام الثلاثة ، فهو مع الأقسام ثلاثة .

قلنا : هذا الآن جحد الضرورة ، وتلاعب بقضية العقل ، فإنكم صرحتم بالمغايرة أولاً ، ثم زعمتم أن الذى هو غير الأقسام عين الأقسام ، وهذا غاية الجهل . ثم إن لم يبعد ذلك فيما ألزمت ، لم يبعد أن يقال : الإبن وإن غير الآب فهو هو ، والكلمة وإن غايرت الروح والوجود ، فتعد معها أقنومين . فليس عدد الكلمة مع الروح والوجود أقنومين بأبعد من عدد الجوهر المغاير للأقسام الثلاثة معها ثلاثة .

وإن تعسف من لا يحصل مذهبهم لا يتحاشى من إثبات أربعة ، ولكن إلهه ثلاثة . فهذا خروج عن مذاهب النصارى ، وإبداع قوله لم يصبر إليها أحد منهم ، فإنهم مطبقون على التثليث من كل وجه .

ثم نقول : إذا أثبتتم الجوهر زائداً على الأقسام ، فما المانع من كون الجوهر إلهاً ؟ فإننا إن لم نبعد وصف كل أقنوم بأنه إله ، وإن كان كل أقنوم لا يتصف بالوجود ، فالجوهر أولى بالإلهية ، فإنه موجود موصوف بالأقسام . والإله المخترع هو الحى ، العالم ، القادر . والجوهر هو الموصوف بكونه حياً عالماً موجوداً . فإن العلم إذا اختص بذات ، لوجب كونها عالمة به ، وكذلك القول فى الحياة . ويستحيل علم لا عالم به ، كما يستحيل عالماً لا علم له . والعلم الذى هو أقنوم عندهم ، ليس بعالم فى نفسه ، والحياة ليست بحية . والحى بالحياة ، والعالم بالعلم ، الجوهر . والموجود ، الحى العالم ، أولى بالإلهية من صفة لا توصف بالجوهر ، وهذا واضح لا خفاء به .

فصل

[في الرد على الملكية]

قد قدمنا من مذهب الملكية : أن الجوهر غير الأقاليم . ونحن الآن نوضح عليهم طلبة . فنقول : الجوهر المتغير الأقاليم بمائل لها ، أو مخالف لها ؟ ولهم في ذلك طرق : فمنهم من يمتنع عن إطلاق المخالفة والموافقة ، وإذا استبعد ذلك منهم تمثلوا بمذهب مثبتى الصفات ، وقالوا : من أثبت الصفات القديمة ، لم يصفها بالاختلاف ، ولا بالتماثل . فإن لم يبعد ذلك من الإسلاميين ، لم يبعد منا . وسبيل ٤٣٢ الجواب عن ذلك أن يقال : إنما / امتنع بعض الإسلاميين من إطلاق الاختلاف من حيث قدروا لفظ الاختلاف منبئاً عن التغير ، وقدروا التغير منبئاً عن جواز العدم في أحد المتغيرين ، والنصارى — نعى الملكية منهم — لم يمتنعوا عن إطلاق المتغيرة ، فلا وجه في الامتناع عن إطلاق الاختلاف أو التماثل .

ثم نقول : من امتنع من الإسلاميين عن إطلاق ذلك ، إنما يمتنع عن إطلاق اللفظ مع اعتقاد حقيقة الاختلاف . ومن أصل الإسلاميين الذين يسلكون هذا المسلك ، ألا يطلقوا في ذات الله وصفاته ، إلا ما يرد فيه لإذن شرعى . والاختلاف بين الصفات ثابت عقلاً قطعاً ، وإنما الامتناع عن إطلاقه لأمر يرجع إلى الشرع . وقد قال القاضى في طائفة من المحققين : لا منع في إطلاق الاختلاف على الصفات ، مع تباعد اللفظ عن الإيهام والإيهام . فسقطت معارضتهم من هذه الوجوه .

ثم نقول : لو سلم لكم ما ذكرتموه في لفظ الاختلاف ، فلا يستتب ذلك لكم في معناه . ونحن نقول : الجوهر هل يسد مسد الأقاليم ، وهل تثبت له أحكامها أم لا ؟ فلا يجدون إلى الجواب عنه سبيلاً . فإذا قلبوا ذلك علينا في الصفات ، أطلقنا القول بأن العلم لا يسد مسد القدرة ، ولا يثبت له خاص وصفها ، وإذا كان الإلزام على هذا السبيل لم تستقم عليه معارضتهم .

وملك بعضهم مسلماً آخر — وهو حقيقة أصلهم — فقالوا : الجوهر يوافق

الآفانيم من وجه ، ولا يوافقها من وجه . ثم ذكروا مذهبا لا يتحصل أبداً . فقالوا : الجوهر يوافق الآفانيم بالجوهرية ، وعنوا بذلك : أن كل أفنوم فهو من الجوهر ، وجوهر الكلمة هو جوهر الروح والاب . وزعموا أن الجوهرية تجمع الجوهر والآفانيم ، وهذا وجه اتفاقها . ثم قالوا : الآفانيم تخالف الجوهر بالافنومية إذ ليس الجوهر أفنوماً . وهذا خبط وتخليط وقول متهاافت يناقض آخره أوله . ويتبين المقصود في ذلك بتقسيم وذلك أنا نقول : ما المعنى بقولكم إن الجوهر يوافق الآفانيم بالجوهرية ؟ فإن أردتم بذلك أنه تثبت لكل أفنوم صفة الجوهر ، وإنما وافق الأفنوم الجوهر من حيث استويا في صفة الجوهرية ، فيلزم من ذلك أن يكون كل أفنوم جوهر^(١) أو لا يكون شيئاً منها أفنوماً ، أو تكون بعض / ٤٣٣ الجواهر أفانيا لبعض ، أو يكون لكل جوهر أفانيم على الانفراد ، وكل ذلك يهدم أصولهم وينقضها . هذا لو أراد بقولهم الجوهر يوافق الآفانيم بالجوهرية ما ذكرناه . فإن قالوا أردنا بذلك : أن الجوهر موافق للآفانيم من حيث اتصف بها ، وكان أصلاً إلهياً . فهذا من ركيك القول ، ويلزم منه أن تكون الآفانيم موافقة للجوهر أيضاً من حيث كانت خواصاً^(٢) وصفات له ، فإن الاتصاف بالصفة إذا أوجب للموصوف مائلة للصفة ، فتكون الصفة صفة للموصوف ، فينبغي أن يوجب لها مائلة الموصوف . إذ لا فرق في ذلك بين القولين ، وليس القائل بأحدهما الممتنع من الثاني ، بأسعد حالاً من الذي يقلب عليه مذهبه بنفى ما أثبتته وإثبات ما نفاه . وهذا واضح لا خفاء به .

ونرى النصارى مطبقون — أعنى الروم — على أن الآفانيم متفقة بالجوهرية ، ويثبتون الجوهرية صفة لها ، ويطلقون أن جوهر الإبن يماثل جوهر الأب . وقد أوضحنا أن هذا لا محصل له . فإنه لا معنى لقول القائل : الجوهر يوافق الآفانيم بالجوهرية ، مع القطع بأن الآفانيم ليست بجواهر . وإن فسروا موافقة الجوهر لها بأنه يجمعها ويتصف بها ، وليس ذلك من الموافقة في شيء ، إذ الموافقة

إنما هي اتفاق الشيثين في صفتين متفقتين ، كموافقة أجوهر الجوهر في التحيز ، وقبول الأعراض ، وما عداها من صفات النفس . فهذا هو المغنى بالموافقة ، ومثل ذلك ليس يتحقق في الذى نحن فيه . فإن الجوهر ، من حيث جمع الأقسام ، إنما كان موافقاً للأقسام لو كانت الأقسام تجمع جميعه ، فيساوى الجوهر الأقسام في هذه الصفة . فقد وضح أن الجوهر ليس يوافق الأقسام في صفة ، وبطل تفصيل النصارى في الموافقة بالجوهريّة والمخالفة بالاقنومية ؛ واستبان أن الذى قالوا خلو من التحقيق ، فيضمحل لنا التحصيل . وقد انكشف الغطاء وحصل الحق وانحسرت تمويهااتهم .

فصل

[في الرد على النصارى في اتحاد الكلمة]

ومما يتعلق بالباب الذى نحن فيه اضطراب اليعقوبية والنسطورية مع الملكية في الإنسان الجزئى والكلّى واتحاد الكلمة . فزعمت اليعقوبية والنسطورية أن المسيح إنسان جزئى ، اتحدت به الكلمة . وعنوا بالجزئى أنه واحد من الناس ، وبعض ٤٣٤ من جملتهم ، وافقت الروم على أن المسيح إنسان كلّى جامع / بالإنسانية جزئيات الناس .

واختلفوا في مريم عليها السلام . فصار الأكثرون منهم إلى أنها إنسان جزئى . وذهب شريحة منهم إلى أنها إنسان كلّى . واففقوا على أن الاتحاد بالمسيح دونها . وهذه جماعات تمجها أسماع أرباب الألباب ، وتأبها قرائع ذوى التحقيق .

وأول ما نفتاح به هؤلاء أن نقول : ألم يكن المسيح صلوات الله عليه ، في حكم الناسوت ، محدود الأفطار ، مضبوط الغاية ، والنهاية ، متحولاً ، متنقلاً ، أكلاً شارباً ، جنيناً برهة ، ثم مولوداً منفصلاً ، ثم سياحاً في الأرض ، رواحاً ، ثم اختصم معاشر النصارى بقولة اختلفتموها ، وزعمتم أنه قتل وصلب ، وهم

لا ينكرون شيئاً مما ذكرناه في حكم الناسوت . فإذا ثبت ذلك قلنا : كيف يكون
نسج من الاشباح ، وشخص من الأشخاص ، كل الناس ، مع العلم أنه يغاير
آحادهم ويغايرونه ، ويباينهم ويباينونه ، وهذا جحد الضرورة ومراعاة البديهة !
ثم قد اعترفوا بأنه مولود من مريم ، صلوات الله عليهما ؛ وكيف يحتوى الجزء
على الكل الذى هو جزء منه لولا الوقاحة والحق ؟

فإن زعموا أن ناسوت المسيح ، لم يكن ما روى منه ، وإنما كان أمراً باطنياً
لا يرى ، يعم جزئيات الناس . وهذا من أعظم الجبهالات ، فإنهم وافقونا في أن
المسيح روى لإنسانا ، ويستحيل أن يكون كلياً جزئياً . فإن ذلك متناقض واللاهوت
منه هو الذى لا يرى عندهم دون الناسوت . وأما تقسيم الناسوت إلى مرئى وغير
مرئى فلم يصبر إليه أحد منهم ، فإنهم قطعوا بأن ناسوت المسيح يقبل كل ما يقبله
كل ناسوت . والذى يحقق القول في ذلك ، أنه لو ثبت له ناسوت جزئى [و] قد
سماه بعضهم برائيا ، وناسوت كلى وقد سماه بعضهم حرايبا ، ولو سئلوا عن كونه
جزئياً كلياً ، امتنعوا منه ، فنقول : قد ثبت كونه جزئياً قطعاً ، وقد أعطيتونا
ذلك . فإن قدرنا ناسوتاً كلياً ، فيستحيل أن يكون الكلى هو الجزئى ، بل يجب أن
يكون الناسوت الجزئى مندرجا تحت الكلى ، والكلى غير مختص به . فيخرج من
ذلك أنه جزئى ، له حكم الكلى على معنى أن الكلى يشمل . فأما أن يكون جزئياً ،
وعين الجزئى كلى ، فهو متناقض ، يقطع الكلام عن ملتزمه . وإن تحقق في
الناسوت / شيء شامل الآحاد ، جامع للجزئيات يستحيل أن يكون ذلك الجامع ٤٣٥
جزءاً بديهية وضرورة . بل كل جزء من ذلك الجامع مع حكم ، ولكل جزء
ارتباط بالجامع ، واندرج تحته . فكل إنسان إذاً جزئى كلى على ذلك ،
ولا اختصاص بالمسيح . وهذا يقطع دابرهم ويحسم تشبههم .

ثم نقول : لو جاز تقدير إنسان جامع ، جاز تقدير وجود جامع لجملة
الحوادث ، حتى تكون الموجودات جزئيات ، يجمعها وجود كلى ، ويلزم من
هذا الدهر . فإن ذلك لو ثبت ، استقام اللمحة أن يقولوا : الحوادث لانهائية لها ،

ووجود جميعها جامع واحد ، وهو قديم لا أول له ، كما لا أول لوجود الصانع عند مثبته من حيث اتحد وجوده . وإنما الذى يصعب موقعه على الدهرية : إثبات حوادث ، كل حادث منها ينفصل عن سائرهما ، ثم تتوالى إلى غير أول . فإذا سوغ إثبات شامل واحد جامع ، اندفعت عنهم الطلبات . ولو جاز لإثبات كلى وبعضى فى الناسوت ، لجاز ذلك فى الأعراض ، حتى يقال : قد يجمع جميعها شامل واحد ثم تنقسم هى إلى جزئيات . والنصارى لم يلتزموا شيئاً من ذلك وليس لهم من الإلزام أو نقض أصلهم بُدّ .

ثم نقول : إنما الذى يعقل من الناس صور وأظلال وأشباح ، وكل صورة تتميز عن سائر الصور ، وليس تتعدى منه صورة إلى صورة . وإنما الذى ظنوه جامعاً عموم الصيغة ، وسموا اللفظة المتناولة للأحاد والأفراد ، وذلك لا يرجع إلى الذوات .

ثم نقول : لو اتحدت الكلمة بالناسوت العام الجامع ، والناسوت العام شامل للجزئيات ، فيجب من ذلك أن يكون كل جزئى مسيحاً ، أو لا يكون جزئى مسيحياً ، إذ الإنسان الكلى لا يختص بجزء ، ولا يستقل الإنسان الكلى بنفسه دون الجزئيات . فيلزم من طرد ذلك أحد أمرين : أحدهما : إن كل ماله كل جزء من حيث تعلق ذكر الكلى به ، إذ لا يثبت الثابت إلا لكل الجزئيات معا . فبطل ما قالوه من كل وجه ، ولم يبق لتقويهاهم معنى .

٤٣٦ وأما الذين قالوا إن مريم كلى ، فقد ناقضوا من وجهين : أحدهما أنهم قالوا : / اتحدت الكلمة بالكلى ، واعترفوا بأنها لم تتحد بمريم . والوجه الآخر : أن إثبات كليين من وجه واحد لجزئيات ، محال ، وإن كانت مريم كلاً ، كانت كلا المسيح ، وكان المسيح كلاً لها ، فكيف يكون الشيء كلاً لما هو كل له ؟ وهذه غاية فى الجهالة لا يرتضيها عاقل .

القول فى إثباتهم الآلهة والرد عليهم

اعلموا أحسن الله إرشادكم ، أن النصارى افترقت مذاهبهم فى أروم الخوض فيه . فذهب الروم إلى التصريح بإثبات ثلاثة آلهة . وامتنع من ذلك اليعقوبية والنسطورية من وجه ، والتزموه من وجه . وذلك أنهم قالوا : الكلمة إله ، والروح إله ، والرّب إله ، والثلاثة الأقانيم — التى كل أقنوم إله — إله واحد . ونقل هذا المذهب يبنى عن الرد على قائلة . فإن هؤلاء وصفوا كل أقنوم بأنه إله ، وزعموا أن الأقانيم ثلاثة ، كل أقنوم إله ، والثلاثة إله واحد . وهذا خرق حجاب الحقائق ، والمباهمة فى الضرورات ، التى هى من كمال العقل . فإن من كمال العقل : العلم بأن الثلاثة لا تكون واحداً . ولو جاز ذلك جاز أن يقال : الكلمة أقنوم ، وكذلك الأب والروح ، وكلها أقنوم واحد ، وهذا ما لا فصل فيه أبداً .

ونقول للروم : قد زعمتم أن الكلمة إله ، وهى لا تتصف بالوجود ، ولا تتصف بكونها عالمة وحیة وقادرة ، فكيف يجوز إله لا يتصف بالوجود ، ولا مسائر ما ذكرناه من الصفات ؟ أو نقول : هل يجوز أن تنفرد الكلمة بفعل دون الروح والأب ؟ فإن أبوا ذلك ، قيل لهم : كيف ينفرد بالإلهية من لا ينفرد بفعل واحد ؟ وإن قالوا : لا يجوز أن تنفرد الكلمة بفعل ، فینبغى أن يجوز ذلك فى الروح والأب أيضاً . ثم يجب من ذلك أن يتناع . ثم نجر عليهم عند منقطع الكلام أصول التناع ، على ما تقدم تقريرها .

وبما يصعب موقعه عليهم ما قدمناه فى خلل الكلام ، من إزامهم التریع . وليس لهم منه مخلص . ثم یرتب على إزام التریع ، إزام إثبات أربعة آلهة . ثم نقول لهم : لو هديتم مرشدكم لعلمتم أن الموجود الذى اتصف بالعلم والحياة ، والوجود وهو الإله ؛ وله صفات الإلهية ، ولكنكم فتمتم أنفسكم وسفهم رأيكم ، وأثبتتم كل أقنوم إلهاً ، ومنعتم / أن يكون الموصوف إلهاً ، وهذا عكس السواب ، ٤٣٧ وقلب الحقائق ، أعاذنا الله من الضلال وأرشدنا لدرك الحق .

باب

يجمع أسئلة مقتضبة من الأبواب السابقة

فما سأله القاضى رضى الله عنه وطالب النصارى به أن قال : لم كان العلم أولى بالاتحاد من الحياة ؟ وقد قدمنا ذلك وقررنا في تضاعيف الكلام . وما ذكره أن قال : لم كان العلم أولى بأن يسمى إبناً عند الاتحاد منه بأن يسمى أباً ؟ وهذا يدانى السؤال الأول ويضاهيه . وشأننا بسط الحقائق ، والإطناب في المعانى ، والإيجاز في العبارات ، والله وليّ التسديد . وبما طالبهم به أيضاً أن قال : قد اتفقتم على أن الاتحاد فعل من الأفعال ، فلا تخلون فيه : إما أن تقولوا هو فعل لا فاعل له ، فيلزمكم منه الدهر . والمصير إلى تجويز خلو كل فعل عن فاعل . ومذهب بعضهم : أن الاتحاد فعل لا فاعل له ، فاعلموه . فإن صاروا إلى أن فاعل الاتحاد الكلمة — وهو أصل معظمهم — فإنهم قالوا : إنما يفعل الاتحاد المتحدون غيره ، وهذا يجرهم إلى ما لا قبل لهم به ؛ وهو أن يقولوا : الاتحاد فعل ، وهو لا يتصور من الأب ، فيكون الإبن مستأثراً^(١) بفعل لا يقدر عليه الأب . ثم لو جاز الاستئثار بفعل واحد ، جاز ذلك في أفعال وهذا يؤدي إلى التمانع المتقدم .

فصل

[في صلب المسيح]

ثم نقول للنصارى : قد ثبت من مذهبكم أن المسيح صلب وقتل ، فما قولكم فيه وهو على الصليب ؟ أكان ناسوتاً ولاهوتاً أم كان ناسوتاً محضاً ؟ فإن كان ناسوتاً ولاهوتاً ، فيلزم من ذلك إطلاق القول بقتل الإله ، إذ المسيح إله مطلق عندهم . ومن ضرورة إطلاق ذلك : القول بموت الإله . وهذا هو الانسلاخ من الدين

(١) في الأصل : مستأثر .

بالكلية . فإن قالوا : قتل الناسوت فلم يقتل المسيح إذآ . إذ المسيح لم يكن ناسوتا محضاً ، وهم يطلقون القول بأن المسيح صلب ، كما أخبر الله عنهم في نص كتابه . والكلام في ذلك يتعلق بمناقشة في عبارات ، وسيلتنا الإيجاز فيها ، فإن المعاني سبقت وافية وافرة .

فصل

[متعلق بشبهة أخرى]

وعما يعظم الطلبة به أن يقال لهم : هلا قلتم إن موسى بن عمران صلوات الله عليه كان إلهاً ، واتحدت الكلمة به ولذلك قلب العصاحية ، وجرّ على القبط القمل ، والضفادع ، والدم ، والطمسة ، والطوفان ، والجراد ، وفلق البحر ، وخسف قارون / إلى غير ذلك من آياته ؟ وهذا ما لا يجدون إلى التقصى عنه سيلاً . ٤٣٨ وإن عللوا أنفسهم بشيء قوبلوا بمثله ، ولم يجدوا محيصاً ، وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً بليغاً .

فصل

مشمتم على ذكر ألفاظ تشبث بها من الإنجيل وافقونا عليها

فمن ذلك أن في إنجيلهم ما ترجمته أن عيسى لما عرض للصلب قال : إلهي إلهي ، لم خذلتني ولم أمدتني . وهذا إقرار منه بأنه غير مربوب يسلم ويخذل تارة ، ويؤيد أخرى . وفي إنجيلهم أن عيسى قال : إنما بعثت معلماً . وفيه أيضاً أنه قال الحواريين : إخرجوا بي من هذه المدينة ، فإنه ما أكرم نبي في مدينته . وهذا إقرار بأنه نبي مرسل متعب كسائر الرسل . فإن قالوا في الإنجيل إنه قال : من رآني فقد رأى أبي ، فإنني وإياه واحد .

قلنا : لو سلم لكم إنجيلكم من التبديل والتحريف ، وهيئات أن يسلم ، فهذا مؤول

عندكم . فإن أحداً منكم لم يقل إن من رأى عيسى ، فقد رأى الأب ، بل امتنع
كلكم من الكلمة المتحدة به ، وزعمتم أن المرئ منه الناسوت . فإذا لم نر ما اتحد ،
فكيف نرى الأب ولم يتحد ؟ وهذا مؤول عندكم ، محمول على بعض وجوه التأويل ،
فزال ظاهره . ثم ما يؤمنكم أنه عنى بأبيه روح القدس ، وهو جبريل عليه السلم
سماه أباه من حيث كانت نفخته سبب العلوق به ، ومن حيث كان معلمه ومؤديه ،
وقد سمي المتعلم ؛ المعلم الشقيق الرفيق أباه ؟ فإذا أمكن ما قلناه - ولم تحتل
قضية العقل غيره - فهلا حملتموه على منهج العقل ؟ فإن قالوا : إن في الإنجيل أن
مريم تلد إلهاً .

قلنا : هذا هو التناقض الصراح . فإن الإله لا يولد عندكم أيضاً ، وإنما ترجع
الولادة إلى الناسوت ، وأنتم مضطرون إلى تأويل إضافة الولادة إلى الإله .

ثم نقول : هلا قلتم إنه سمي إلهاً تجاوزاً وتوسعاً ، إن صح ذلك ، من حيث
كان يسوس أمته ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور ، ويهديهم لمرشد أمورهم ،
ويحجزهم عن معاطبهم ، فهلا أجريتم ذلك بجرى تسمية مالك الشيء ربه ، وإن كان
الرب على الحقيقة هو الله تعالى ؟

ثم نقول : بهم تشكرون أن ذلك - إن صح - فالمراد به أنها تلد من يعتقد قوم
أنه إله ؟ فخرج ذلك لإنباء عن الغيب . وهذا كما أن العرب سمت الشمس إلهاً ،
من حيث معبدت ، وإن اعتقدوا أنها لا تعبد . فإن قالوا : في الإنجيل أن
٤٣٩ عيسى صلوات الله عليه / قال : أمي ، إني أقول لكم إني كنت قبل إبراهيم .
قالوا : وهذا دليل على ما قلناه . قلنا : لو صح ذلك ، فيمكن حمله على كونه متقدماً
في الدرجة وعأو الرتبة ، أو كان مقدماً اسمه على اسم إبراهيم في جريدة الأنبياء
صلوات الله عليهم . ثم نقول لهم : في صحف آل داود أن سليمان صلوات الله
عليه قال : كنت قبل الدنيا ، وكنت في صبيها الهواء بين يدي الرب ، فما تأويلكم
لذلك معاصر النصارى ؟ فإن فهموا منه ما فهموا بما نقلوه من إنجيلهم ، نقضوا
أصلهم . وإن حاولوا تأويله قوبلوا بمثله .

فهذه حمل مقنعة في الرد على النصارى لم يبلغها أحد من المصنفين ، وهو وجيز .
المقدار ، بسط في المعاني ، وكنا على أن نرد على الصابئين والسامرة فوجدناهم
لا ينفردون عن إخوانهم إلا بموافقة المنجمين في بعض أصولهم ، وفي ردنا على
المنجمين أكمل غنية على ما سيأتى إن شاء الله تعالى .

باب

في الصفات

اعلموا - وفقكم الله - أن الركن الأعظم والخطب الأجل من الكلام ينحصر
في الصفات ، وهي تحتوى وتنطوى على حمل أسرار التوحيد . وقد قال المحصلون
لا يخلو باب من أبواب الكلام عن مخامرة الصفات والتشبه بها ، فيتعين إستفراغ
الجدد فيها ، اعتصاما بفضل الله ورغبة إليه في التأييد والتسديد . وأول ما يجب
تصدير الصفات به إيضاح الدلالة على وجود القديم سبحانه وتعالى .

القول في الدليل على وجود القديم سبحانه وتعالى

اعلموا أن مثبتي الصانع مطبقون على وجوب وجوده . ولم يؤثر عن أحد
منهم المنازعة في ذلك ، إلا الباطنية والزنادقة ، لعنهم الله . فإنهم امتنعوا عن
وصف الصانع بالوجود والعدم . وقد ذكرنا ذلك في كتاب «التماثل والاختلاف»
وأوضحنا الرد عليهم بما فيه مقنع ، وذكرنا ما حملهم على كفرهم من شبههم ،
وتقصينا عنه . ونحن الآن نوضح الطرق المفضية بمسالكها إلى العلم بوجود
الصانع .

فما تمسك به المحصلون أن قالوا : العدم نفي محض والمعدم منتف من كل
وجه . والجمع بين إثبات الصانع ، وبين الاعتراف بافتقار الصنع إليه ، والمصير
إلى عامه وانتقائه ، متناقض من القول . ولا فصل عند ذوى التحصيل [بين (١)]

٤٤٠ المصير إلى عدم الصانع وبين نفيه أصلا، وإن انجر الكلام إلى الطلبية بإثبات الصانع، فقد سبق تقريره .

والذي يحقق ما قلناه : إنه لا معنى الموجود عندنا إلا أنه شيء ثابت . وإن اعترف الخصم بنبوت الصانع ، فقد اعترف بما نعينه بالوجود ، ورجعت مناقشته إلى عبارة . وهذا من أقوى ما متمسك به ، وهو على الحقيقة كشف ، وإيضاح لصرف الكلام إلى اللفظ دون المعنى . فإن قال قائل : قد ثبت عندكم كما لا يتصف بالوجود ، وقرن السائل ذلك بضروب من الاستشهاد ، منها أنه قال : العدم ثابت للمعدوم ، كما أن الوجود ثابت للوجود . وأقرب ما استشهاد به الأحوال على مذهب مثبتها ، فإنها ثابتة عندهم ، وإن لم يصفوها بالوجود . وهذا الذي ذكره السائل لا يقدح فيما سبق . وذلك لأن ما استشهاد به بثبوت العدم . وهذا تمويه لا يحصل له . وذلك أن الثبوت إذا أطلق فقد يراد به العلم متعلقا بمعلوم ، وقد يراد به نقيض الانتفاء فيما يرام الإثبات فيه .

فاذا قال القائل : ثبت العدم ، فليس يعنى إلا العلم به ، ولا معنى للعلم به إلا أن يعلم ذو العلم انتفاء ثابت ، أو انتفاء مقدر ثبوته ، وانتفاء مالا مقدر ثبوته ، فلا يتحقق في المعلوم إذا ثبت ، وإنما ينصرف الثبوت في إطلاق المطلقين إلى العلم بالعدم ، وهو ثابت على التحقيق . وقد نعبر بالإثبات عن نفس العلم ، فيقال : أثبت فلان فلانا إذا علمه وميزه . فأما الثبوت الذي هو نقيض الانتفاء ، فلا يتوهمه في الانتفاء لبيب . ووضح ذلك يغنى عن بسطه .

وأما ما استشهاد به السائل من الأحوال ، فهو أول سؤال على شريطة المتكلمين ، إذ الجمهور منهم على نفي الأحوال . وتعويلهم في نفيها على استحالة وصفها بالوجود . وإنما صار إلى إثبات الأحوال طائفة من المتأخرين من كل فرقة . فن نفي الحال ، فقد كفى مؤونة السؤال . ومن أثبت الأحوال ليس يعنى أنها ثابتة ، ببل أراد بإثباتها العلم بها . والأحوال في أنفسها ليست بثابتة عنده ولا منفية ، كما أنها ليست بموجودة ولا معدومة ، وسنشرح ذلك في موضعه إن شاء الله .

ومحصل القول عند من قال بالحال : إن المعلوم ينقسم إلى نفي محض ، وإلى موجود وإلى صفة وجود فأما الصانع فيستحيل أن يكون نفيا محضا ، ويستحيل أن يكون صفة لوجود ، فلم يبق إلا أن يكون موجوداً . والذي يوضح الحق في ذلك أن من قال بالحال لم يجعله نفيا محضا ، لم يصفه بكونه / معدوما ، وإنما يلزم ذلك ، ٤٤١ لو كان القائل بالحال يصفه بالعدم . وإنما نطرد الاستشهاد أيضا بالحال لمن يزعم أن الصانع ليس بموجود ولا معدوم . وإنما غرضنا الآن التعرض لإبطال القول بعدمه .

والطريقة التي ذكرناها لا تستتب على أصول المعتزلة . فإنهم وصفوا المعدوم بمحمل من صفات الإثبات ، وحكوا بكونه جوهرًا موافقا لجنسه مخالفا لجنسه ، وحكوا بأن المعدوم عرض علم وخصوصه بأخص أو صافه ، فلا يبعد على قضية أصلهم : كون الصانع معدوما مع اختصاصه بصفات الإثبات .

وما ذكره القاضي - رضي الله عنه - وعول عليه أن قال : إذا ثبت بالأدلة السابقة افتقار الصانع إلى الصانع ، ودلالته عليه ، فيعلم اضطرابا أن من يوجد ويخترع ، ويحكم ويتقن ، ويحيي ويميت ، ويعلم ويقدر ، ويتصف بالحياة والارادة ، موجود قطعاً . وهذه طريقة القاضي سنوردها في مواضع . فإن من أصله أنا نعلم اضطرابا أن الفعل لا يصدر إلا من قادر عليه ، والإحكام والإتقان فيه لا يتحققان (١) إلا من عالم به يتصف بحكم القدرة والعلم ، ولا يتصف بحكم القدة والعلم إلا حي . فذكر القاضي أن السبيل في ذلك كله الضرورة ، فإننا نعلم اضطرابا أن الميت والجماد يستحيل منهما الأفعال الاختيارية ، وكذلك نعلم ضرورة استحالة صدور البناء المنظم من الجاهل . فإذا كنا نسلك هذه الطريقة في العلم ، والقدرة ، والحياة ، فسلوكها في إثبات وجود الصانع أولى ، فإن قول من قال : صدر البناء عن معدوم ، أبعد من قول من قال : إنه صدر من جاهل أو عاجز .

وسلك القاضي مسلكا آخر وقال : قد دل الفعل على الصانع وعلى كونه عالما ،

(١) في الأصل : يتحقق

قادرا ، حيا مريدا ، واستبان تقدمه عن جملة صفات الحدث .والذي نعيه بالوجود ذلك ، فمن ساعد في ثبوت الصانع وكونه عالما قادرا ، فقد ساعد فيما نبغيه . فإذا أنكر الوجود بعد ذلك ، كان مناقضا أو مناقشا في عبارة ولا محصول لها .

وبما تمسك به الأصحاب أن قالوا : قد ثبت افتقار الفعل إلى الصانع العالم القادر ، وقام واضح الأدلة على أن العالم القادر : من قام به العلم والقدرة ، ويستحيل قيام المعاني بالعدم والمنتقى ، إذ ما تصف بالعدم والانتفاء ، استحال أن يتخصص به ٤٤٢ معنى قيا ما ، وإنما يتحقق بالاختصاص في / كائن تعين له الوجود .

ولا تستقيم على أصول المعتزلة دلالة أصلا ، وذلك أن مما تولعوا به وظنوا استقامته لهم ، ما ذكرناه آخرا من افتقار الفعل إلى العالم القادر . وهذا غير سديد على أصلهم . إذ من من أصلهم : أن كون القديم عالما قادرا ، من صفات نفسه . ولا يبعد على مقتضى أصلهم اثبات صفات النفس للعدم . وهذا كإثباتهم صفات النفس للأعراض والجواهر .

فإن راموا عن ذلك مخلصا وقالوا : القدرة يستحيل أن تتعلق بالمقدور في عدمها ، ونحن وإن قلنا الصانع قادر لنفسه ، فنفسه تتعلق بالمقدور كتعلق القدرة . فإذا ثبت امتناع تعلق القدرة بالمعدومة ، فيثبت لذلك إقتناع تعلق الذات القادرة لو ثبت عدمها . وهذا الذي ذكروه لا محصول له ، فإنهم بنوا ما طولبوا به على امتناع تعلق القدرة بالمعدومة بالمقدور ، وهذا لا يسلم على أصولهم من القوادح . ولو طولبوا فيه بالتحقيق ، لم يجدوا إليه سبيلا .

فإن قالوا : الدليل على امتناع تعلق القدرة في عدمها : أنها لو تعلقت بمقدور ، لافتقرت إلى قادر بها ، إذ من المستحيل [وجود] قدرة متعلقة بمقدور ، ولا قادر بها ، وإذا ثبت ذلك ، استحال قادر بها ، من حيث استحال قيام معنى المعدوم بمعلوم أو لهو لوجود ، وهذا الذي ذكروه دعوى أخرى ، وقد أزمناهم في صدر الكتاب عند ردنا عليهم في قولهم المعدوم شيء - أن يحكموا بقيام الأعراض في العدم بالجواهر ؛ ولم يجدوا لهم عما أزموه مهربا . (١)

على أنا نقول : أكثر ما في الباب أن نسلم لكم امتناع قيام القدرة المعدومة بمحل في عدمها . فبهم تنكرون ، مع تسليم ذلك ، على من يقل لكم : لأنها وإن لم تقم بمحل يقتضى لبعض المحال كونه قادراً بها ؟ وهذا نحو ما قلتموه في الإرادة الثابتة في غير محل . فإنكم زعمتم أن القديم مريداً بها ، ولم تنزجروا عن معتقديكم لما قيل لكم : إذا كانت الإرادة في غير محل ، فلا اختصاص لها ببعض الذوات دون بعض ، وكان من قولكم في روم الانفصال عن السؤال : أن الإرادة الثابتة في غير محل تختص باقتضاء الحكم لتقديم لصفة الإرادة عليها ، وهي توجب / لها ٤٤٣ الاختصاص . ثم قيل لكم : لما لطررتم مثل ذلك في الفناء ، وجوزتم أن يخلق الله تعالى فناء مختصاً ببعض الجواهر ، فزعمتم أن ذلك محال وأوجبتم فناء جملة الجواهر وعدمها بجزء واحد من الفناء ، واعتللتهم في ذلك بأن الفناء لا اختصاص له ببعض الجواهر ، وهذا نقض لما أطلقوه في الإرادة ، فأنى يستقيم لكم ، مع هذا الخبط ، ما طولبتم به من الدليل على أن القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور ؟ وهلا قلتم أنها تختص ببعض القادرين ، بصفة هي نفسها عليها ، توجب لها الاختصاص ببعض القادرين ؟ والذي يحقق الإلزام ، ويعضد هذا الكلام ، أن نقول : القدرة عندكم لا تتعلق إلا بعدموم . فإذا وجد المقدور انقطعت القدرة عنه ، ولم تتعلق به في أول حال حدوثه . فإذا لم يبعد من أصلكم أن يكون المعدوم مقدوراً دون الموجود ، وإن كان المعدوم لا اختصاص له ، فلا يبعد مثل ذلك في القدرة . فإن المقدور في الافتقار إلى التخصيص في كونه متعلقاً ، كالقدرة في كونها متعلقة فإذا لم تبعدا (١) وأعدم المقدور واستحالة كونه موجوداً ، فلا تبعدا (٢) عدم القدرة . ولو أنصفتم القياس ووفيتموه حقه لقلتم : القدرة تتعلق بالمقدور وهي معدومة ، وذلك قبل وجود القدرة بحال واحدة ، كما أن المعدوم المقدور : هو المتقدم على الوجود بحالة واحدة . فكان ينبغى أن تقولوا : يقارن عدم القدرة مع تعلقها بعدم المقدور ، ثم يعقب ذلك وجود المقدور ، كما يوجد المقدور بوجود القدرة معه من غير تعلق بينهما .

فإن قالوا : لو اقتضت القدرة المدعومة أن يكون شيء قادراً بها ، لافتضى العجز المعلوم كون ذلك الذى قدرناه قادراً عاجزاً بالعجز المعلوم ، إذ ليس العجز باقتضاء الحكم ، أولى من القدرة ، وليست القدرة أولى منه .

وهذا الذى ذكروه بما قدمنا الجواب عنه ، حيث قلنا : لا يمتنع على أصلكم اختصاص القدرة بصفة توجب الاختصاص ببعض القادرين ، وإن لم تثبت تلك الصفة للعجز . وهذا كما أنكم قلتم باختصاص الإرادة لمعنى يقتضى ذلك فيها ، دون ٤٤٤ الفناء ، ولم يرجعوا إلا إلى محض التحكم فتقبلوا منا^(١) ذلك فيما ألزمتم / .

ثم نقول : هذا كله — لو سلم لكم — أن القدرة فى تعلقها تفتقر إلى قادر بها . ولو أبينا وقلنا : إذا جاز تعلق القادر بالمقدور من غير قدرة ، فما المانع من تعلق القدرة بالمقدور من غير قادر ؟ وهذا ما لا فصل فيه .

على أنا نقول : أليست القدرة تثبت معدومة غير متعلقة ولا قادر بها ، فإن لم يبعد ثبوتها غير متعلقة ، ولا قادر بها ، لم يبعد كونها متعلقة ولا قادر بها أيضاً . فإن المعنى إنما افتقر إلى المحل لنفسه لا لتعلقه ، وهذا ما لا يحصى منه أبداً ، وهو الذى يحسم تشغييم ويقطع دابرهم .

ثم نقول : أقصى ما استروحتم إليه أن القدرة المدعومة لا تتعلق بالمقدور . ولو سلم لكم ذلك ، لم تستفيدوا بتسليمه ثبوت ما فيه التناقض . وذلك أن لنا أن نقول : هلا قلتم إن القدرة المدعومة لا تتعلق بمقدور ، من حيث لو ثبت ذلك لافتقرت القدرة إلى قادر بها ؟

وهذا المعنى لا يتحقق فى القادر بنفسه ، فإنه فى كونه قادراً لا يفتقر إلى التعلق بغيره ، كما افتقرت على زعمكم القدرة إلى التعلق بالقادر بها . فهذا الذى عولتم عليه ، فى امتناع تعلق القدرة المدعومة ، ليس يتحقق فى القادر بنفسه .

ثم نقول : قد أنزكم أصحابنا كون الذات قدرة من حيث تعلقت بالمقدورات ، تعلن القدر ، واقتضت اقتضاءها ، فكان من جوابكم أن قلتم : القادر ليس يتعلق بالمقدور ، وإنما يتعلق بتعلق القادرين . وحاولتم فصلا بين تعلق القادر والقدرة ، فما لكم الآن نسيتم أنفسكم ، ورمتم الجمع بين التعليقين ؟ فبم تنكرون على من يقول : تعلق القدرة مشروط بوجودها بخلاف تعلق القادر لنفسه ؟ فهذه طلبات تميز الواحدة منها رموس المعزلة . ولما علم بعض المتحذقين منهم توجه الطلبات ، من حيث قالوا : إن القديم تعالى حتى ، قادر ، عالم لنفسه ، صرفوا الدلالة إلى الإرادة . إذ من أصلهم أن القديم تعالى مرید بارادة حادثة . فقالوا مرتبين على هذا الأصل : إن لم تطردوا دلالتنا في القادر ، من حيث كانت صفة نفسه ، فهو مطرود في الإرادة .

ووجه القاضى عليهم طلبات في الإرادة تستقصى في مواضعها ، ولكننا نشير إليها على إيجاز ، فنقول : متى صحت الإرادة عندهم ، فرتبوا عليها / مقصودكم ، فإن تمسكوا عند المطالبة بافتقار المخصص من الحادثات بالصفات إلى الإرادة ، بطل ذلك عليهم بوجوه ، منها : أن من أصلهم أن الأفعال المتولدة تتوالى وترتب من غير إرادة وتخصيص بمن وجد منه السبب ، وكذلك الساهى ، والنائم عندهم تصدر منه أفعال مع انتفاء قصده وإرادته ، فهلا طردوا ذلك في كل فعل ؟

فإن قالوا : إنما يستثنى عن الإرادة ، ما يقل عن الأفعال .

قيل لهم : هذا باطل من ثلاثة أوجه : أحدها : أن الأفعال المتولدة تكثر على انتظام واتساق ، مع استغنائها عن الإرادة . فانتقض ما عولوا عليه من الفرق بالقلة والكثرة . ثم نقول : هلا تمسكتم بفرقكم هذا في القدرة ، حتى تقولوا : يجوز صدور القليل من الأفعال ، مع انتفاء القدرة ، وإن لم يميز ذلك في الكثير طرداً لقياسكم في الإرادة ؟

والوجه الثالث أن نقول : قود كلامكم يلزمكم أن تقولوا : إن القليل من

الفعل لله ، لا يدل على إرادته: وهذا ما لا سبيل إليه ، ثم نقول : إن لم يبعد على أصلاكم وقوع الإرادات الحادثة من غير إفتقار إلى إرادة وتخصيص . فهلا طردتم ذلك في المرادات ؟

فإن قالوا : الإرادة لا تراد . فأقرب ما يقال لهم أن يلزموا أن يخلق الله تعالى لنفسه عالمًا حادثًا على قدر المعلومات الحادثة . ثم لا تفتقر العلوم إلى علم بها يتقدمها ، كما لا تفتقر الإرادات إلى إرادة . وهذا يبطل عليهم كونه عالمًا بنفسه ، وسنبسط القول في ذلك في الإرادات إن شاء الله تعالى .

ولما ضاقت بهم المسالك ، قال من حذق منهم : لا تثبت الإرادة إلا بتخصيص الصيغ في الألفاظ ببعض المعاني دون بعض . فإن قول القائل : إفعل ؛ قد يرد وعيداً ، وقد يرد إباحة وقد يرد إيجاباً ، والصيغة واحدة . وإن انقسمت المعاني فلا يتحقق تخصصها ببعض المعاني إلا بالإرادة . وحسب هؤلاء أنهم تخلصوا من سؤال النائم والسهى ، فإنه لا يتصور منه تخصص الصيغة بمعنى المعاني .

فنقول هؤلاء : متى سلم لكم الكلام صيغ ، ومتى سلم لكم حدث الكلام ليسراد ٤٤٦ ويخصص ؟ ثم بهم تنكرون على من قال لكم من أصحاب البلخي : إن العلم يقع / الاجتزاء به في تخصيص الصيغة ؟ وربما يصير البلخي [إلى] أن صيغة الوعيد تخالف صيغة الإيجاب وليس لكم إلى الرد عليه سبيل . فإن قالوا : نحن نعلم أن قول القائل : افعل وهو متوعد ، كقوله افعل وهو موجب .

قلنا : هذا الكلام مديد ، بيد أنكم أفسدتموه على أنفسكم . وذلك أنه قيل لكم : القتل اقتصاصاً مثل القتل اعتداء . فزعمتم أن أحدهما يخالف الثاني بصفة نفسية هي القبح عندهم . فأبطلتم بذلك ما رمتهم به الرد على الكعبي ، في مصيره إلى اختلاف الصيغ .

ثم نقول : إنما ينبسط لكم الكلام لو سلم لكم استحالة كونه مريداً لنفسه ، فبم تنكرون عليه من يزعم أنه مريد لنفسه ، كما أنه قادر لنفسه؟ وهذا ما لا يجدون منه فصلاً . ثم لو سلمنا لهم جدلاً كل ما راموه فنقول لهم . بما تنكرون على من يقول : إنه مريد بإرادة حادثة ، ولكنه مع ذلك معدوم ، والإرادة الثابتة في غير عمل

تقتضى له كونه مريدا ؟ ويعود الآن بنا الكلام إلى ماقررناه من وجوه الطلبات في القدرة وتعلقها بالقادر ، وإن لم تقم به ، وماذكرناه ألزم لهم هاهنا ، وذلك أنهم حكموا باختصاص الإرادة في اقتضاء الحكم بالقديم ، وإن لم تختص به قياما . فإذا لم يقتض عدم القيام منع الاختصاص بالوجود في الموصوف بالارادة مع عدم القيام ، لا يقتضى منزلة في الاختصاص ، وهذا مالاخفاء به . فقد وضح اضطراب أحوالهم وضيق مسالكهم ، ووهن حيلهم في محاولة ماطولوا به .

وما جرى الرسم بالتعلق به في لإثبات الوجود ، أن البناء كما يدل على الباني ، كذلك يدل على وجود الباني . فانه كما يحيل بناء من غير باني ، فكذلك يحيل بناء من غير وجود الباني حالة البناء . وهذا سديد ، ولكنه باطل على أصول المعتزلة . فإنهم جوزوا وقوع الافعال المتولدة بعد موت من صدر منه السبب . فإن لم يبعد وقوع فعل من ميت عندهم ، لم يستبعد ذلك في معدوم . وإنما لم يصور عليهم عدم من صدر عنه السبب ، لأنه لو عدم ، عدمت الجواهر كلها عندهم . ثم يمتنع وجود الأعراض دون الجواهر . فهذه جمل كافية في لإثبات الوجود ، والرد على المعتزلة وإيضاح عجزهم عما يستتب لأهل الحق / .

٤٤٧

باب

القول في [أن] الصانع لا أول له

قد ذكرنا في صدر الكتاب ، القديم ومعناه ، والاختلاف فيه ، وذكرنا اختيار شيخنا رضى الله عنه وارتضيناه ، [ثم] قدمنا في تصحيحه ما فيه بلاغ . وليس غرضنا الآن الكلام في معنى القدم ، وإنما مقصدنا أن نثبت أن القديم تعالى لا أول لوجوده ، وأنه لم يزل موجودا متعاليا عن مفتح ، ومبتدا ، وأولية .

فإن قال قائل : ما الدليل على ذلك . قلنا : الدليل على ذلك يستند إلى أصول سبق تقريرها . منها : افتقار الحدث إلى المحدث ، ومنها استحالة ثبوت حوادث لا أول

لها . فنقول مرتبين على ماسبق : قد ثبت افتقار العالم في حدوثه إلى المحدث ، فلو كان المحدث حادثا ، لافتقر إلى محدث آخر ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وذلك محال . وقد قدمنا فيه قولاً [مقتنعا] (١) .

فان قال قائل : هم تنكرون على من يقول من غلاة الروافض : العالم أحدثه بعض الآلهة (٢) فهو محدث والآله محدثه ؟

قلنا : غرضنا أن نقيم الدلالة على أنه قديم ، وهذا ما لا بد منه مع هذا المذهب . ومسئولنا في أبواب القدر استحالة تعلق القدرة الحادثة بخلق الاجسام . ومسئولنا في استحالة الخلق من الحدث في الأعراض ، فضلا عن الاجسام . وهذه الدلالة سيديدة لا معترض عليها ، وربما يحرقها القاضى على وجه آخر فيقول : وقد ثبت استحالة افتقار محدث العالم إلى محدث ، من حيث يفضى ذلك إلى التسلسل ، وكل وجود ثبت غير مفتقر إلى مقتض ، فهو واجب ، إذ لولا وجوبه ، لما كان يجب الوجود إلا بمخصص . فإذا ثبت وجوب الوجود ، فليس تحققه في وقت أولى منه في وقت آخر وفي تقدير وقت . فيلزم لذلك القطع بوجوب الوجود ونفي الأولية .

أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها

فما سأله أن قالوا : لو ثبت صانع قديم كما ادعاه الإسلاميون ، لتناقض القول ولثبت حدثه من حيث ثبت كونه مختزعا حكيم . وأوضحوا ذلك بأن قالوا : الحكيم لا يخلو فعله : عن نفع بحكمة أو ضرر يدفعه . فإن تحقق ذلك في نفسه ، فذاك وإن أنكر الآخرين ، فيجب أن لا يخلو فعله في جلب نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه . وإذا خلا الفعل عن الوجهين لم تكن فيه فائدة . والفعل الذى لا فائدة فيه عبث ٤٤٨ قبيح ، لا يقدر / صدوره من الحكيم . قالوا : فإذا ثبت ذلك ولزم قصر فعله على فائدة ، وزعمتم أنه يستحيل عليه الانتفاع والعذر ، فيلزم تقدير مصلحة الغير في

أفعاله . ثم ليس بعض الأوقات أولى بذلك من بعض ، فينبغي أن لا يستأخر الفعل الذى يوصل إلى الإصلاح عن وقت تصوره ، والأوقات فى ذلك متسارية . ويلزم من مجموع ذلك ألا يتقدم الصانع على صنعه بأكثر من وقت واحد ، أو تقدير وقت ، إذ لو تقدم بأوقات لكان مؤخراً لما يجب عليه وجود الحكمة .

وهذا الذى ذكره لا يلزم على قضية أصول الحق فى التعديل والتجوير . إذ من أصولنا أن أفعال القديم سبحانه وتعالى لا تعلل بأغراض ، ويطلق فيها أن يقال : إنما خلق الخلق ، وأبدع العالم ، لنفع أو دفع سوء قدرنا مضافين إلى ذاته تعالى الله عنها ، أو ربطاً بالخلق . ومنشعب القول فى ذلك إن شاء الله .

والذى ألزموه ، فهو لازم على أصول المعتزلة لزوما لا يحصى لهم عنه . فإن من أصلهم أن القديم تعالى إنما يفعل ما يفعله طلباً للمصالح . وهذا لا اختصاص له ببعض الأوقات . فيلزم من مفاد ذلك ما رامه أهل الزيغ .

ومن المعتزلة من يزعم أن القديم إنما يفعل ما يفعله لحسنه . وهذه الطريقة أقرب إلى الفساد ، إذ ما يحسن لعبه لا اختصاص لوقوعه حسناً بوقت دون وقت . وقد أكثر المعتزلة فى روم الانفصال عن هذا السؤال على ما نستقصى أقوالهم فى التعديل والتجوير . وأقربها أن قالوا : إنما خصص الله تعالى لإبداع الخلق بوقت أو تقدير وقت لعله بأنه لو خلق قبل ، لأفضى إلى مفسدة العباد . وقد يكون الشيء مصلحة فى وقت مفسدة فى غيره ، وهذا مدخول ، والخوض فى تقرير وجه الدخل فيه يطول ، وسيستقصى فى موضعه إن شاء الله .

سؤال آخر : فإن قال قائل : إذا أثبت صانعاً قديماً لا مفتح لوجوده ، فلا تخاون : إما أن تثبتوا له وجوداً غير منتهى فى أوقات لا تنتهى ، وإما أن تثبتوا الوجود أزلاً من غير تقدير وقت . قالوا : فإن أثبت الأوقات وهى حوادث عندكم ، فقد صرحت بآيات حوادث لانهاية لها ، وهذا خلاف أصل الدين وإن لم تثبتوا الأوقات ، كان كلامكم خارجاً عن المعقول ، إذ لا يعقل استمرار وجود موجود من غير تقدير أوقات .

٤٤٩ وهذا الذى ذكره^(١) / هذا السائل تمويه لا محصول له ، وذلك أنا نقول :
صانع العالم قديم ولم يزل موصوفاً^(٢) بالوجود من غير تقدير وقت ، إذاً أوقات
من ضروب الحوادث ، ويتناقض لإثبات الحوادث أزلية . والذى استبعده السائل
حيث قال : لا يعقل استمرار وجود فى غير أوقات ، فهو مكثف بمحض الدعوى
إذ قال المحصلون : لا معنى لوقوع الشيء فى وقت أكثر من مقارنته لبعض الحوادث .
وليس من شرط ثبوت الوجود لشيء ، أن يقارن موجوداً آخر ليس بشرط فيه
ولا علة موجبة له .

والذى يحقق ذلك : أنا لو أحلنا وقوع حادث فى غير وقت ، للزم منه إحالة
وقوع الوقت فى غير وقت ، ثم يتسلسل القول إلى ما لا يتناهى . ولو خلق الله
تعالى جوهرأ واحداً دون ما عداه ، لكان عند المحصلين مستمراً وجوده فى غير
وقت ، ومنشعب القول فى الأوقات ومعانيها فى الآجال ، والأرزاق . ثم إن كان
السائل من القائلين بقديم العالم ، انعكس عليه سؤاله فيما حكم بقدمه . ولا يخلو معتقد
أحد من العقلاء من وحسدهم ومن ألحد ، عن إثبات قديم .

ومما يسألون عنه أن يقولوا : من حكم القديم عندكم أنه لا تتجدد له صفات لم
يكن موصوفاً بها فى أزله ، واعترفتم بأن ما تتجدد عليه الصفات فهو محكوم
بحدته ، وقد قلتم إن القديم فى أزله كان عالماً بأن العالم معدوم ، وأنه سيوجد
فيما لا يزال ، ولما وجد العالم علم وجوده ، وهذا وصف متجدد ، فيلزم منه الحكم
بحدث الذات .

وهذا السؤال عظيم خطره ، وما نراه يتضح قبل تقديم العلال وقضاياها ،
ومنشعب الانفصال عنه ، إذا توغلنا فى أحكام الصفات إن شاء الله .

القول في ذكر الدلالة على أن الله قادر عالم حيي

فإن قال قائل : قد أثبتت بما قدمتم الدليل على وجود الصانع وقدمه ، وأوضحتم فيما تقدم من الأبواب تقدمه وتنزهه عن مشابهة الخلق ، فما دليلكم الآن على أن صانع العالم حي قادر ؟

قلنا : قد اختلف مسالك أهل الحق في ذلك ، وكلها مفضية إلى الحق . ويجمع طرق الأصحاب مذهبان ، ثم ينقسم أحدهما . فأحد المذهبين : / سلوك طريق ٤٥٠ الاستدلال . والمذهب الثاني : ادعاء العلم على اضطرار ، وهو الذي ارتضاه القاضي ، ونحن الآن نوضح المذهبين ونبلغهما أقصاهما .

فأما من سلك طريق الاستدلال ، فالأكثر من منهم قالوا : الدليل على كون الصانع قادراً ، وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز . ومسبيل تحرير الدلالة ، أن يقال : نعلم قطعاً أن الإيجاد والاختراع ، لا يصح من كل موجود ، وهذا ما لا سبيل إلى المناكرة فيه . فإذا علمنا اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات ، وعلمنا امتناعه من بعضها ، سبرنا بعد ذلك الأوصاف ، التي يتميز بها من يصح منه الاختراع عن من لا يصح منه . فنعلم بالسبر أن مجرد الحياة ، لا يصحح الفعل من الحي . فإننا نجد امتناع الفعل مجامعاً للحياة كثيراً ، فلزم ابتغاء صفة سوى الحياة . ولا يجوز أن يقال لأنها العلم المجرد ، فإننا نصادف الامتناع يتحقق مع الحياة والعلم . وكذلك لو قدر مقدر الإرادة بكل تقديره ، لتصور الامتناع معها . فلا نزال نسبر الصفات ، صفة صفة ، حتى يفضى بنا السبر إلى القادر المتمكن من الفعل ، وهو الذي لا يجامع حالة الامتناع ما يقدر عليه ، وهكذا سبيل الاستدلال على العلم . غير أن الحدث هو الدال على كون المحدث قادراً ، ونفس الحدث لا يدل على كونه عالماً ، وإنما الدال على ذلك لإحكام الفعل ، وإتقانه وانتظامه . ومنعقد في معنى الإحكام والإتقان وتفسيرهما فصلاً في خيال الصفات إن شاء الله . ثم مسبيل تحرير الدلالة من الإحكام والإتقان

كسبيلهما في الحدوث . والدال على القدرة على ما أوضحنا وجه السبر والتقسيم .
فهذه طريقة سديدة للمستدلين .

وسلك بعض المستدلين طريقة الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، وقالوا : قد
علمنا قطعاً أنه لا يقوم من لا يستطيع القيام ، ولا ينظم الخط الحسن من لا يحسن
الكتابة ، ولا يبنى البناء البديع غير عالم به ، وكل ما دل شاهداً فهو يدل غائباً .
لإذ من طريق الجمع بين الشاهد والغائب الدليل . وهذه الطريقة تضاهي طريقة
٤٥١ الاستشهاد بالبناء والباني [على] / لإثبات المحدث الصانع ، وقد قدمنا فيه
قولاً مقنعاً .

واختلف الأئمة في إثبات كون الصانع حياً . فصار معظمهم إلى أن الطريق
في ذلك تقدير لإثبات في كونه عالماً قادراً ، ثم يترتب على ذلك العلم بكونه حياً ،
لإذ لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه حياً .

وطريق طرد الدلالة على هذا المنهج السبر المتقدم . وذلك أننا وجدنا الموجودات
تنقسم إلى ما لا يصح إتيافه بكونه عالماً قادراً ، وإلى ما يصح ذلك فيه . ثم لا يصح
السبر صفة يقع بها الميز بين القبيلين إلا الحياة . ولا معنى لبسط القول في الواضح
البيّن . قال القاضي : إن سلكت طريق الاستدلال ، فلا امتناع في أن قول الدال
على كون الصانع حياً وجود الفعل منه . فإنه كما يستحيل تقدير فعل من غير قادر ،
فكذلك يستحيل تقديره من غير حي . فالفعل إذا يدل - إذا كان محكماً - على أن
كون الفاعل حياً عالماً قادراً . ولا حاجة بنا في طريق الاستدلال إلى التوصل إلى
إثبات كون الفاعل حياً ، بدرجة تقدم ورتبه تسبق . ثم قال ، رضى الله عنه :
لست أذكر إمكان الوصول إلى العلم بكون الفاعل حياً من الوجه الذى ذكره
الأصحاب . فاجتمع في إثبات ذلك وجهان : أحدهما الاستدلال بنفس الفعل ،
والثاني الاستدلال بالقدرة والعلم اللذين يدل عليهما الفعل .

فهذه طريق الاستدلال . فأما طريق إدعاء الضرورة ، وهى المرضية ، فنوضح

وجها ثم نبين أنه لا بد للأولين من التمسك بها ، فنقول : قد ثبت في صدر الكتاب ، حدث المعالم ، وثبت أنه لم يحدث موجبا عن علة ومتولداً عن طبيعة . وأوضحنا أن لو قدرنا صدور العالم عن طبيعة موجبة ، لاستحال اختصاص الحدث بوقت دون الوقت ، إذ إيجاب الطبيعة ، لو قدر ثبوتها جدلاً ، في وقت كإيجابها في غيره . فإذا بطل كون العالم موجبا عن علة ، ومتولداً عن طبيعة ، واتضح وقوعه جائزاً على اتساق وابتداء من غير إيجاب ، ثم كان مع ذلك ، متخصصاً بالإحكام والإتقان ، وحسن الإلتزام ، وضروب البدائع التي يحار عقول أرباب الألباب في أدناها ، وتقتصر عن درك / قصارها ، فلا يستريب العاقل ، إذا نظر في ملكوت السموات ٤٥٢ والأرض وسبق اعتقاده إلى بطلان الطبع ، فوقع العالم منشأً جائزاً في أن العالم لا يحدثه إلا حي قادر عالم .

وأوضح ذلك - رضى الله عنه - بأن قال : إذا ذكر للعاقل أن الموتى يفعلون ويرتبون أفعالهم ، أو ذكر له أن العاجز الجاهل يفعل ما يفعله القادر العالم ، لم يتدر إلى العلم ببطلان ذلك ضرورة وبديهية . ولو حاول تشكيك نفسه لينظر ويستدل ، لم يجد إلى تشكيك نفسه سبيلاً . وهذا واضح لا خفاء به . ثم قال : من لم يسلك هذه الطريقة ، وألزم نفسه منهج الأدلة ، يسلم من طلبات لا يجد إلى التقصى عنها سبيلاً ، إلا أن يلوذ بإدعاء الضرورة آخرأ .

وبيان ذلك أن قائلاً لو قال : لا تمتنع الأفعال من الموتى والجمادات والعجزة والجملة ، فلو طالب السائل بالدليل على ذلك وزعم أن الأفعال ، وإن لم تقع من هؤلاء وفاقا ، فليس هي ممتنعة عليهم .

وأصل ما قدمناه من السبر يستند إلى إدعاء انقسام الموجودات في امتناع الفعل على بعضها ، وعدم امتناعه من بعضها ، فلو رام من وجهت عليه الطلبة من ذلك خلاصاً ، لم يجد إليه سبيلاً ، ولم يتمكن من معتصم إلا إدعاء الضرورة وهذا يبين عند التأمل .

وقد ذكر الأستاذ أبو إسحق طريقة لإنفراد بها ، وهى عند التحقيق آيلة إلى طريقة القاضى . وذلك أنه قال : الحدث دليل على القدرة ، والإحكام دليل على العلم . وكون الحدث والإحكام دليلين على القدرة والعلم ، معلوم ضرورة .

وسلك فى تحقيق الضرورة مسلك القاضى ، ثم قال : لامعنى لكون الشيء دليلا على مدلول عقلا إلا أن يرتبط به على وجه يتضمن العلم ، بوجه لإرتباط العلم بمدلوله . وهذا المعنى متحقق فى الحدث الدال على القدرة ، والإتيان الدال على العلم . فخرج عما قاله أن العلم الضرورى ينقسم : ففنه ما يحصل بدنا غير مستند إلى سبب ، ومنه ما يستند إلى سبب . ثم السبب الذى تستند إليه بعض العلوم الضرورية ينقسم : ففنه ما يرتب العلم عليه فى إطاراد العادة من غير إيجاب عقل ، كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل عند مشاهدة قرآن من أحوالهم . ومن الأسباب المتقدمة ما يرتب العلم عليها وجوبا ، وذلك ينقسم : ففنه ماله تعلق باقتضاء العلم ، من غير أن يرتبط لإرتباط الدليل بالمدلول ، وذلك نحو الإدراكات المتعلقة بالمدركات ، فإنها تتضمن العلم بالمدركات على مذهب الجمهور من المحققين . وأما يتضمن العلم وجاحده مراغم للضرورة ، وهو مع ذلك يتعلق تعلق الدليل بالمدلول ، فهم كالذى نحن فيه من الحدث والإتيان المتعلقين بالقدرة والعلم المنبئين عنه .

فهذه طريقة ، وهى حسنة جدا ، ومرجعها يؤول إلى ما ذكره القاضى ، غير أنها يفترقان فى وجه واحد وهو : أن القاضى يقول : الإتيان ليس يتعلق بالعلم تعلق الدليل بالمدلول ، بل يعلم عند الإتيان علم المتقن ، من غير تعلق بين الإتيان والعلم . والأستاذ يدعى تعلق أحدهما بالثانى على حسب تعلق الدليل بالمدلول .

ويستدل على ذلك بأن يقول : لو لم يكن الاتقان متعلقا بعلم المتقن ، لجاز تقدير العلم بصدور الاتقان من الفاعل ، مع تقدير الجمل بعلمه عند تقدير خرق العوائد . وهذا كما أن قرآن أحوال الخجل لما لم تكن متعلقة بخجله . فلو خرق الله تعالى العادة ، ولم يخلق العلم الضرورى عند مشاهدة تلك القرآن ، لجاز ذلك فى حكم

العقل ، ولا يجوز تقدير مثله في الحدث الدال على القدرة ، والإنتقان الدال على العلم .
والقاضي لا يقول : لو كان ذلك دليلاً ، لكان العلم الذى تضمنه (١) كسباً . فهذه غاية
تجاوزها ، وسيكون لنا عودة إلى ذلك فى أحكام العلوم إن شاء الله تعالى .

القول فى الدليل على اثبات العلم والقدرة والحياة

فإن قال قائل : أوضحتم كون القديم حياً عالماً قادراً ، فبم تنكرون على من يزعم
أنه حى قادر عالم لنفسه ، ويمنع لإثبات قديم زائد على ذاته ؟

قلنا : هذا من أعظم أصول الدين ، وهو سر الكلام ، وفيه نستوصف / معظم ٤٥٤
دقائقه . وجل المقصد منه يترتب على العال وحقائقها ، والمعلولات ومعانيها ،
والشرط والمشروط ، والواجب والجائز ، وما يعلى وما لا يعلى إلى غير ذلك من
أحكام العال . ونحن نرى أن نقدم على الخوض فى ذلك الكلام فى العال [و] إذا ندر
الله بعصره نتمطف بتكلم فى أحكام العلوم . وقد جرى الرسم بإفراد أحكام القدر ،
فنجرى فى ذلك على مذهب الأئمة .

(١) لعلها : يتضمنه

كتاب العدل

[القول فى الأحوال]

إعلموا أن أحكام العال ترتب على ثبوت الأحوال . وسيلنا أن نستقصى القول فى الأحوال ، وندل على الصحيح من المذاهب فيها ، ونذكر تفاصيلها ، ثم ننعطف بعدها على أحكام العال .

وأول ما نفتتح الكلام فيه فرض صورة يتحقق فيها الاختلاف فى نفي الحال وإثباتها ، ثم تنحصر بعدها سائر الصور فى الاختلاف . فإذا قام العلم بمحل وسمى محله عالماً ، فالذى صار إليه معظم أهل الكلام من أهل الحق وأسلاف المعزلة ، أن العلم إذا قام بالمحل واتصف المحل بكونه عالماً ، فكونه عالماً غير العلم القائم به ، وليس بحال زائد عليه .

وذهب ابن الجبائى إلى أن العلم ، إذا قام بمحل لاقتضى له كونه عالماً ، فكونه عالماً حال زائد على العلم والذات ، وهو المعلول والموجب ، والعلم علته وموجبه .

وردد القاضى جوابه فى نفي الحال وإثباتها ، ولم أر له فيما عثرت عليه من مصنفاته قطعاً بأحد المذهبين ، ولكنه سلك الطريقين فينفى الحال مرة ويشبها أخرى ، ويمجى قواعد الأصول على الطريقين ، ليستبين للناظر استمرار الأصول على المذهبين جميعاً .

ثم لا يختص الاختلاف فى الحال بالصورة المتقدمة ، بل كل معنى يشترط فى قيامه بمحله حياة محله ، فهو عند مشيى الأحوال يوجب حالاً لمحله ، فتندرج تحت ذلك القدرة والإرادة وماضاهاهما من الصفات المشروط فى ثبوتها الحياة ، والحياة نفسها توجب حالاً أيضاً عند هؤلاء .

فأما ما لا تشترط في قيامه بمحله الحياة كالألوان والطعوم والأرايح ونحوها ، فقد قال ابن (١) الجبائي ومن وافقه في القول بالحال : إن الألكوان توجب ٤٥٥ لمخالها أحوالا وتنزل منزلة الصفات التي / تشترط في ثبوتها الحياة . فأما ما عدا الألكوان من ضروب الأعراض التي لا تشترط فيها الحياة ، فقد قطع ابن الجبائي بأنها لا تقضى أحوالا . وردد القاضى في «الهداية» و«النقض الكبير» جوابه . والذي يقتضيه قياسه على القول بالأحوال ، المصير إلى تعميم القول في الأعراض ، وأنها توجب لمخالها أحوالا من غير فصل بين الألكوان وغيرها ، وبين ما تشترط فيه الحياة وما لا تشترط فيه الحياة . وألحق أبوهاشم التأليف في الألكوان باقتضاء الأحوال . وقد قدمنا في التأليف قولاً بليغاً .

وبما يليق بالأحوال أننا إذا وصفنا شيئاً بالوجود ، ثم أثبتنا له بعد وصف الوجود صفاتاً (٢) نحو كون الجوهر متحيزاً وكون العرض علماً أو جهلاً أو إرادة أو قدرة ، فهذه الصفات الزائدة على الوجود أحوال عند مثبتيتها ، وهى عند نفاتها أنفس الذات وأعيانها .

والذى يضبط ذلك أن الأحوال عند مثبتيتها تنقسم إلى : ما يعمل ، وإلى ما لا يعمل . وأما ما يعمل فهو الأحوال الثابتة للذوات من المعانى القائمة بها ، وقد قدمنا وجوه المذاهب فيها . ومن الأحوال ما لا يعمل بمعنى قائم وبمحمل ، فوجه الضبط فيه أن نقول : كل وصف لا يرجع إلى نفي ولا يتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به فهو حال ، وهو يحوى جملة صور الباب إلى أن تأتى مفصلة .

وليضاح ذلك بالمثال طرداً وعكساً : أن كون الجوهر متحيزاً ، وصف غير راجع إلى النفي . ولا يبعد العلم بوجود الجوهر مع الجهل بهذا الوصف ، فهو لاجرم حال . فلو قال قائل : هل يكون الحدوث حالاً ، فإنه وصف لا يبعد جهله مع العلم بوجود الذات ؟

(٢) فى الأصل : صفات

(١) فى الأصل : بن

قلنا : الحدوث عند المحققين ليس بحال ، فإنه ينبغي عن نفى ، وذلك لأن الحدث يتعلق بعدم سابق وقد قدمنا في الحدوث ومعناه ما فيه إقناع ، فأحيطوا بما ذكرناه علماً .

فان قال قائل : بينوا الصحيح من المذهبين ، واحذفوا التردد من الكلام . قلنا : الذى يقوى عندنا لإثبات الأحوال ، وهذه مسألة عظيمة الشأن ، تستند إليها أحكام العلل وهى أصول الأدلة / وماخذ الحقائق . ويعظم خطرهما من حيث تنطوى ٤٥٦ على مخالفة معظم الأصحاب . وقد ينسب القاضى القول بالأحوال إلى شيخنا استنباطاً منه من قضية كلامه .

والذى ينبغي عنه كلام شيخنا فى مصنفاته نفى الأحوال . والذى يدل على إثباتها أوجه : أولاها بالتقديم : أن نفاة الأحوال من المعترلة وأهل الحق تشبثوا بالعلل وربطوا بها الأدلة . وصدر كافة أهل الحق لإثبات الصفات بطريق العلل ووجوب إطرادها . ولم يصر أحد من المحققين إلى إبطال العلل . والأولى بنا أن نوضح أولاً بطلان القول بالعلل ، مع نفى الأحوال ، ونحسم عنها أطماع نفاة الأحوال فنقول : إذا قلنا العلم علته فى كون العالم عالماً ، معلول موجب بالعلة ، لم يخل القول فى الموجب : إما أن يكون هو الحال ، وإما أن يكون هو الذات التى قام العلم بها ، وأما أن يكون ذلك آيلاً إلى تسمية المحل عالماً . فإن كان ذلك حالاً ، فهو مطلبنا ومرامنا . وإن كان المعلول محل العلم ، كان ذلك محالاً باطباع أهل التحقيق ، إذ الذات لا تعلل بالعلم ، ولو عللت به لم تسبقه . إذ المعلول لا يسبق علته . ولا معنى للإطنباب فى إبطال ما وقع الإطباق على بطلانه ، وإن زعموا أن المعلول هو تسمية الذات عالماً ، وإلى ذلك يصير كثير من الأئمة ١١ .

وهذا الذى إرضاه الأستاذ أبو بكر فى كتاب تصفح فيه أحكام العلل

للقاضى ، ورام نقض شىء منها . ونحن نتبع تصفحه حرفاً حرفاً ، ونوضح
زاله فى نقضه كلام القاضى ، بحيث يدركه المنتهى والشادى ، مستعينين بالله
جلت قدرته .

والذى ذكره من أن المعلول تسمية الذات عالماً ، ظاهر البطلان . فإن
التسمية سبيلها اللغة والمواضعة ، ويجوز تقدير إنتفائها ، ويجوز تقدير
تبدلها وثبوت أبدالها بعد تقدير زوالها . والعلل العقلية توجب أحكامها ، ولا
يجوز ثبوتها مع إنتفاء أحكامها . فلما لم يبعد ثبوت العلة مع إنتفاء التسميات
٤٥٧ وارتفاض أهل اللغات ، استحال لذلك كون العلم علة فى تسميته ، وهذا /
ما لا يحصى منه .

وبما يوضح ما قلناه : ن التسمية قول ظاهر من الأقوال ، وهو ذات من
النوات . ومنقرر فى أحكام العلة أن النوات لا تعلل . والذى يوضح ذلك أن
من شرط المعلول اختصاصه بمن قامت به العلة . والتسمية التى هى قول ربما لا يتصف
بها من قام العلم به . ومن المستحيل أن يكون العلم القائم بمحل علة فى قول قائم
بغيره . فقد وضح بطلان كون التسمية معلولة .

وإن تعسف متعسف وزعم أن العلم علة فى كون العالم عالماً ، وكون العالم
عالماً نفس العلة ، كان ذلك فى نهاية التناقض . فإن كون العالم عالماً إذا رجع إلى
نفس العلم ، فكان العلم أوجب نفسه ، ورجع محصول القول إلى أن العلم أوجب
كونه عالماً ، وإنما كان عالماً لأنه علم . وهذا تلاعب بالحقائق وانسلاخ عن التحصيل ،
فلم يبق إذاً لنفاة الأحوال مطمع فى إثبات العلة . ولا يزال أحد^(١) من المحققين ،
وإن غلا فى الرد على مثبتى الأحوال ، يسمح بترك طرق العلة .

فلو تعسف متعسف ونفى العلة العقلية ، فإن كان من مثبتى الصفات ، قيل له :

(١) فى الأصل : أحداً

كيف التوصل إلى إثبات الصفات لله تعالى مع إبطال العلل ؟ فإن رام هؤلاء تمسكاً بطريقة أخرى في إثبات الصفات وقالوا : سبيل إثباتها الحقائق ، فإن الحقيقة تطرد شاهداً وغائباً ، كما أن العلة عند مثبتها يجب لإطرادها ، ثم قالوا : حقيقة العلم شاهداً من قام به العلم ، فيجب طرد ذلك غائباً ، فيقال لهؤلاء : العلم الذي تثبته شاهداً يخالف العلم القديم ، ولا معنى للعالم عندكم إلا من قام به العلم ، فيقول محصول الكلام إلى أنه إذا قام بنا علم ، وجب أن يقوم بالرب تعالى خلافة . وهذا يفتح على قائله أبواباً من الجهل لا تحصى :

منها أن يقال له : إذا جاز المصير إلى أن الواحد منا إذا قام به علم ، وجب أن يكون القائم بذات الرب خلافة ، فيلزم على طرد ذلك إذا قام به لون أو طعم أو كون أن تقوم بذات الرب تعالى صفات تخالف ما قام بنا .

والذي يقطع تشغيب القوم أن نقول : كما لا يتحقق القول بالعلل مع نفي الأحوال ، فكذلك لا يتحقق القول بالحقائق والحدود مع نفيها . وبيان ذلك أن العلم بالسواد شاهداً ، يخالف العلم / بالبياض من كل وجه عند نفيه الأحوال . ٤٥٨ فكذلك لا يتحقق لإجتاع العلمين في حقيقة واحدة ، فكيف يتحقق لإجتاع العلم الحادث والعلم القديم في حقيقة واحدة ، وليس لواحد من العلمين صفة زائدة على ذاته ، والذاتان مختلفتان لأنفسهما ؟ فتخالفة العلم الحادث العلم القديم كخالفته العلم السواد .

ومن قال بالحال استثبت له التمسك بطريق الحقائق ، فإن العلمين وإن اختلفا ، فقد اشتركا في العلمية ، وهي صفة زائدة على ذاتيهما ، فيتحقق لإجتاع العلمين فيها ، فوضح (١) بذلك وجوب طرد الحقائق .

فأما من نفي الحال ، فلا يستقيم على أصله لإجتاع مختلفات في حقيقة ، فقد أدى نفي الحال إلى إبطال العلل العقلية والحقائق جميعاً .

فإن نازعوا بعد ذلك وقالوا : إنما اجتمع العلمان من حيث سمي كل واحد منهما علماً . قلنا : فلو لم تكن اللغات توجب على ذلك انتفاء الحقائق الموصلة إلى الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، إذ من ينشأ في جزيرة ، ولم تبلغه لغة من اللغات ، وجب أن لا يجد سبيلاً إلى إثبات الصفات من حيث عديم اللغات ، وكذلك لو انتفت اللغات بعد ثبوتها أو تبدلت ، لوجب انتفاء الحقائق أو تبدلها . وهذه جهالة عظيمة لا يخفى مدركها .

وقد قال الأستاذ أبو بكر لما ضاقت به الخيل : ليس الجامع بين العلمين التسمية ، بل الجامع بينهما استحقاقهما لأن يسميا علمين ، وهذا من ركيك القول . فإن الاستحقاق ينقسم في الإطلاق فينطلق والمراد به الوجوب في حكم التكليف . ولا شك أن هذا الوجه مستحيل فيما نحن فيه . وينطلق والمراد به إيجاب العلة معلولاتها نحو قولنا : العلم يوجب كون العالم عالماً . وهذا الوجه مستحيل فيما نحن فيه ، فإن العلم لا يوجب التسمية ، ووضع اللغة لاعتن موضوعها ولا عن توقيف ، فبطل معنى الاستحقاق من كل وجه وتبين أن الإسترواح إليه تعليل النفس بالأماني .

فإن قال الأستاذ : مسمى أهل اللغة العلوم المختلفة بكونها عاوماً وما جمعوها في ضرب واحد من التسميات ، لما رأوا من اجتماعها في وصف .

قلنا : قد آل المدى أو ماتم إليه ، و [ما] حكيمومه عن أهل اللغة هو ٤٥٩ الحمال الذي أنكرتموه وإلا فلا معنى / لاجتماع المختلفين في وصف واحد عند نفاة الأحوال .

دلالة أخرى في إثبات الأحوال

وهو من أقوى العمد

وذلك أنا نقول : من علم وجود الجوهر فقد يجهل تمييزه مع العلم بالوجود ، ثم يعلم التمييز . فإذا اجتمع له العلم بوجود الجوهر وتمييزه ، لم يخل الخصم من أحد أمرين : إما أن يقول هما علم واحد ، فيكون مباهماً لقطعنا بجواز ثبوت العلم بوجود الجوهر مع الجهل بتمييزه . فلو كان العلم بالتمييز عين العلم بالوجود لاستحال ارتفاعه مع العلم بالوجود . وهذا القسم لا يقول به أحد ، ولكننا أدرجناه في التقسيم استيعاباً للأقسام . فإذا ثبت أنها علمان ، يجوز ثبوت أحدهما ، وانتفاء الثاني ، فنقسم بعد ذلك الكلام ونقول : هما متعلقان بمعلوم واحد أو بمعلومين ؟

فإن زعم الخصم أنها متعلقان بمعلومين ، قيل له : أحد المعلومين وجود الجوهر فنجبرنا عن الآخر . فيضطرب عند ذلك قوله ولا يحد مخلصاً عن إثبات معلوم زائد على الذات ، وهو الحال الذي قلنا به . فإن المعلوم لا يخلو : إما أن يكون انتفاء أو ثبوتاً ، وتمييز الجوهر ليس بانتفاء وفاقاً . فقد تقرر بما قلناه معلوم غير متنفذ زائد على وجود الجوهر .

وإن زعم الخصم أن العلمين متعلقان بمعلوم واحد ، قيل له : فينبغي أن يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع العلم بالآخر ، كما لو تعلق علمان بالوجود مثلاً ، فإنه يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع الآخر ، إذ لا يجوز أن يكون جاهلاً بالوجود عالماً به . فلما تصور الجهل بالتمييز أو الغفلة عنه ، مع العلم بالوجود ، وضع ما قلناه .

والذي يبين ذلك أن من الأوصاف التي نقدرها أحوالاً للوجودات مالا يثبت ضرورة ، وإنما يثبت نظراً واستدللاً ، والوجود يعرف لإضراراً . فلو كان العلم به هو العلم بالوجود ؛ لأدى ذلك إلى أن يكون المعلوم الواحد ثابتاً (١) اضطراراً واستدللاً ، وهذا محال .

(١) في الأصل : ثابت

فإن قالوا : إذا علم وجود الجوهر ثم تميزه ، فهذا العلم انذى ثبت ، ثابتاً من وجه آخر من ضروب العلم سوى الوجه الأول .

قال : التعدد والاختلاف إلى العلين دون المعلومين ، ومثلاً ذلك بأن قالوا : ٤٦٠ من أدرك الوجود / بحاسة من حواسه وعلمه فقد تعلق العلم بما تعلق به الإدراك ، وإن كان العلم والإدراك مختلفين فيرجع الاختلاف إلى ذاتيهما دون متعلقهما ، قالوا : فهكذا سبيل العلين اللذين يتعلق أحدهما بالوجود والثاني بالتمييز .

وهذا الذى ذكره ضرب من التدليس ، فإن قصاراه يؤول إلى أن العلم بالتمييز علم بالوجود ، وهذا دنو من جحد الحقائق وتحريره على مراغة الضرورات . والذى يوضح ذلك أن العلين إذا لم يختلفا في حدوث وقدم ووجوب وجواز ، واتحد متعلقهما ، فيستحيل اختلافهما ، كما يستحيل العلم بوجود الجوهر مخالفاً لعلم آخر بالوجود . وهذا لا يخفى دركه على متأمل . ومن علم الوجود ثم علم التمييز - فكما نعلم بتغاير عليه واختلافهما — فسكذلك نعلم أنه يستدرك بالعلم الثانى ، مالم يستدركه بالأول . وليس ذلك من قبيل ما تمثّلوا به من الادراك مع العلم ، فإنها يختلفان لذاتيهما ، وإن اتحد متعلقهما ، كما تختلف القدرة والإرادة ، وإن تعلقا بمتعلق واحد . والذى يوضح ذلك أن الادراك والعلم يختلفان مع تعلقهما بنفس الوجود ، ولا يجوز لاختلاف علين حادثين متعلقين بنفس وجود الجوهر . ويجوز لانتفاء الإدراك عن وجود مع تعلق العلم به ، فيجتم مع العلم به مع ضد الإدراك ، ولا يجوز لاجتماع العلم بالوجود مع ضد علم آخر بالوجود ، فاستبان أن ما تمثّلوا به لا يضاهاى مانحن فيه .

والذى يحقق مارمناه ويمسج جملة الطلبات ، أن العلم لا بد له من معلوم على أصول أهل الحق ، ولا إعتبار بما تجهل فيه إلا بن الجبائى حيث جوز علماً (١) لا معلوم له ، على ماسنوضحه فى أحكام العلوم إن شاء الله ، فنقول : من علم الوجود ، ثم علم

بعده التحيز ، فيعلم ضرورة أنه إستفاد بالعلم الثاني معلوم، والعلم إنما ينبغي لمعلومه،
فدل على أنه يحدد له معلوم لم يكن .

وعما يعول عليه في إثبات الحال أن نقول : إذا خطر للعاقل شيان مختلفان وعلم
إختلافهما ، فلا يخلو : إما أن يختلفا عنده بوجودهما أو بحال زائدة على الوجود .
فإن إختلفا بوجودهما كان ذلك محالاً من أوجه : أحدها : أن حقيقة الوجود
لا تختلف في قضايا العقول ، إذ الوجود هو الثبوت ، والسواد لا يخالف البياض في
وصف الثبوت ، ولو / إختلف المختلفان في الوجود لاختلف المثلان، فوجب صرف ٦١؛
إختلافهما إلى وصف زائد على الوجود .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الاختلاف يرجع إلى وجودهما ،
فإن السواد بوجوده يخالف للبياض . قالوا : فلا يلزم عليه مخالفة البياض للبياض،
فإننا لم نقل أن السواد يخالف البياض للوجود مطلقاً ، فيلزمنا عليه وجود المثلين ،
ولكننا قلنا إن السواد يخالف البياض لوجوده ، وهذا لا يعدو هما ، ولم يعمم
القول في الوجود ، فيلزمنا عليه المتماثلات والمختلفات . وحققوا ذلك بأن قالوا :
إذا كان من أصلنا أن كون السواد سواداً عين وجوده ، وليس بوصف زائد على
الوجود ، فإذا خالف السواد البياض بكونه سواداً ، فقد خالفه بوجوده . فكأننا
نقول : هذا الوجود خلاف ذلك الوجود . وهذا الذي ذكروه لا يخلصهم مما أريد
بهم ، وذلك أنا نعلم أن حقيقة وجود السواد ثبوته ، وليس من حقيقة وجوده كونه
سواداً . والذي يوضح ذلك أنه يصبح العلم بوجوده مع الجهل بكونه سواداً ، فلا
تعاق لحقيقة الوجود إذا تقرر في النفوس بكون السواد سواداً ، وكون البياض
بياضاً . فاستبان أن الاختلاف لا يقع بمحض الوجود . وهذه الدلالة تقوى إذا
عضدت بالتى قبلها .

وعما يستدل به في إثبات الأحوال أن العالم يعلم أولاً كونه عالماً قبل أن ينظر في
إثبات الأعراض ، فلا يخلو: إما أن يكون معلوم علمه كونه عالماً أو علمه ، أولاً يكون

لعله معلوم . وهذا القسم الأخير مما سنبطله بعد ذلك في فصل مفرد ، إن شاء الله عز وجل . فلم يبق إلا القسمان المتقدمان .

فإن زعم الخصم أن معلوم العلم كونه عالمًا ، وهو زائد على العلم ومحله ، فهو الذى نطلبه ، وهو تصريح بإثبات الحال وإن زعم من يخالفنا أن المعلوم هو نفس العلم ، كان ذلك باطلا من أوجه : منها : أنا فرضنا الكلام فى من لم ينظر فى إثبات الأعراض ، ولم تقم عنده دلالة على ثبوتها ، يوصل تدقيق النظر إلى إثبات الأعراض التى العلم منها .

فإن قالوا : بم تشكرون على من يزعم أنه علم العلم ، وإنما التبس عليه مغايرة العلم للذات ، وهو الذى نطلبه للنظر ؟

٤٦٢ قلنا : هذا باطل ، وذلك أنا أوضحنا أنه يتبين له / معلوم زائد على ذاته ، إذا كان يعرف قبل ذلك نفسه ، وإنما حصل له هذا العلم بعد علمه بنفسه . وقد علم قطعاً أن ما علمه زائد على ما علمه قبل . فإن عنى الخصم بالتغاير تعدد المعلومين ، فقد علم العالم ذلك قطعاً لما علم نفسه أولاً بضرورة العقل ، ثم علم كونه عالمًا ، وقد تعدد معلومه . فلو كان المعلوم الثانى هو العلم ، فلا معنى للإشتغال بدقيق النظر بعد ذلك فى إثبات العلم .

هذا لو أراد الخصم بالمغايرة تعدد المعلومين . وإن أراد به ما يرتضيه أهل الحق فى حد الغيرين وحقيقتيهما ، حيث يقولون : حقيقة الغيرين : كل موجوین جاز وجود أحدهما مع عدم الثانى . فالاسترواح إلى ذلك واضح البطلان . وذلك أن الدليل على ثبوت الأعراض غير دال على عدمها مع بقاء الذات ، وإنما يستدرك عدمها جوازاً أو [و] جواباً بدلالة أخرى . فالناظر فى إثبات الأعراض ربما لا يخطر له عدم الأعراض ولا عدم محالها ، عند نظره فى إثباتات الأعراض ، فبطل أن يكون معلوم الناظر فى إثباتات الأعراض مغايرتها محالها .

والذى يوضح مقصدنا فيه أن نفاة الصفات يعتقدون أن الرب تعالى عالم مع

تصميمهم على نفي عله ، وهذا قد تمسك به القاضى . وفيه نظر ، فإن شيخنا رضى الله عنه أنكر أن يكونوا عالمين بكون الرب عالماً ، ولا معول على الاعتقاد إذا لم يكن عالماً . وسنجد فى ذلك فصلاً فى آخر الصفات إن شاء الله . فهذه عمدة القائلين بإثبات الاحوال ، لا يشذ منها إلا تكرير عبارات ، وتجويز ألفاظ يؤول مرجع جميعها إلى ما سبق . ونحن الآن نذكر ما تمسك به نفاة الاحوال وننفصل عنه .

وما استدلوا به ، وهو الذى عليه معولهم ، أن قالوا : الحال الذى أثبتوها لا تخلو : إما أن توصف بالوجود ، أو لا توصف به . فإن وصفت بالوجود ، والكلام مفروض فى الحوادث لم تخل من أن تكون جوهرأ أو عرضأ ، ثم لا تخلو بعد تقديره من أحد القيلين عن حال ، فيتسلسل القول ويفضى إلى حوادث لا تنهاى . وإن لم تكن / موصوفة بالوجود ، وجب وصفها بالانتفاء والعدم ، ٤٦٣ إذ ليس بين الوجود والعدم رتبة ، كما ليس بين النفي والإثبات رتبة . ثم إذا نعت بالعدم فقد وصفت بالانتفاء — وهذا تصریح بنفى الاحوال — فأنى يستقيم مع ذلك وصفها بكونها موجبة معلولة وقد ثبت انتفاؤها ؟ والأولى بنا فى الجواب أن ندخل دخول مستفصل بعد أن نسلم أن الاحوال ليست (١) بموجودة ، فنقول : أتدعون أن ما لم يوصف بالوجود وجب انتفاؤه ضرورة وبديهة أم تدعون ذلك نظراً واستدلالاً ؟

فإن زعتم أنا نعرف ذلك ضرورة ، قطع الكلام عنكم ، وقولتم بدعوى الضرورة فى صد مرامكم ، وكيف يحسن إدعاء الضرورة فيما عده المحققون من أغعض أبواب الحجاج ، وأدق ضروب النظر . وقد وضحت الأدلة على إثبات الاحوال وضوحاً لا مدفع لها ، وقامت الدلالة القاطعة على استحالة وصفها بالوجود والانتفاء . ويستحيل قيام الأدلة على خلاف ما علم اضطراباً ، فإن الأدلة

العقلية إذا وضحت وسلمت عن القوادح ، فلا بد أن تتضمن علوماً بمدا ولا تنها .
فاستبان بذلك بطلان إدعاء الضرورة ، ووضح أن المعلومات تنقسم ثلاثة أقسام :
أحدها : وجود ، والثاني : عدم وانتفاء ، والثالث : وصف وجود وحال له
يتبعه لا يوصف بالوجود على انفراده .

والخصم مطالب بإبطال ذلك نظراً وحجاً فلا نتقبل منه الإسترواح إلى
دعوى الضرورة . ولو استروح إليها ، كنا بالخيار في قطع الكلام عنه أو في بطلان
ما إدعاه نصب الأدلة الواضحة مع العلم باستحالة ثبوت الأدلة على خلاف ما علم
ضرورة . ثم لو جاز سلوك هذا المسلك في الذي نحن فيه ، لوجب تقبل مثله من
المعتزلة . إذ لو قالوا لمثبتي الصفات : خالفتم الضرورة في قولكم ليس العلم هو الذات
ولا مماثلاً لها . ولو طرقنا إلى أصول الحقائق إدعاء الضرورات ، لا بتدريج إليه الجملة
٤٦٤ في كل مضيق ، ولا يمدوا ذلك ذريعة في الحيد عن سنن التحقيق ، إذ لو قال /
من الملحدة والدهرية [قائل] : إثبات موجود قائم بنفسه غير مدان للعالم ولا
مباين له ، باطل بضرورة العقل . وكذلك لو ادعى المجسمة على أهل الحق مراغمة
الضرورة ، وقالوا : من المستحيل أن يرى الراق هنا مرئياً وليس المرئي في جهة
من الجهات إلى غير ذلك من الأباطيل والترهات .

وسبيل ذوى التحقيق في جميعها ، توبيخ مدعى الضرورة وتقريرهم ، ولبس
مدارك النظر عن سبيل الضرورات والبدائنه .

فإن قال قائل : هل تقولون إن الأحوال ليست بأشياء ، كما اعترفتم بأنها
ليست بموجودة . فأما ما نرتضيه : القطع بأنها ليست بأشياء كما قطعنا بنفى
الوجود .

وقد تردد قول ابن الجبائي في ذلك ، فقال : لا يقال في الحال إنها شيء ولا يقال
لأنها ليست بشيء . وسنبين أصل ذلك عند الفراغ مما نحن فيه .

فإن لادعى الخصم وقال : إذا صرحتم بأن الحال ليست بشيء ، فقد أفصحتم

بنفسها . وهذا الكلام من الضرب الأول ، وقد تحقق الخصم أولاً أن الحال إذا لم تكن موجودة ، فقد ثبت انتفاؤها وقد قدمنا فيه مقنع في التقصي عن ذلك ، وأوضحنا أنه لا استرواح إلا إلى إدعاء محض .

وربما يخوض الخصم في مخاض آخر فيقول : لست أفهم رتبة بين الوجود والعدم ، ولا أسمع حججاً على ما لا أفهمه ، فإن التشبث بطريق النظر في رد مذهب أو قبوله يترتب على فهمه . فنقول المشغب بهذا الكلام : هل تفهم الوجود ؟ فإذا قال : أجل ولا بد منه ، قيل له : فهل تفهم الانتفاء ؟ فإذا قال : نعم ، قيل له : فنحن نثبت وصفاً للوجود وننفي عنه صفة الوجود والعدم ، وهذا مفهوم بلا شك فيه ، وإنما المخاوضة والمفاوضة في استحالة ذلك أو صحته ؛ إما بضرورة عقل أو نظر .

وبما تمسك به نفاة الأحوال أن قالوا : الأحوال عندكم لا تخلو : إما أن تكون مختلفة أو متماثلة . فإن اتصفت بالاختلاف أو التماثل وجب اتصافها بالأحوال ، إذ التماثل والاختلاف عند مشبتي الأحوال آيلان إلى ضروب من الأحوال ، ثم يتسلسل القول في ذلك . قالوا : فإن أثبتتم وصفها بالتماثل والاختلاف كان ذلك خروجاً عن المعقول .

وهذا الذي ذكره / تكلف بعدما زال استبعادهم في خروج الأحوال عن ٤٦٥
الاتصاف بالوجود والعدم ، إذ الاختلاف والتماثل لا يتحققان إلا في الموجودات .
فإذا استمر لنا ما قدمنا في الخروج عن الوجود والعدم ، وزال عنا الطلبة فيه ، لم نكثر بعده بما ذكره في التماثل والاختلاف .

عل أنا نقول : إن لم يبعد توقف معظم أهل الإثبات في اختلاف الصفة القديمة وتماثلها ، مع تحقق الوجود لها ، فكيف يستبعد ذلك في الأحوال التي لا تتصف بالوجود ؟

وربما تمسك نفاة الأحوال بأن قالوا : في إثبات الأحوال الحكم بجواز تماثل المختلفين من وجه ، مع اختلافهما من وجه آخر . ويلزم من قود ذلك كون الرب تعالى مماثلاً لخلقته في بعض الوجوه . والكلام في ذلك يطول ، وقد كشفنا فيه الغطاء في كتاب « التماثل » ، وبلغنا فيه الأمر منتهاه ، ومن شرطنا أن لا يتكرر ما وجدنا إلى التكرار سبيلاً .

فصل

[في اختلاف أبي هاشم والقاضي في الأحوال]

فإن قال قائل : إذا قلتم بالأحوال ، ولم تصفوها بالوجود والعدم ، ولم تصفوها بكونها أشياء ، فهل تقولون إنها معلومة على حالها ، مقدورة مذكورة ، مرادة ، مخبر عنها ؟

قلنا : أما ابن الجبائي ومن تبعه من متأخري المعتزلة ، فلم يصفوا الأحوال بكونها معلومة ، ثم كما لم يصفوها بذلك ، لم يحكموا بكونها بجهولة . فإن الجاهل ضرب من الاعتقاد ، وما لا يصح أن يعلم لا يصح أن يجهل . إذ من مذهب القوم أن الجاهل من جنس العلم . ومنوضح ذلك في أحكام العلوم إن شاء الله .

وأنكروا أيضاً كونها مقدورة ومرادة مدلوله على حياها وانفرادها . ثم قال أبو هاشم : أنا ، وإن لم أقل إن الحال معلومة ، فأقول : إن الذات معلومة على الحال ، وتتميز في حكم علم العالم ذات على حال عن أخرى ليست عليها . ولأنما صدمهم عن القول بكون الأحوال معلومة أنهم قالوا في حقيقة الشيء : أنه المعلوم على ما قدمناه على أصلهم في صدر الكتاب . فلو وصفوا الحال بكونها معلومة ، لزمهم من أصلهم الحكم بكونها شيئاً . ثم الشيء عندهم موجود أو معدوم يصح

٤٦٦ وجوده . /

قال : نحن إذا اخترنا القول بالأحوال ، قطعنا بأنها معلومة مقدورة ، مرادة مدلوله ، مذكورة على انفرادها وحياها .

والدليل على كون الأحوال معلومة أن نقول : من علم الذات ولم يحيط بهاها علماً ، ثم علم بعد ذلك كون الذات على حال ، فنحن نعلم قطعاً أنه علم ما لم يعلمه ، واستفاد ما لم يحيط به أولاً ، فينقسم الكلام على من يخالفنا ونقول : إذا علم الذات ، ثم علم الحال ، لم يخل القول في ذلك : إما أن يقول : علم عين الذات ثانياً ، وذلك محال ، فإننا نعلم أنه أحاط الآن بما لم يحيط به أولاً . ولوساغ أن يقال إنه علم ثانياً ما علمه أولاً ، لساغ أن يقال : من علم الجوهر ثم نظر في كونه نظراً صحيحاً ، لم يعلم ثانياً إلا ما علم أولاً .

والذي يوضح الحق في ذلك : أنه قد يعلم الذات ضرورة ، ويعلم الذات على الحال نظراً . فلو كان المعلوم أولاً ، لكان الشيء الواحد معلوماً (١) ضرورة نظراً ، وهذا مستحيل وفاقاً .

فإن قالوا : الذي ذكرتموه لا يتحقق ، فإن وجود الشيء لا نعلمه إلا ونعلم كونه على حال جملة أو تفصيلاً ، فلم يستقم ما قدرتموه من العلم بالذات وحدها ، ثم النظر في الحال . وأوضحوا ذلك عند أنفسهم بأن قالوا : إنما نعلم الذات ضرورة حساً وإدراكاً ، ولا ندرك الشيء إلا على أخص وصفه حتى نال الأكثرون منهم : إن الإدراك لا يتلن إلا بأخص وصف الشيء ، وزعموا أنه لا يتعلق بوجوده وذاته .

فنقول لهم : هذا الذي ذكرتموه نهاية التناقض . فإنكم إذا زعمتم أن الرؤية تتعلق بأخص الأوصاف دون الوجود ، فأنى يصح كون الأخص ، وهو حال ، مدركاً ، مع أنه غير معلوم ، لولا الغفلة والتجاهل ؟ وكل معلوم مدرك وفاقاً ، والمعلومات منقسمة : فمنها ما يدرك ، ومنها ما لا يدرك .

فإن تعسف منهم من لم يحيط بحقائق أصولهم في الإدراكات ، وقال : لا ندرك

الأخص ، ولكن ندرک الذات على الأخص ، على منهج أصلهم في العلم ، فوجه الانفصال عن السؤال أن نقول : إذا زعمتم أن الشيء يدرك أول ما يدرك على الحال ، فلم تقولوا إنه يدرك على كل / حال . بل إنما يدرك على أخص أو صافه دون ما عداه ٤٦٧ من الأحوال ، فلا نفرض عليكم الكلام في الأخص ، بل نفرضه فيما سواه ، ونطرد الدلالة فنقول : إذا رأى ذاتا على حال أو أحوال ، استدل بعد ذلك على إثبات حال أخرى ، فما قولكم فيه ؟ وهذا يبين في دفع السؤال .

على أنا نقول : لا تنحصر طرق العلوم بالذوات في المشاهدات ، أفرا يتم لو أخبرنا نبى عن ذات ، وعلمناها قطعا بإخباره ، ولم يخبرنا عن حال لها . ثم نظرنا بعد ذلك في أحوالها ، لتصور ذلك . وبحصول الكلام في تحرير الدلالة أن نقول : إذا علم الذات ، ثم علمها على حال ، فقد ثبت علمان وفاقاً . أحدهما بالذات ، فلا يخلو العلم الثانى : إما أن يكون علماً بالذات أيضاً ، وإما أن يكون علماً بالحال ، وإما أن يكون علماً لا بالذات ولا بالحال . ولا مزيد على هذه الأقسام . وباطل أن يكون العلم الثانى علماً بما العلم الأول علم به . فإنه لو علم ثانياً ما علمه أولاً ، لوجب أن يعلم الذات أولاً على الحال كما علمها ثانياً . ويجب أيضاً أن يعلم الذات على الحال ، على كل من علم الذات . ويلزم من ذلك أيضاً تماثل العلمين وتشابههما من حيث تساويهما في الحدث واتحاد متعلقهما . ولا خلاف في إختلاف العلمين بيننا وبين ابن الجبائى ، فبطل أن يكون العلم الثانى علماً بالذات . فإن كل علم بالحال فهو الذى نبغيه ، وفى الإعراف به الإفصاح بكون الحال معلومة . وإن لم يكن العلم الثانى لا بالحال ولا بالذات ، ينبغى أن لا يكون له معلوم . فإنه لم يتعلق بذات ولا حال .

وذلك باطل من وجهين : أحدهما : أن علماً لا معلوم له ، محال على ما سنوضحه فى أحكام العلوم . والثانى أن ابن الجبائى — وإن جوز علماً لا معلوم له — فليس الذى نحن فيه من ذلك عنده . فإن من أصله أن العلم الثانى يتعلق بالذات على الحال وله معلوم . وإنما نناقش فى تفصيل المعلوم .

وعما يقوى التمسك به أن نقول: لو سلك سالك في الجوهر والأعراض مسلكك في
الذوات وأحوالها ، وزعم أن العرض لا يعلم وإنما يعلم الجوهر على العرض موصوفا
به ، كما تعلم الذات على الحال ، فلا يجد ابن الجبائي في ذلك فصلا . وعما يمسك به / ٤٦٨
أن يقول : قد ذكرتم أن الحال ليست بمدلولة ، فما قولكم في ذات علمت ضرورة ؟

ثم استدل على إثبات حال لها ، فلا بد للدليل من مدلول ؟ ومن تجاهل فجوز
عليها لالمعلوم له ، لم يجوز دليلا لمدلول له . فإذا ذكر المستدل دليلا على إثبات
حال للذات معلومة اضطراراً ، فنوجه الطلبة عند ذلك على ابن الجبائي ، ونقول
له : ما مدلول الدليل ؟ فإن زعم أن مدلوله الذات كان محيلا ، إذ ما علم ضرورة
لا يستدل عليه . وإن زعم أن المدلول الحال ، فقد نطق بالحق وسلم المسألة . وإن لم
يثبت للدليل مدلولاً ، فقد أنسل عن المعقول .

والذي يكشف الحق في ذلك أن الدليل المنصوب على إثبات الحال لا تشبث له
في إثبات الذات أصلاً ، وإنما يتعلق وجهه الذي منه يدل الدال ، وهذا
ما لا يحيط منه .

ومن أعظم ما تتمسك به أن نقول : قد أعطيتونا الحكم باستحالة قدرة
لامقدورها ، وإن نازعتمونا في تجويز علم لالمعلوم له ، وقولكم إن الحال ليست
بمقدورة ، يجركم إلى نفى جملة المقدورات . وذلك [أن] من أصلكم أن المقدورات
في العدم ، وكونه شيئاً ذاتاً ، ليس من أثر القدرة . فإن زعتم أن المعلوم إذا
وجد ، فوجوده عين كونه ذاتاً ، فقد تناقض قولكم . وأول ما يلزمكم عليه أن
يكون موجوداً ، مهما كان ذاتاً . وإن زعتم أن الوجود حال ، فالحال عندكم غير
مقدورة ، وفي هذا رفع المقدورات ، وقطع أثر القدرة .

فهذه جملة كافية في أصول الأحوال ومقدماتها ، وإنما يستوعب تفاصيلها ،
من يحيط بجملة أحكام الصفات . وإنما قدمنا هذا منها ، ليستعان به في أحكام
العلل . وهانحن الآن نخوض وأحكامها مستعينين بالله تعالى .

باب في حقيقة العلة

قد ذكر أهل اللغة وجوها في معنى العلة واشتقاقها . وليس ذكرها من غرضنا ، وإنما مقصدنا ذكر ما قاله أهل الكلام في حقيقة العلة . وقد اختلفت عباراتهم في ذلك . فذهب بعضهم إلى أن العلة : ما كان المعتل بها معتلا . وهو كقوله كان كذا وكذا لأجل كذا وكذا ، وهو لإختيار ابن الراوندى . وذهب السكبي إلى أن العلة : ٤٦٩ ما أوجب / معلولها عقيبتها على الاتصال ، إن لم يمنع منه مانع . وذهب معظم المعتزلة إلى أن العلة : هي التي تغير حكم محلها ، وتنقله من حال إلى حال . وعبر بعضهم عن ذلك فقال : العلة ما تحدد الحكم بتحدددها .

وذهب أهل الحق إلى ألفاظ متباينة في العبارات متداينة في المعنى . فقال بعضهم : العلة : هي الصفة الحالة للحكم . وقال بعضهم : المshire للحكم ، وقال بعضهم : المؤثرة في الحكم . وقال الأستاذ أبو بكر : ما يجب الاعتماد عليه في حقيقة العلة أن يقال : كل ما أوجب استحقاق حكم وتسمية به .

والصحيح في حقيقة العلة ما ارتضاه القاضى ، رضى الله عنه ، حيث قال : العلة هي الصفة الموجبة لمن قامت به حكما . ونحن الآن نوضح بطلان ما قدمناه من الطرق ، حتى إذا استبان فسادها ، ما ضح بعد فسادها ، ما ارتضاه القاضى رضى الله عنه .

فأما ما قاله ابن الراوندى من أن العلة : ما كان المعتل بها معتلا ، فهذا رد منه للعلل إلى الأقوال . ويأزمه على مقتضى أصله : أن لا يميز بين صحيح القول وفاسده ، حتى إذا ذكر الذاكر وجهين متناقضين وأظهرهما على المعرض الذى قاله فيكونا جميعاً علتين . ووجه الرد على صارف العلل إلى الأقوال كوجه الرد على من

صرف الحقائق والحدود والصفات إلى الأقوال . وهذا يستقصى [في] باب الوصف والصفة والإسم والمسمى إن شاء الله .

وأما ما قاله الكعبى فضرب جداً . فإنه قال : العلة هي التي توجب حكمها عقبيها إن لم يمنع مانع . وهذا باطل من عدة أوجه : أحدها أن نقول له : هل تجوزنا عرو العلة عن معلولها ، في أول حال وجودها ، أم لا تجوز ذلك ؟ فإن لم تجوز ، فلا معنى لتقييدك القول بالتحقيب . فإن جازت تعريها عن معلولها في أول حال وجودها فما المانع من تجويز ذلك في الحالة الثانية والثالثة ، إذ وجود العلة في الحالة الثانية لا يخالف وجودها في الأولى . ولا يجب أن يختلف حكمها في الإيجاب بتعاقب الأزمنة .

والذي يوضح ذلك أنا نقول له : هل تحكم بأن العلم [هو] العلة في كون محله عالماً ؟ / فإن أبى ذلك ، فقد أنكر العلل التي فيها الكلام ، وإن اعترف بأن العلم علة في كون محله عالماً ، روجع بعد ذلك وقيل له : إذا قام العلم بمحل ، فهل يتصف المحل في الحالة الأولى من وجود العلم بكونه عالماً ؟ فإن زعم أنه يتصف بذلك ، فقد أبطل فائدة التحقيب . وإن زعم أن المحل لا يتصف بكونه عالماً في الحالة الأولى مع قيامه به ، فقد باهت مباحة عظيمة . ولا نراه يقول ذلك ، وإنما حمل الكعبى على هذا التقييد ، مصيره إلى أن السبب المولد علة في المسبب المتولد . ثم من حكم المسبب عندهم أن يعقب السبب إن لم يمنع منه مانع . ومنعقد فصلاً نوضح فيه بطلان كون السبب علة ، مع تقدير القول بالتولد .

ثم يقول الكعبى : العلوم والقدر وما عداها من الصفات ، علل عندك في إيجاب المعلولات لمحالها ، والجل التي محالها منها . ثم من حكم هذه المعلولات وجوب مقارنتها لعلها ، واستحالة امتناع تقدير مانع مع تحقق عللها . والحكم الذي ذكرته في التحقيب وامتناع المعلول يتخصص بالسبب والمسبب . وشرط الحد أن يعم ويشتمل على منهج واحد ، جملة المحدودات . وإذا اختص الحد بالإنباء عن أوصاف بعض المحدودات ، كان قاصراً غير شامل .

وأما ما ذكره المعتزلة من أن العلة : ما يتحدد الحكم بتحدددها ، فهذا باطل من أوجه : أحدها : أنا نستدل على إثبات موجب قديم يستحيل وصفه بالتجدد ، ونبين أن الواجب من الأحكام يعلل بالجائز .

على أنا نقول : ذكر التجدد في الأحوال التي لا توصف بالوجود خروج عن التحقيق فإنه إنما يتصف بالتجدد وما يتصف بالوجود .

على أنا نقول : لو خلق الله تعالى جوهرأ ، وخلق الله معه في أول حاله علماً قائماً به ، فالعلم علة في كونه عالماً ، وإن وجد مقارناً له ، ولم يتحقق منه التغيير والتنقل ، إذ لم يسبق للجوهر حالة يتضمن العلم النقل منها .

ومن قال : العلة هي الصفة الجالبة للحكم ، فهي لفظة اختلال وإبهام وإجمال . فأما الاختلال فهو أن الجلب ليس ينبيء عن إيجاب واقتضاء على تحتم . وقد يجلب الجالب / ما يجوز أن لا يجلبه ، والحدود موضوعة للكشف والإيضاح . ٤٧١

وبقريب من ذلك اعترض المحققون على قول من قال : هي المشيرة أو المؤثرة . فإن واحداً منهما ليس ينبيء عن إيجاب . وفي قول القائل : هي المؤثرة ، ضرب آخر من الفساد ، فإنه يتضمن إثبات حكم دون العلة ، ثم تؤثر العلة في الحكم السابق ثبوته .

وأما الذي ارتضاه الأستاذ أبو بكر ، حيث قال : العلة هي التي توجب استحقاق حكم وتسمية به ، فيقال : لا مطمع لك في القول بالعلل ، ومساهمة القائلين بها مع التصميم على إنكار الأحوال . وقد أوضحنا ذلك حتى قربنا من مسالك الضرورات . والتسمية التي ذكرها ليس يفهم منها إلا اللغة . واللغات إنما تثبت توقيفاً أو وضعاً ، ويستحيل أن تقتضى قيام الأعراض لمخالها ، وضع اللغات ، وتقديرها عن مواضعة أو توقيف . فلا وجه لذكر التسمية .

وأما الإستحقاق فقد قسمنا القول فيه وكشفنا الغطاء ، ولم يبق لمعتصم فيه عسمة . وأما ما ذكره من الحكم وقرنه بالتسمية تكلف ، فإن الحكم على نفى الحال لا معنى له . وإن فسر الحكم بالتسمية كأن يذكر الحكم مكرراً ، ولا يكاد يبلغ في حقائق الكلام شيء مبلغ وضوح فساد التعليل مع نفى الحال . ثم إن الأستاذ لما ارتضى ما ذكرناه ، طرد حده في جملة يتضح بطلان التعليل فيها ، ونحن نذكر كلامه على وجهه ثم نتبعه .

فما ذكره أن الفعل علة في كون الفاعل فاعلاً ، من حيث اقتضى تسميته بكونه فاعلاً . ثم وجه على نفسه سؤالاً ، وانفصل عنه ، فقال : إن قال قائل : من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، والفعل لا يشترط قيامه بالفاعل من حيث كان فاعلاً ، فأجاب عن ذلك ، بأن قال : لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم ، ونسب ذلك إلى شيخنا مذهباً . واستشهد من أصله بقوله في البقاء ، فإن الباقي عنده باق ببقاء . ثم من أصله أن صفات الباري باقية ويستحيل قيام البقاء بها .

وبما ذكره أن قال : العلم إذا تعلق بمعلوم ، فهو علة في كون المعلوم معلوماً ، من حيث وجبت له هذه التسمية . وهذا الذي قاله في / نهاية التناقض . فإن عول فيما ٤٧٢ طرده من الفصول على كون التسمية معلولة ، فقد أوضحنا مسار ذلك بما يداني الضرورة . وإذا بطل التعويل على التسمية ، فسد كل ما تفرع عليها .

ثم نقول : يستحيل المصير إلى محض التسمية ، فإنه لو جاز ذلك ، وجب منه أن يكون الفعل علة في نفسه ، إذ لولاه لما سمي فاعلاً ، وكذلك القول في جملة الأسماء والمسميات . فيجب على طرد أصله أن يكون كل مسمى علة في تسميته ؛ نفيًا كان أو مثبتاً^(١) ، وهذا مالا قائل به . والذي ذكره يجر إلى ذلك .

فأما قوله من أن العلة لا يشترط قيامها بمن له الحكم منها ، فهذا جزم لأصل

(١) في الأصل : مسبقاً

عظيم من^(١) أصول العلل ، وسنعتقد في ذلك باباً إن شاء الله . ونسبة ذلك إلى شيخنا بعيداً^(٢) ، فإنه ، رضى الله عنه ؛ من أشد الناس في الحكم باختصاص الحكم بمحل العلة . ولهذا منع أن نثبت بجملة حكماً من علم قائم بجزء منها ، وأوجب اختصاص محل العلم بكونه عالماً ، فكيف يدعى عليه ما ذكره الأستاذ ، وهذا أصله !

ثم الذى ذكره في أحكام البقاء ، فهو من شواذ الأصول وغوامضها . وليس من النصفة تلقى^(٣) أصول المذاهب من شواذ الفروع . وسنذكر تفصيل القول في الفناء والبقاء في آخر الصفات إن شاء الله . وكانت الحالة تقتضى أن لا يعرض للإعتراض على الأستاذ لإجلالاً لقدره ، ولكنه لما رام بعض كلام القاضى تعثر على كل من عظم خطره في الحقائق أن يوضح الصحيح من القولين .

فصل

[في حقيقة المعلول]

فإن قال قائل : قد ذكرتم حقيقة العلة ، فما حقيقة المعلول ؟

قلنا : كل من قال قولاً في العلة أجرى من مقتضاه قولاً في المعلول ، وهو سهل المدرك . والقاضى يقول : المعلول ما أوجبه العلة . وإنما التناقض في حقيقة العلة والمعلول متفرع عليها . فإذا أحطتم بحقيقة العلة والمعلول ، فنحن نذكر الآن ٤٧٣ شرائط العلة العقلية وأحكامها / مستقصاة إن شاء الله ، ثم نعطف بعدها على المعلولات وتمييزها عن مالا يعلل .

(٢) في بالاصل : بعيد

(١) من : مكررة الاصل

(٣) في الاصل : تلتقى

باب

في أحكام العلل وشرائطها ووجوه الاختلاف فيها

أول ما يحتاج إلى ذكره من أوصاف العلل أن نوضح أن من شرط العلة أن تكون موجودة ، وهذا بما اتفقوا عليه ، ولكن لا تستقيم الدلالة عليها إلا على أصول أهل الحق .

فإذا قيل لنا : أقيموا الدلالة على استحالة كون العلة معدومة ، سلطنا في ذلك طريقين : أحدهما : أن المعدوم هو المنفي عندنا ، والإيجاب صفة لإثبات . فما كان نفياً محضاً ، كيف يتصور ربط إيجاب هو لإثبات له ، ولا يربط الإثبات إلا بالإثبات . ولا فرق بين أن يقول القائل : لا موجب ، وبين أن يقول : لا شيء يوجبه . واستمر على أصلنا ما رمناه ، من حيث كان المعدوم منتفياً على أصولنا من كل وجه .

فإن قالوا : بهم تشكرون على من يزعم أن وصفكم إياه بالمعدوم لإثبات منكم ؟ قلنا : هذا تعدد لحد الحقائق ، فإن المعدوم وضع لتحقيق النفي ، والانتفاء يدرك تارة من قضية لفظ كالمتنفي والمعدوم ، والإثبات يرجع إلى الصيغة وليست الصيغة معدومة ، وإنما المفهوم منها هو المعدوم ، ولانستنكر كون الانتفاء معلوماً . فهذه طريقة .

والطريقة الأخرى : أنه لو جاز تقدير علة معدومة ، للزمه منه محال . فإنه لو جاز أن يقال : العالم عالم بعلم معدوم ، جاز أن يقال : إنه جاهل بجهل معدوم ، إذ لا مزية لأحدهما . فيلزم من ذلك أن يكون جاهلاً عالمياً . وبما يوضح بطلان ذلك : أن العلم لو قدر معدوماً لخرج عن أن يكون علماً ، وما لا يكون علماً يستحيل أن يوجب كون العالم عالمياً ، إذ لو جاز أن يوجب كون العالم عالماً ما لا يتصف بكونه علماً ، جاز أن توجب القدرة كون محلها عالماً . ومن الدليل

على ذلك أيضا أن من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، ولا يتصور ذلك في المعدوم . وكل ما عولنا عليه لا يستقيم على أصول المعتزلة . فإن الذى قلنا أولا من أن المعدوم منتف من كل وجه ، غير سديد على أصولهم . إذ من مذهبهم أن جملة صفات الأنفس تثبت في العدم والوجود / . والذى ذكرناه آخرآ من خروج العدم عن كونه علما غير مستقيم على أصولهم ، مع تصريحهم بأن العلم في العدم علم . والذى تمسكنا به من اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ، لا يطرد على أصولهم ، مع مصيرهم إلى أن الرب سبحانه مريد بإرادة لا تقوم به .

والذى يوضح ما قدمناه من الإلزامات أن من أصلهم أن العلم المعدوم مماثل للوجود ، ومن حكم المثليين وجوب تساويهما في الأحكام الواجبة والجائزة . وإن تعلقوا في ذلك بما قدمناه من أن المعدوم لو أوجب حكما ، لأفضى ذلك إلى التناقض ولأدى إلى أن يتصف الشيء الواحد بكونه عالما جاهلا ، وهذا غير سديد على أصلهم .

وللقائل أن يقول لهم : ما المانع من إختصاص العلم لو وجب له كونه موجبا دون الجهل ؟ ولا يبعد عندكم إختصاص أحد المثليين بما لا يجوز على الثانى ، فكيف يبعد إختصاص أحد الخلافين ١١ وبيان ذلك أن إرادة البارى ، تعالى عن قولهم ، تماثل لإرادة الخلق مع إختصاصها بالكون لا في محل ، وامتناعة ذلك في إرادة الخلق ، وكذلك الجوهر المعدوم مماثل الموجود مع إختصاص الموجود بالتحيز وقبول الأعراض ، وكذلك الجهل مماثل للعلم . وقد بسطنا القول في ذلك في كتاب « التماثل » ، فإذا لم تستبعدوا إختصاص أحد المثليين مع وجوب تساوى المتماثلين ، فما المانع من إختصاص العلم مثلا بصفة توجب له حكما ، مع انتفاءها عن الجهل .

سؤال والجواب عنه

فإن قال قائل : إذا زعمتم أن العلم والقدرة علتان في كون العالم القادر عالماً قادراً ، فلا تخلون : إما أن تقولوا : العلة علة لذاتها ، وإما أن تقولوا : إنها علة لحالها وخاص وصفها . فإن زعمتم أن العلة علة لذاتها ، فيلزم من ذلك أن تكون كل ذات علة . وإن قلتم إنها علة لحالها ، وهي كون القدرة قدرة ، وكون العلم والإرادة علماً وإرادة ، فيرجع كونها إلى حالها ، وحالها لا يوصف بالوجود ، فقد رجع التعليل إلى ما لا يوصف بالوجود .

والجواب عن ذلك من وجبين : أحدهما أن نقول : قد ثبت عندنا بواضح الأدلة أن كون العالم عالماً معطل بالعلم ، على ما سنذكر طرق الأدلة في ذلك . / فأمّا ٤٧٥ كون العلم علماً ، وكونه علة ، فما لا يصح تعليله على ما سنذكره فيما يعمل وفيما لا يعمل . وجملة الأحكام لا يطرد فيها التعليل ولا نفى التعليل ، بل المحقق يتبع فيها الدليل ، فيعمل ما اقتضى الدليل تعليله ويبطل التعليل فيما اقتضى الدليل بطلانه . وما يبطل فيه التعليل كون العلة علة ، فاندفع السؤال إذا .

فإن قيل : الطلبة باقية ، فإن العلم علة وفاقاً .

فيقال لكم : الموجب للحكم وجود العلم ، أو حال العلم ، أو وجوده وحاله ؟ فإن كان الموجب وجود العلم ، وجب أن يكون كل وجود علة من حيث لا يختلف الوجود في حقيقته . وإن كان حال العلم هو الموجب ، فقد بان التعليل بما لا يوصف بالوجود . وإن كان التعليل بالوجود والحال ، فقد انجر إلى أوجه آخر من الفساد ، وهو تعليل الحكم الواحد بعلمتين ، وقد اتفق المحققون على امتناع حكم واحد بعلمتين . الجواب عن ذلك أن نقول : العلة في كون العالم عالماً ، شيء واحد وهو العلم . والذي ألزمتمونا من تقسيم الكلام في وجوده وحاله ، إنما كان يستقيم لو كان الوجود مع الحال شيئين ، فأمّا [وقد] ثبت أن العلم شيء .

واحد ، فلا يلزم مما ذكرتموه شيء ، وإنما المستنكر عند المحصلين تعليل حكم بذاتين . فأما تعليل الحكم بذات لها حال فلا استنكار فيه . وسيكون لنا عودة إلى ذلك عند ذكر امتناع تعليل الحكم الواحد بشيئين .

فصل

[هل يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها]

اعلموا وفقكم الله أن من أحكام العلة الموجبة للحكم ، أن تقوم بمن له الحكم الموجب منها ، فلا يوجب العلم الحكم إلا للحله ، وكذلك سائر العلل الموجبة .

وقال الأستاذ أبو بكر : لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها ، قال : وكيف يشترط ذلك ، وفعل الرب علة في كونه فاعلا ، مع استحالة قيامه به ، والعلم علة في كون المعلوم معلوماً ، وإن لم يقيم به . والتحریم في المحرمات معلل بالنهاي ، وهو غير قائم بالتحريم .

ثم لما جمع بين هذه الفصول المتناقضة والألفاظ المتهافنة ، انعطف بعد ذلك على تتبع كلام القاضى ، وقال : قد شرط القاضى قيام العلة بمن له الحكم منها ، ثم جعل الوجود علة لصحة الرؤية ، وإن كنا / نعلم أن الوجود لا يوصف بالقيام بالوجود . فقد ناقض ما اشتبه من الأصل ، فهذا نص كلامه .

ونحن الآن نقيم واضح الأدلة على اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ، ونوضح عجز المعتزلة عن إثبات ذلك ، ثم نفيض ما ذكره الأستاذ ، ونبين الحق فيه . والدليل على اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها أن نقول : العلة إذا أوجبت حكماً لذات ، لم تحصل : إما أن تكون مختصة تلك الذات من بعض الوجوه ، أو لا يشترط اختصاصها بها أصلاً . فإن لم يشترط اختصاصها بوجه من الوجوه ، لزم منه محال لا مسبيل إلى القول به ، وهو أن يقال : إذا خلق الله تعالى عالماً ، فليس بعض الذوات بالاختصاص به أولى من بعض ، وهذا يوجب جملة انتصاف

الذوات بالعلم الواحد، ووضوح ذلك فساداً وبطلاناً يغني عن بسط القول فيه . فإننا نعلم اضطراباً ، انقسام الذوات إلى ما يعلم وإلى ما لا يعلم .

وإن شرط اختصاص العلة بالذات من بعض الوجوه فلا يخلو ذلك الوجه في الاختصاص : إما أن يتعلق بجعل جاعل ومعناه : أن يجعل مبتدع العلم اختصاص القائم مختصاً باقتضاء الحكم لبعض الذوات ، وهذا محال . إذ لو مسخ ذلك لساخ أن يقوم بزيد ، ويجعل مبتدع العلم اختصاص العلم القائم بعمره ، فيعلم عمرو بعلم قام بزيد ، ويجعل زيد بجعل قام بعمره . وهذا ما لا سبيل إلى المصير إليه ، فبطل كون الاختصاص من هذا الوجه ، وتبين أنه لا وجه في الاختصاص سوى قيام العلة بمن له الحكم منها ، وهذا واضح جداً ، وهو غير مستقيم على أصول المعتزلة . مع قولهم بإثبات إرادة لا في محل موجبة وصف الباري سبحانه وتعالى بكونه مريداً بها ، ولا اختصاص بها بالذات من حيث لم يقم به .

وقد رام ابن الجبائي من ذلك مخالفاً فقال : يشترط اختصاص العلة بمن له الحكم منها على أسد وجوه الاختصاص ، وعلى أبلغ ما يتصور ، وهو على ثلاث مراتب : أحدها : اختصاص القيام وهي أخصها ، وذلك لإيجاب الكون الحكم للكائن . والثانية : اختصاصها ببعض من الجملة المستحقة للحكم ، وذلك نحو قيام العلة بجزء من جملة الحى ، فإنه يوجب الحكم للجملة من حيث اختص القيام ببعضها . والرتبة الثالثة في الإختصاص : الإرادة الثابتة لا في محل ، إذ لا يمكن فيها تصوير الرتبين / السابقتين ، فأبلغ ما يتصور فيها إرادة في غير محل . ٤٧٧

وهذا الذى ذكره لا ينجيه عما أريد به . وكلامه يشتمل على نوعين : أحدهما : دعوى مجردة ، والآخرى : لإعتراف بعدم تصور الاختصاص .

والسبيل في ذلك أن نقول : أما اختصاص القيام فلا نزاع فيه . وأما وجوب الحكم للجملة لقيام العلة ببعضها ففاسد عنده . ولنعتقد في ذلك باباً إن شاء الله عز وجل .

وأما الرتبة الثالثة فلم يذكر فيها وجهاً من الاختصاص ، بيد أنه قال : لا يتصور إلا هذا . ومحصله يؤول إلى أنه لا يتصور اختصاص ، فإذا لم يتصور ذلك فامنعوا إثبات الحكم بها ، وأطلقوا القول بإيجاب العلة معلولها ، من غير تحقق اختصاص . وقول ابن الجبائي لا يتصور إلا هذا ، [و] إنما كان يستقيم لو ثبت ضرب من الاختصاص وانتفى ما عداه ، وليس الأمر كذلك . فإنه لم يوضح وجهاً من الاختصاص بحال . ثم كل ما يهذى به يبطل عليه بالفناء ، على ما سبق لإزمائه في غير موضع .

وأما ما ذكره الأستاذ في إطلاق القول بأنه لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها ، فلا نقدر أحداً صرح بما صرح به . ثم إنه نسبته إلى شيخنا ، ولم يقل ذلك نقلاً من نص كلامه ، وإنما قاله استنباطاً من قول شيخنا في البقاء ، وجمع بين فصول ، ونحن نفيضها واحداً واحداً إن شاء الله .

فما ذكره أن الفعل علة في كون الفاعل فاعلاً ، وقد سبق لإفساد ذلك . وذكر أيضاً أن العلم علة في كون المعلوم معلوماً ، وسنوضح بطلان ذلك في باب ما يعمل وما لا يعمل . فأما البقاء فهو من أغمن أحكام الصفات وسنحقق فيه باباً إن شاء الله . وأما ما ذكره في كون النهي علة في تحريم المحرم ، فواضح البطلان ، لأن النهي قديم وفاقاً بيننا وبينه ، فيقال له بعد ذلك : فما التحريم ؟ فإن زعم أن التحريم وصف في المحرم ، فذلك محال على أصول أهل الحق قاطبة ؛ فإننا لا نجعل المحرم بالتحريم وصفاً . وإنما المعتزلة هم الذين جعلوا التحريم راجعاً إلى القبح . ثم القبح عندهم من صفات نفس القبيح ، ولذلك زعموا أنه يستدرك عقلاً ، كما تستدرك جملة صفات الذوات ضرورة أو نظراً .

٤٧٨ وليس للذوات / عند أهل الحق أوصاف تحرم لأجلها ، ولكن يتعلق التحريم بالشرع وقضايا السمع .

فإذا قيل لنا : فما التحريم ؟ قلنا : هو النهي نفسه على ما سنستقصيه في التعديل

والتجوير إن شاء الله . فرجع محصول قول الأستاذ إلى أن النهى علة في النهى ، وهذا يغنى وضوح بطلانه عن الإطناب فيه .

ولو قال : المعلن بالنهى تسمية المحرم محرماً ، وقد أشار إلى ذلك ، فهو باطل بما قدمناه من إبطال تعليل التسميات .

على أن النهى قديم والتسميات حادثه ، فيلزم من ذلك تعليل التسمية بالنهى القديم [و] الحكم بقدم التسمية لاتفاق الكافة على وجوب مقارنة المعلول العلة . وإن امتنع من ذلك ، لزم منه تقديم العلة على المعلول واستئثار المعلول عنها . وهذا إفساد للعلل . فقد قدمنا ما يغنى عن جميع ذلك عند ذكرنا استحالة إثبات العلة والمعلول مع تقدير نفي الأحوال .

ثم نقول للأستاذ : هل يجوز أن يقوم العلم بمحل ، والعالم به محل آخر ؟ فإن يمنع ذلك — وهو أصل كافة المنتمين إلى شيخنا — فيطالب بالدليل على منعه ، فلا يجد إلى ذكر ذلك سبيلاً مع تصريحه بأنه لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها . فهذه ضروب من التناقض لا خفاء بها .

وأما الذى يتبع من كلام القاضى ورام به نقض ما أصله حيث قال : الوجود علة في صحة الرؤية ، وإن لم يتحقق فيه وصف القيام . فهذا مما ردد القاضى فيه قوله ، ثم استقر جوابه على امتناع كونه علة . ولعل الأستاذ لم يعم (١) تصفح هذا الفصل من كلام القاضى .

فصل

[هل يثبت الحكم بوجود العلة وينتفى بنفيها]

ومن شرائط العلة العقلية إطرادها وانعكاسها ، فيستحيل ثبوت العلة دون ثبوت

(١) في الأصل : ينهم .

المعلول ، وإذا انتفت العلة ، استحال ثبوت معلولها دونها . وهذا بما يتقبله كل خائض في العلل على الجملة . ولكنهم يتناقشون ، فيدعى كل على خصمه عدم استقامة ذلك على أصولهم ، فليس يلتزم مخالفة هذا الأصل صريحاً أحد من المحققين .

وقد ذكر المحصلون في كتبهم عبارة موهمة ، ونحن نذكرها ونوضح المراد منها ، وذلك أنهم قالوا : إذا وجدت ، فالحكم يثبت بوجودها ، وينتفى بعدمها . ٤٧٩ وظاهر هذا الكلام كالدليل على أن عدم العلة يوجب انتفاء الحكم ، كما أن وجودها يوجب ثبوته .

وليس الأمر كذلك ، فإننا قد قدمنا أن عدم لا ينتصب علة . وسنوضح في باب المعلولات أنه لا يجوز أن يكون معلولاً . فإم القول إذاً باللفظة التي يجوزوا باطلاً ، فيها تخصص الحكم بوجود العلة الموجبة له ، ولم يريدوا تقدير عدم موجباً أصلاً ؛ أو يكن غلب التجوز والتوسع على ألسنة الأئمة في هذا الأصل ، وإنما مرادهم ما ذكرناه .

فإن قال قائل : ما الدليل على ما قلتموه من وجوب الإطراد والانعكاس ، مع اعترافكم بأن ذلك ليس من مدارك الضرورات ، ومصيركم إلى أن الاتفاق لا يركن إليه في العقلية ؟

قلنا : الدليل على ذلك أن العلم إذا أوجب كون العالم عالماً ، فلو سوغنا ثبوت هذا الحكم دون العلم ، لم يخل القول في ذلك ؛ إما أن يسوغ لإثباته بعلة أخرى ، أو يسوغ لإثباته من غير علة . فإن سوغنا لإثبات هذا الحكم بعلة أخرى ، لم تخل تلك العلة : إما أن تكون مثلاً للعلم أو تكون خلافاً له . فإن كانت مثلاً للعلم ، فهي علم ، إذ لا يماثل العلم ما ليس بعلم . ويخرج من ذلك أن كون العالم عالماً لا يثبت إلا بعلم . وإن كانت تلك العلة خلافاً للعلم ، فيلزم من ذلك ثبوت الحكم الواحد بعلمتين مختلفتين ، وهذا باطل . وهو من أهم فصول الكتاب ، وسنفرده بالذكر بعد إن شاء الله عز وجل .

وإن زعم السائل أن الحكم يثبت من غير علة ، فذلك تناقض من القول .
إذ هذا الفصل إنما يفرض الكلام فيه على من قال : إن العلم إذا ثبت أوجب كون
محله عالمياً . فإذا اعترف بذلك المعترف ، ثم جوز ثبوت هذا الحكم دون العلم ،
لم يأمن من ثبوته غير موجب للعلم مع العلم ، كما يثبت غير موجب للكون مع
الكون ، لما تصور ثبوته من غير كون يشار إليه تجينساً وتخصيصاً .

فيقال لهذا القائل : إذا اتصف المحل بكونه عالمياً ، وقد قام العلم به ، وجوزت
ثبوت هذا الحكم من غير علة ، فله ثبت من الآن من غير اقتضاء العلم إياه على
الوجه الذي كان ثبت لو لم يكن علم ، فبطل بذلك التوصل إلى كون العلم موجباً
لهذا الحكم . ومن هذا قال المحققون : العلة إذا لم تنعكس لم تطرد . ومعناه
ما ذكرناه . /

٤٨٠

فإن قال قائل : فما وجه ردكم على من يجوز ثبوت الحكم مع العلم غير
موجب عنه ؟

قلنا : هذا تصريح بنفي العلل جملة ، وهو يفضي إلى القول بنفي الأعراض .
فإننا نستدل بثبوت الأحكام على ثبوت موجباتها ، وإذا نفينا ذلك أفضى إلى انسداد
إثبات الأعراض . وأقل ما يلزم على ذلك تسويغ ثبوت العلم دون اتصاف محله بكونه
عالمياً . فإنه كما يجوز تقدير انقطاع الحكم عن العلم ، يجب تجويز انقطاع العلة
عن الحكم ، حتى يقدر علم من غير عالم به . وهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل .
فإننا نعلم أن من قام به علم بالسواد ، استحال أن يكون غير عالم به .
فوضح مقصدنا .

وما بلغ أحد من الخائضين في أحكام العلل هذا المبلغ في الإيضاح ، إما
لاعتقادهم وضوح ذلك ، أو لاجتزائهم بالاتفاق واعتنائهم بمواقع الاختلاف .
فإذا تبين ذلك ، فاعلموا أنه غير مستقيم على أصول المعتزلة مع إثباتهم عالمياً من
غير علم . وهذا تصريح بترك عكس العلة .

فإن راموا في ذلك فصلاً وقالوا : إنما يعلل الحكم الجائز دون الواجب ،
والتعليل جاز في الحكم الجائز طرداً وعكساً ، فسنستقصى الكلام في ذلك عند
ذكرنا تعليل الواجب والجائز إن شاء الله .

على أننا نقول : إنما المعلل في الشاهد كون العالم عالماً ، إذ يستحيل أن يقال :
المعلل بالعلم ، جواز كون العالم عالماً . فإذا وضح أن المعلل هو الحكم نفسه ،
والعلم علة في الحكم دون صفة الجواز فيه ، فإذا تقرر حكم من غير علة ، فهو
الانتقاض الذي لا يحصى عنه ، والتصريح بعدم اشتراط الانعكاس . فإن قالوا :
نحن نعلل الحكم شاهداً بدلالة الجواز ، وهذه الدلالة غير متحققة في صفات الباري
سبحانه وتعالى .

قلنا : قد أعطينا اشتراط انعكاس العلة ، فقولوا : لما قامت دلالة تمنع من
تعليل قبيل هذا الحكم في بعض القضايا ، فقد بان بطلان تعليل أصل هذا الحكم
جملة وتفصيلاً . ومنعقد فصلاً نوضح فيه عدم اشتراط ثبوت الدلالة غائباً بعد ما
٤٨١ ثبت شاهداً ، ونكشف فيه وجه الحق ، ونبطل تمويه المعتزلة في روم الفرق /
بين الشاهد والغائب .

فصل

[في أن اطراد العلة وانعكاسها لا يدل على صحتها]

فإن قال قائل : إذا قارن الشيء ثبوت الحكم وجوداً وانتفاءً على صورة الطرد
والعكس ، فهل يستدل بمجرد الاطراد والانعكاس ، على انتصاب ما يقارن الحكم
علة موجبة لها ، أم لا يدل مجرد الطرد والعكس ؟

قلنا : اتفق المحققون على أن الإطراد والانعكاس لا يكفي في الحكم بصحة
العلة ، ولكن الإطراد والانعكاس شرط في العلة وليس أمانة صحتها ، إذ قد
يقارن الحكم لزوماً ما ليس بعلة فيه . والذي يحقق ذلك أن علم الباري سبحانه

وتعالى يتعلق بكون العالم منا عالماً ، فلا يتصور عالم منا إلا والله تعالى عالم بكونه عالماً . وإذا خرج عن كونه عالماً ، لم يكن الرب تعالى موصوفاً بكونه عالماً بأنه عالم ، فهو منوط بالحكم الذى فرضنا الكلام فيه نفيّاً وإثباتاً . وعلم البارى سبحانه وتعالى ليس بعلة فى كون الواحد منا عالماً .

فإن قال قائل : إذا لم يكن مجرد الإطراد والانعكاس عالماً فى انتصاب الشيء علة ، فهم تعرفون كون الشيء علة ؟ وإذا قام العلم بمحل ، وثبت للمحل الحكم ، فما يؤمنكم أن العلم يقارن هذا الحكم طرداً وعكساً ، وليس بموجب له ، وهذا مما يعظم شأنه فى أحكام العلل .

وقد اختلف فيه عبارات المحققين ، فذكر الأستاذ فى ذلك طراً كلها مدخولة . ونحن نذكر [ها] ونتبعها بالنقض ، ثم نذكر ما عول عليه القاضى .

فما ذكره الأستاذ أن قال : مهما اطردت العلة وانعكست ، ولم يفسد كونها علة قضية من قضايا العقل ، فيعلم عند ذلك صحة العلة . وقدّر ذلك فى خلل كلامه بأن قال : إذا فسدت سائر الأقسام ، واطرد واحده ، وانعكس ، ولم يقدح فيه موجب دلالة ، فهو العلة . وهذا فى نهاية الضعف ، وقصاراه الركون إلى الدعوى . وذلك أن للمطالب أن يقول : بمعرفت أنك استوعبت جميع الأقسام ، ونقضت المنتقض منها ، فما يؤمنك - مع تصديقك للزال - أنك أخللت بقسم فلم تذكره ، ولو ذكرته لألفيته مطرداً ، منعكساً ، سليماً على القوادح عند العرض على قضايا العقل .

فهذا وجه / فى الطلبة لا يحيص عنه ، ويتوجه مثلاً فى ركن آخر من أركان ٤٨٢ الكلام . وذلك أن الأستاذ قال : إذا سلم ما اطرّد وانعكس من القوادح فيقال له : بم تعرف سلامته ؟ وما الدليل على إحصار وجوه القدح فيما أحطت به علماً . فإن قال : منها يبالغ الناظر فى نظره ولم يأل^(١) فى تحريه جهداً ، فيقطع بموجب

(١) فى الأصل : يأل

النظر . فيقال : من حكم النظر العقلي أن يتعلق بدلالة دالة من وجه مخصوص على مدلول ، وما ذكرته من انتفاء القوادح دعوى ، وليس هو في نفسه لإظهار دليل ، والدعوى تفتقر إلى الدليل ، وتتجسه فيها طلبية المطالب إذا قال : ما الدليل على انتفاء القوادح .

فإن قال المدعى : الدليل عليه أنى لم أجده ، فيعلم قطعاً أن عدم وجوده لا ينتصب دليلاً . على أنه يقال : كما لم يجد دليلاً على القدح ، لم يجد دليلاً على نفيه . فلا يلوذ المدعى إلا إلى غمة وحيرة . ويتضح ذلك (١) بفرض الكلام في المسترشد ، وما نعينه وهو مسترشد ، قول المستول : لم أجداً قداً مع عليه بأن المستول لا يعتصم عن الزلل .

وقد أشار الأستاذ إلى هذا السؤال ولم يستقص ، ثم لم يزد في جوابه على أن قال : لو طرنا أمثال هذه الطلبية ، لحل الخطب ، وعظم الأمر ، وتسلسل القول . وليس يخفى على ذى تحصيل أن الذى ذكره ليس بجواب . غير أنه ضم إلى الدعوى الأولى أخرى تحكم بها على المحققين ، وذلك أنه ادعى تسلسل القول فيما ألزم ، وزعم أنه لا جواب سوى ما ذكره . فليس الأمر على ما قدر .

ثم أوما (٢) إلى طريقة أخرى هي أقرب قليلاً . على أنها مدخولة ، وذلك أنه قال : مهما طردت العلة وانعكست واستحال تقدير الحكم دونها وتقديرها دون الحكم فيقطع بصحتها وانعكاسها علة موجبة .

وقد يشير الأستاذ أبو إسحق إلى قريب من ذلك في بعض أبواب «الجامع» ، ووجه الدخل فيه : أنه قد ثبت أن مجرد الإطراد والانعكاس ، لا ينتصب علامة في صحة العلة ، حتى يسلم من القوادح ، والغرض الأعظم لإثبات السلامة .

فأما ما قرن به كلامه / من استحالة ثبوت الحكم دونه . فهذا تعبير منه عن ٤٨٣
الإطراد والانعكاس ، ولا يقوم بشيء مما ذكره حجة .

ثم نقول له : محصول كلامك في المعلول يؤول إلى التسمية . والذي ذكرته من
وجوب المقارنة ليس يتحقق في التسميات ، فإنها ترجع إلى محض اللغات . وليس
من المستبعد في العقل ، أن لا توضع اللغة أصلاً مع قيام العلال بمحالتها ، أو ترفع
بعد وضعها . وهذا ما لا مخلص منه .

فإن قال قائل : فما الذي ترتضونه في إثباتها علة ؟ وبم تعرفون كونها موجبة؟

قلنا : الطريقة السديدة في ذلك أن يقال : إنما توضع هذه المسألة ، ونفرض
الكلام فيها على القائلين بالأعراض . فلو تشبث الخصم بإنكارها ، أقمنا عليه الأدلة
في إثبات الأعراض . وإذا وضح ثبوت الأعراض ، قلنا بعدها : إذا قام العلم
بمحل واتصف ذلك المحل بكونه عالماً ، فنعلم قطعاً أنه لا يتصور ثبوت العلم إلا
ومحله عالم . ولا يتحقق كون المحل عالماً مع انتفاء العلم . ولو قدر عالم شاهداً من
غير علم ، لاستحال ذلك . فإذا ثبت ذلك ، ووضح ثبوت الحكم عند ثبوت العلم ،
وانتفاؤه عند انتفائه ، حتى لا يسوغ تقدير أحدهما دون الثاني ، فقد ثبت أنه
المؤثر فيه .

فإن قال قائل : الذي ذكرتموه اقتصار على مجرد الطرد والعكس .

قلنا : لم تتأملوا كلامنا حق التأمل ، فإن الطرد والعكس هو الإنباء عن
ثبوت الحكم عند ثبوت الشيء ، وانتفاؤه عند انتفائه من غير تعرض للحكم
بوجوب اقترانهما . وقد ذكرنا في تضاعيف الكلام وجوب اقترانهما وهو زائد
على الإطراد والانعكاس . وقد أوضحنا استحالة علم لا عالم به .

فإن قيل : كما يستحيل ثبوت علم لا عالم به ، فكذلك يستحيل انتصاف
محدث بكونه عالماً والله غير عالم به ، فهلا جعلتم علم الله تعالى علة فيه ؟

قلنا : هذا باطل من وجهين يتضاهيهما موجب كلامنا . أحدهما : أن من حكم العلة أن لا تثبت دون معلولها ، وإنما العلة هي الذوات القائمة بالتحال ، كما سنقره إن شاء الله تعالى . فلو كان علم القديم علة في كون الواحد منا عالماً ، ٤٨٤ والعلم قديم ، للزم / منه ثبوت حكمه قديماً . ثم فيه الحكم بقدم الذات المتصفة بالحكم .

فإن رام الخصم أن يجعل تعلق العلم هو المعرفة دون ذوات العلم ، فلا معنى له . فإن تعلق العلم ليس بوصف زائد على نفسه ، وليس بحال ، وإن قلنا بالأحوال . ولو قدر حال فالحال يعلل ، ولا يعلل به ، على ما سنوضحه بعد إن شاء الله .

والوجه الثاني في دفع السؤال إنما يلزم كون الباري تعالى عالماً بهذا الحكم من حيث هذا الحكم ، وإنما لزم ذلك لوجوب تعلق العلم القديم بكل معلوم . وهذا واضح لكل متأمل .

فإن قال قائل : معولكم على وجوب انتفاء هذا الحكم عند انتفاء العلم ، وعلى ادعاء كون وجوب الاقتران زائداً (١) على الإطراد ، فيم تنكرون على من يزعم أن هذا الحكم يثبت من غير علم ؟

قلنا : هل تسلمون لنا وجوب ثبوت هذا الحكم عند ثبوت العلم ؟ فإن منعوا ذلك باهتوا ، وإن اعترفوا به ، فقد اعترفوا بالطرد لزوماً . والاعتراف بالطرد يلزم الاعتراف بالعكس ، كما قررناه في الفصل الذي تقدم .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن العلم إذا ثبت ، ثبت معه معنى آخر . وهو الموجب للحكم والعلم شرط فيه ، وإنما لزم مقارنة العلم للحكم من بحيث كان شرطاً في موجبه ، كما تقارن الحياة حكم القدرة وإن لم تكن علة فيه ؟ وقد انفصل القاضى عن ذلك بأوجه : أحدها أن قال : مقصدنا أن تثبتوا

معللاً بعلة منوطاً بها لإيجاباً واقتضاء . وقد ثبت ذلك وآل الكلام إلى أنا نسمى تلك العلة علماً ، وأنتم تأبون تسميتها ، وهذا سهل المرام .

على أنا نقول : هذا الذى ذكرتموه باب من الجهالة لا يسلم عن المقابلات التى لا انفصال عنها . فإننا لو قدرنا علماً وجعلنا الموجب غيره ، وقدرنا العلم شرطاً فيه ، فلا نسلم من يجعل العلة معنى ثالثاً ويجعل المعنى الذى قدرتموه علة شرطاً . ثم يتجه مثل هذا الكلام فى الرابع فصاعداً ، ويفضى إلى التسلسل .

ثم نقول : لو تدبر السائل ما قدمناه من الكلام ، لاكتفى به . فإننا قلنا : يستحيل ثبوت العلم دون كون المحل عالماً ، ولو كان العلم شرطاً لما استحال وجوده / ٤٨٥ دون وجود مشروطه قياساً على جملة الشرائط . إذ الحياة لما كانت شرطاً في العلم ، لم يستحل ثبوتها دون العلم المشروط بها . فقد انحسرت الأسئلة ووضح الحق .

فصل

[فى الاستدلال على اختصاص حكم العلة بمحلها]

ربما تتصل أطراف الكلام فى العلال باختصاص حكم العلة بمحلها . ونحن نرى أن نذكر ما يقع به الاستقلال .

اعلموا أن من نفى الحال من أصحابنا ، لم يحتج إلى الخوض فى هذه المسألة ، إذ لا معنى لكون العالم عالماً عنده أكثر من قيام العلم به ، ولا يقدر له حالاً فنتكلم فى تعديده عن محله إلى الجملة أو اختصاصه بمحله .

وأما من قال بالأحوال ، فقد اختلفوا فى أن الأوصاف الموجبة للأحوال إذا قامت بمحالتها ، هل تختص أحكامها بمحالتها أم تثبت للجملة التى المحال منها . فذهب المعتزلة أجمعون إلى أن كل وصف شرط فى ثبوته الحياة ، فحالها لا يختص بمحله ، بل تثبت الجملة نحو العلم والقدرة والارادة وماضاهاها . وكل وصف

لا تشترط في ثبوته الحياة ، وكان موجبا للحال ، فيختص حاله بمحله ، والاكوان
بمحملتها من هذا القبيل .

وقال من حقق منهم : إن الحياة في هذا الحكم كالاكوان . وإذا قام بجزء من
الحى حياة ، فالحي بتلك الحياة ذلك الجزء ، ولا يتعدى حكم الحياة محالها . وإذا
اتصفت الجملة بالحياة ، فقد قام بكل جزء حياة ، وهذا على طرد ما قدموه . فإنهم
عدوا الحال فيما تشترط في ثبوته الحياة ، والحياة لا تشترط فيها الحياة ، فشابهت
الاكوان لذلك . ونحن إذا قلنا بالأحوال فتقطع بأن الأحوال الموجبة عن العلل
تختص بمحال العال . فإذا قام جزء من العلم بجزء من القلب ، فالعالم ذلك الجزء .
ويجوز أن يقوم بجزء من القلب جيل . فالذى قام بالجزء لم يقم العلم به .

وقالت المعتزلة : إذا قام بجزء من القلب علم ، فلا يجوز أن يقوم بجزء آخر
من الجملة جيل بمتعلق ذلك العلم . وإنما امتنعوا من ذلك لمصيرهم إلى صرف الحكم
إلى الجملة . ولو جوزوا ما قلناه ، للزمهم وصف الجملة بكونها عالمة جاهلة بشئ واحد .
ويستلزمهم ذلك بحيث لا يحدون عنه مهرباً . فالدليل على ما/ ضرنا إليه أن نقول :
٤٨٦ العلم إنما يوجب الحكم لما له به اختصاص إذ لو لم يراع ذلك لزمنا أن نحكم بأن
العلم الواحد يوجب كون جملة الجواهر عالمة من غير أن يختص حكمه بالمحل الذى
اختص به . ثم يلزم من ذلك أن يعم إقتضاء الجمل أيضا الحكم لجملة الجواهر .
ويلزم من ذلك تناقض الأحكام وتضادها . وهذا معلوم بطلانه ضرورة ، فوضح
أنه لا بد من تقدير اختصاص بين العلة وبين حالة الحكم منها ، وإذا تقرر ذلك ، لم
يخل الاختصاص : إما أن يسكون راجعا إلى قيام العلة بمن له الحكم منها ، فإن كان
كذلك فهو مطلبنا .

وإن زعم الخصم أن من وجوه الاختصاص إلتصال محل العلة بالجملة ، فهذا
محال . وذلك لأن العلم في نفسه هو الذى تطلب اختصاصه بماله الحكم منه . فينبغى
أن يسكون وجه الاختصاص متحققا فيه . والذى يوضح ذلك أن المحل لا يقتضى
للعرض القائم به حكما ، وإنما يقتضى المعنى الحكم محله . والذى ذكره الخصم من

الاتصال بالجملة ليس يتحقق في العلم ، فإن الاتصال إنما يجوز على الأجرام . فالذي أبدوه إذاً من الاختصاص ليس يرجع إلى العلة .

ثم نقول : لو تتبعناكم لم يكن فيما ذكرتموه مستروح ، وذلك لأن الجوهر — وإن اتصل بجوهر — فليس يختص أحدهما بالثاني ، وهو على قربه كهو على بعده ، إذ الجواهر لا يؤثر بعضها في بعض . فلا حصول لاختصاص جوهر بجوهر وإن تضاماً ، ولكن إنما الحكم لكونها المقتضين لاختصاصها بجزئها . فرجع الحكم إلى الأكوان إذاً دون الجواهر . ثم الأكوان التي لها الحكم في أقصى الاجتماع والتأليف لا تتعدى أحكامها محالها ، إذ وافقنا خصوصاً في اختصاص حال الكون لمحلها . فإذا انتفى تأثير بعض الجواهر في بعض ، وثبت أن ما اقتضى اجتماعها ، ليس يتعدى حكمه ، فلأن لا يتعدى حكم المعاني القائمة بالجواهر المجتمعة أولى وأحرى ، وهذا ما لا يحصى عنه .

على أنا نقول : لو صارت الجملة بتركيبها وتألفها في حكم الشيء الواحد ، حتى تتصف بالحكم الواحد ، لوجب أن / تنزل منزلة الجوهر الواحد ، حتى يقوم ٤٨٧
المعنى الواحد بها ، وهذا لا مهرب لهم منه . وكل ما يحاولون به انفصالاً لا يبطل عليهم بالتأليف ، إذ من أصلهم أن جزءاً واحداً من التأليف ، يقوم بجوهرين ، على ما قدمناه في أحكام الأكوان .

وبما يعول عليه أن نقول : العجز والقدرة عندكم مما يتعدى حكمها إلى الجملة . وقد زعموا أن كل ما يتعدى حكمه إلى الجملة ، فيستحيل أن يقوم بجزئين منها متضادين على الجملة . ولذلك منعتم أن يقوم بجزء من الجملة علم بالشيء وبجزء آخر جهل به . ونحن الآن نوضح عليكم بطلان ذلك في القدرة والعجز ، وذلك أن الإنسان قد يجد من إحدى يديه القدرة على التحريك حتى يعجزها اضطراباً ، ويجد يده الأخرى عاجزة عن التحرك . فإن زعموا أن اليد الأخرى مندرجة في قضية القدرة وإنما الذي فيها منع وليس بعجز ، فهذا ساقط عندنا . فإن العجز والمنع واحد على أصولنا كما سيأتي في القدر إن شاء الله .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يقول : لو اتصفت الجملة بما اتصفت اليد به ، لكانت ممنوعة غير عاجزة ، حتى لا تقدر على تصوير العجز أصلاً ، ويقال لكل ما تصفونه بالعجز هو ممنوع غير عاجز . وهذا الكلام إنما يتوجه على من أثبت العجز معنى ، وهو مذهب معظم المعتزلة .

ومن يزعم أن العجز ليس بمعنى ، فلا تقام عليه الحجة من هذا الوجه ، فإنه يزعم أن العجز عبارة عن إنتقاص البنية وخروجها عن الصفة المشروطة في قبول القدرة . وأصلهم أن القدرة تقتصر إلى بنية مخصوصة ، وكذلك الحياة وجملة أوصاف الحي ، ولذلك أنسكروا اتصاف جوهر واحد بالحياة ، وبأحوال باشرط البنية التي نعتها الطبائعيون على ما سنذكر ذلك في باب الإنسان والروح ومعناها ، لأن شاء الله .

ثم نقول لهؤلاء : لو جاز أن يكون العجز انتقاص البنية ، والقدرة معنى ، فإن ما تجرأ من الجملة الموصوفة بالبنية ، لجاز لما كس يعكس ذلك ويحكم بأن القدرة عبارة عن إنتظام البنية على وجه مخصوص ، والعجز معنى ، ولا يحصى عن هذا العكس .

٤٨٨ وما يقوى التمسك به أن نقول : قد وافقتمونا على أن (١) / حكم الكون يختص بمحل الكون ، فهم تنكرون على من يدعى فيه من التعدى ما ذكرتموه في العلوم والقدرة . ولو راموا فصلاً لم يجدوه ، ولا يذكرون وجهاً في امتناع تعدى حكم الكون إلا إنعكس عليهم في المتنازع . وإن أردت الاستدلال بالكون فعليك بالسبب والتقسيم ، وهذا سبيل إعتبار المختلف فيه بالمتفق عليه .

فنقول : قد أعطيتمونا إمتناع تعدى حكم الكون ، فلا يخلو ذلك : إما أن يكون لكونه عرضاً أو لكونه علة . فإن كان كذلك لزم إمتناع طرد التعدى في المختلف فيه . وإن قال الخصم : إنما لم يتعد حكم الكون من حيث لا تشترط الحياة

(١) على أن ، مكررة بالاصل .

فيه ، فهذا رجوع إلى عبارة فارغة لا يسلم المتمسك بها عن عكسها ، إذ لو قال القائل : ما تشترط فيه الحياة يختص بمحل الحياة ، ولا تشترط فيه الحياة يجوز أن يتعدى حكمه إلى الجملة ، فلا يحدد الخصم إلى الخروج عن هذا القلب سبيلاً . ثم نقول : قد حكمت بقياس تأليف واحد بمحلين ، وليس من شرط الحياة وتعدى المعنى الواحد إلى محلين وانقسامه عليهما ، أبعد من تعدى الحكم . فإذا لم تشترطوا الحياة فيما يتعدى محلاً واحداً قياماً ، فلأن لا تشترطوا الحياة في تعدى الحكم أولى .

وليس لهم في المسألة عصمة يستروحون إليها إلا الإطلاقات وضروب من الاستعارات . فما ذكروه أن قالوا : نحن نعلم لطباق أهل العلم على أن المنعوت بكونه عالماً جملة الإنسان ، ومنكر ذلك مباهت . وهذا استرواح منهم إلى إدعاء اتفاق لا يساعدون عليه . فإنهم إن ادعوا ذلك لفظاً وإطلاقاً ، فلا معول على الإطلاقات المنقسمة إلى الحقائق والتجوزات .

على أن الذى قالوه ينعكس عليهم فى الألوان . فإنه يقال للزنجى أسود ولا يخص ذلك ببعضه . ثم لم يقتض ذلك تعميم جملته بالسواد فى حكم المعقول . وربما يتمسكون بفصول تتعلق بأحكام التكليف ، وهى عهدهم ، طالبونا فيها بتخصيص التكليف بالجزء الذى اختص العلم به ، ونشبع القرب فى كتاب الإنسان ، إن شاء الله .

فصل

[فى أن العلة لا توجب معلولها بشرط]

العلة العقلية الموجبة / لمعلولها لا يجوز أن يكون إيجابها معلولها مشروطاً ٤٨٩
بشرط . والخائضون فى العلل متفقون على ذلك ، ولكن لاسبيل إلى الإجزاء بمحض الاتفاق . والدليل عليه أن العلم لما كان علة فى كون محله عالماً ، فلو جوزنا أن يكون إيجابه حكمه موقوفاً على شرط ، لم يخل من أحد أمرين : إما أن يجوز ثبوت العلم دون شرطه بالإيجاب ، وإما أن لا يجوز ذلك . ويجب أن يقارن شرط إيجاب العلة العلة . فإن جوزنا ثبوت العلم دون شرط إيجابه ، لزم منه محال مدرك

إستحالته بضرورة العقل ، وهو أن يثبت البرء علم بالسواد وهو غير عالم به .
ولإن زعم المطالب أن شرط لإيجاب العلة يقارن بوجود العلة لزوماً ، كان ذلك
باطلاً من وجهين : أحدهما : أن من حكم الشرط أن لا يازم مقارنته لمشروطه .
فإن الحياة لما كانت شرطاً في العلم ، لم يجب وجود الحياة أبداً لموجد العلم . فيجب
أن لا ينكر على مقتضى ذلك وجود العلم من غير وجود شرط الإيجاب ، ليثبت
العلم غير موجب للحكم . فإن الذي تتفاوض فيه نفيّاً وإثباتاً ، ليس بشرط في
وجود العلم وذاته ، فيجب تحققه مهما تحقق العلم . وإنما هو على تقدير المطالبة
بشرط في إيجاب العلم الحكم لا في ذاته . وكل حكم مشروط يجوز انتفاؤه وانتفاء
مشروطه . على أنهما لو إقتربا وتلازما ، لم يكن أحدهما بأن يكون
شرطاً ، والثاني علة أول من عكس ذلك . وهذا يفضي إلى خلط الأبواب وقلب
الاجناس عن حقائقها ، وفيه تعلق الحكم الواحد بشيئين ، وهذا مما نوضح
إبطاله بعد ذلك .

وبما يعول عليه في ذلك أن نقول : العلة لا توجب معلولها بشرط ، كما لا توجب
معلولها لعل . إذ لو قلنا : العلة توجب العلة ، لزم ذلك في علة العلة ، ويتسلسل
فيه القول . وكذلك لو شرط في إيجابها شرط من غير قيام دلالة ووضوح حجة ،
لم يسلم هذا القائل من أن يقال له : إنما ينتصب الشرط شرطاً لشرط ، ثم كذلك
القول في الثاني والثالث .

وبما يوضح مقصدنا أن نقول : العلة إنما توجب معلولها لنفسها وإيجابها حكمها
٤٩٠ من صفات النفس ، وصفات النفس لا يجوز أن تكون مشروطة / بصفات زائدة
على الأنفس . وسنوضح ذلك من بعد إن شاء الله .

فإن قال قائل : فكيف يستقيم لكم ما قدمتموه مع قولكم بأن العلم
مشروط بالحياة ، ووجود المحل وانتفاء الأضداد ؟ وهذا إفصاح بأن العلم
لا يوجب إلا بشرائط .

قلنا : هذه غلطة ، فإن المشروط فيما ذكرتم وجود العلم لا لإيجابه ، وإنما

الكلام مفروض في استحالة كون العلة مشروطاً . والذي ذكرتموه وجود العلم لا إيجابه ، وهذا بين لكل متأمل .

ثم اعلوا أن ما ذكرناه لا يستقيم على أصول المعتزلة ، فإنهم أثبتوا العلم معدوماً غير موجب ، وأطلقوا القول بأن العلة توجب معلولها لذاتها ، ثم أثبتوا ذات العلم غير موجب . فإذا طولبوا ، قالوا : لأنه يوجب معلوله في الوجود ، وهذا نهاية التناقض . فإنهم إذا حكموا بأن العلة توجب لذاتها ، ينبغي أن لا يرجوا بعد تحقق الذات على صفة بعدها . ثم الذي ذكره تصریح باشتراط الوجود . ثم لا يحدون مخلصاً ممن يقول بتوقف إيجابه بعد الوجود على صفة أخرى .

فإن راموا من ذلك انفصلاً وقالوا : إنما يوجب العلم في عدمه مع تحقق ذاته من حيث لم يقم بذات ومحل . وهذا لا ينفيهم ، فإنه لكثير منهم لشرائط الإيجاب ، فكأنهم شرطوا الوجود وشرطوا القيام .

فإن قيل : أنتم تشترطون القيام أيضاً . قلنا : لسنا نشترط القيام للإيجاب ، وإنما نشترطه لتحقيق ذات العلم ، وأنتم تحققون ذاته من غير قيام ، وتصرفون القيام والوجود إلى شرائط الإيجاب ، ثم قد أبطلنا عليكم فيما سبق اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها بأوجه ، لا حاجة إلى إعادتها .

وما يهدم عليهم هذه القاعدة : أن معظمهم صرحوا بأن السبب المولد موجب للسبب المتولد . وصرح الكعبي بتسمية السبب علة . ثم قالوا بأجمعهم : يجوز وجود السبب وانتفاء السبب إذا تحقق مانع من وجود السبب . فيقال لهم : بم تتكرون على من يقول : العلة توجب ما لم يمنعها مانع من الإيجاب ؟

فإن راموا فصلاً وقالوا : الحكم يجب مقارنته للعلة ولا يجب مقارنة السبب للسبب ، بل يجب استتخاره عنه . قالوا : فهذا يفصل بينهما / ٤٩١

قلنا : من أدل الأدلة على أن السبب لا يوجب ، أنه لا يقارنه موجب ، وقد

أشربنا إليه بما فيه مقتنع . ثم الذى ذكروه لا ينجيهم عما أريد بهم ، فإنهم أثبتوا الإيجاب على الاستعقاب بين المسببات والأسباب . ثم جوزوا أن لا يقع الواجب منه لما نزع ، فهلا طردوا مثل ذلك فى الموجب المقارن لموجبه ؟ وههنا ما لا فصل فيه .

واعلموا أن ما ذكرناه لا يستقيم على القاعدة التى استثبتها الأستاذ أبو بكر من وجهين : أحدهما أن الكلام فى تفاصيل العلل فرع لإثبات أصلها ، وقد قدمنا بطلان العلل فى نفي الأحوال . ثم لو سوضح نفاة الأحوال فى أصل العلل جدلا ، قيل لهم فى هذا الفصل : المعلول عندكم يقول إلى التسمية كما سبق ولا ننكر فى التسميات واللغات الارتباط بالشئ والشئيين ، فأنتى يستقيم — فيما يرجع إلى اللغات — نفي الاشتراط ؟ ومن أبعد الأشياء مساهمة الأستاذ فى تفاضل العلل مع اعتقاده ما يلزمه نفي أصلها .

فصل

[فى صحة إيجاب العلة أكثر من حكم]

فإن قال قائل : هل يجوز أن توجب العلة الواحدة حكماين مختلفين ؟

قلنا : هذا بما عظم كلام الأصحاب فيه وكثر إضطراب المعتزلة . وتمثلت أجوبة القاضى فى مواضع من كتبه . ونحن نذكر ما يليق بعقد المذهب أولا ، ثم نتبعه بالحجاج .

فما نصدر به الفصل أنا إذا جعلنا المصحح حكما معلولا ، على ما سنذكره من بعد إن شاء الله ، فلا يبعد أن تقتضى العلة الواحدة تصحيح ضروب من الأحكام ، وذلك نحو الحياة ، فإنها علة على هذه الطريقة فى صحة العلم ، والإرادة ، والقدرة ، وما ضاهاهما من المعانى التى تشترط فيها الحياة ، فهى علة صحتها . ويخرج هذا القليل من مقصدنا ، ولا يبعد أن يقال فيه : العلة الواحدة توجب أحكاما .

وإن قلنا : إن المصحح ليس بعلة في المصحح ، فلا يستقيم على ذلك ما قدمناه .
ومن أهم ما نعتقد في هذا الفصل : أن كون العالم عالماً بالسواد ، حكم زائد على كونه
عالماً بالبياض ، كما أنه زائد على كونه قادراً . ثم اتفق أهل الإثبات على أن الباري
سبحانه وتعالى متصف بعلم واحد ، وذلك العلم يوجب كونه عالماً بجميع المعلومات
مع اختلافها . فيلزمنا أن نجوز / ثبوت أحكام مختلفة بعلة واحدة . ٤٩٢

وعند ذلك وجه القاضى على نفسه سؤالاً فقال : لو قال قائل : إذا جوزتم
أن يوجب العلم للبارى تعالى كونه عالماً بجميع المعلومات مع اختلاف هذه
الأحكام فيه ، فهلا جوزتم أن تثبت للبارى صفة واحدة وتوجب له كونه ،
قادراً ، عالماً ، مريداً ، حياً ، متكلماً ، باقياً ، سمعياً ، بصيراً ؟ ثم قال بعد استفراغ
المجهود : لا يثبت ما طالبوا به عقلاً ، وإنما يدرك سمعياً ، فنعلم بقضية العقل
تعلق هذه الأحكام بموجب . فأما كون الموجب واحداً أو زائداً على الواحد ،
فيدرك سمعاً .

قال رضى الله عنه : وطريق السمع فيه الإجماع . فإن أهل العقول انقسموا
إلى النفى والإثبات ، وما صار أحد إلى إثبات صفة واحدة على الاجتزاء بها . وقد
أحال بعض الأصحاب في دفع السؤال بطرق لا تستقيم واحدة منها . وإنما السديد
طريقة القاضى . وقد سمعت الشيخ الرئيس الامام أبا المحاسن الجرجاني * ، وهو
نسيج وحده وفريد عصره ، يحكى عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى * ، وهو أخص

* أبو الحسن الجرجاني . (٠٠ - ٣٩٩ هـ) الأعلام ٥ : ١١٤

على بن عبد العزيز بن الحسن الجرجاني ، أبو الحسن . ولد بجرجان ، وولى قضاءها ، ثم
قضاء اترى . توفي بنيابور له « الوساطة بين المتنبي وخصومه » ، « تفسير القرآن » وغيرهم
انظر وفيات الاعيان ١ : ٣٢٤ ، ارشاد الأريب ٥ : ٢٤٩٤ ، بتيمة الدهر ٢ : ٢٣٨ :
البداية والنهاية ١١ : ٣٣١ ، شذرات الذهب ٣ : ٥٦ .

* أبو سهل الصعلوكى

في الاصل : أبى الصعلوكى . واشتهر بين الاشاعرة أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكى

تلامذة شيخنا رضى الله عنه ، وقد قال : لله تعالى علوم لا تنهاى وقدر لا تنهاى ، فلا يبعد إثبات موجبات لا تنهاى ، وكذلك القول فى جملة الصفات المتعلقة بالمترقات التى لا تنهاى .

وأما (١) إذا لم يبعد إثبات أحوال لا تنهاى ، فلا يبعد إثبات موجبات لا تنهاى . وعلى هذه الطريقة يتدفع السؤال .

لا يجب حكم إلا بموجب واحد . وهذا متجه جدا حجاجا ، وإن بعد نقلا ومذهباً ولم يعزه الأستاذ أبو سهل إلى شيخنا ، بل إختار ذلك مذهباً لنفسه . وسيكون لنا عودة إن شاء الله إلى ذلك ، عند انغماسنا فى الصفات .

وما يجب أن يحيطوا به علما ، أنا إذا وصفنا الرب بكونه آمرا ، ناهيا ، فى أزله ، والكلام فى موجبات الأحوال عندنا ، فيلزم على ذلك أن نجعل الكلام علة ٤٩٣ فى كونه تعالى مخبرا ، آمرا ، ناهيا . وهذا / يفنى إلى القول بثبوت أحكام على علة واحدة .

وإن زعمنا أن كون الكلام أمرا نهيا ، مما يتعلق بصفات الفعل ، كالخالق والرازق ، فلا يكون آمرا ، ناهيا ، مما يعلى . فإن ما يتعلق بصفات الأفعال لا يكون أحوالا فيعمل .

واتفق أرباب الحقائق مع ما قدمناه من الأصول على استحالة كون العرض الواحد علما قدرة . وكذلك القول فى كل صفتين خاصيتين يختص بكل واحدة منهما

== ولد سنة ٢٩٦ هـ ؛ وتوفى ٣٦٩ هـ وكان من فقهاء الشافعية ، عالما ، أدبيا ، مفسرا .
انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٢ : ١٦٩ - ١٦٤ ، وفيات الاعيان ٣ : ٣٤٢ —
٣٤٣ تبين كذب المقرئ من ١١٣ - ١٨٨ . الوافى بالوفيات ٣ : ١٢٤ ؛ الاعلام ٢٠ : ٧

جنس من الأعراض ، فلا يسوغ اجتماعها للعرض الواحد وفاقا . وإنما الاختلاف
فى جواز تعلق العلم الحادث بمعلومات على التفصيل . وهذا فيه كلام طويل ، يستقصى
فى أحكام العلوم إن شاء الله .

فهذه جمل للمذاهب . والذي يجب التعديل عليه منها ، ما ذكره الآن ، فنقول :
كل حكمين معاللين يجوز ثبوت أحدهما مع انتفاء الثانى ، فلا يشترط (١) معاللين
بعلة واحدة . هذا أحد طرفى الكلام ، فنوضح ما فيه ، ثم ننطعم على الطرف الثانى
إن شاء الله تعالى .

فكون العالم عالما وكونه قادرا شاهدا ، حكمان يسوغ تقدير أحدهما مع
انتفاء الثانى ، وهما معاللان . فلا يسوغ أن تقتضى العلة الواحدة هذين الحكمين ، وهو
متفق عليه لم يؤثر فيه إختلاف . وإنما التناقض فى الحجاج عليه .

والذى عول عليه القاضى أن قال : لو ثبت هذان الحكمان بعلة واحدة ، لم يخل
القول فيها : إما أن يقال : لأنها لا تثبت إلا موجبة للحكمين جميعاً ، أو يسوغ ثبوتها
موجبة لأحد الحكمين ، أو تنقسم العلة : فمنها ما يوجب الحكمين ، منها
تتحقق ، ومنها ما لا يوجب إلا أحدهما .

فإن زعم المطالب أنها توجب الحكمين ولا علة مسـاها ، أفضى ذلك به إلى أن
يقول : لا يسوغ ثبوت أحد الحكمين دون الثانى ، وهذا معلوم بطلانه بضرورة
العقل . فإن الواحد قد يعلم ما لا يقدر عليه ، وقد يقدر على الأصح من المذهب
ما لا يعلمه .

وإن زعم الخصم أن العلة توجب الحكمين مرة ، وأحدهما أخرى ، كان ذلك
محالاً لما قدمناه من أن الموجب للحكم يجب أن يطرد وينعكس . فلو ساغ ثبوت
العلة غير موجبة لأحد الحكمين فى / حال ، لم تكن موجبة له فى كل حال .

وإن زعم المطالب أن العلة التي توجب الحكمين لا توجد إلا موجبة الحكمين، ولكن قد تثبت علة لا توجب إلا أحد الحكمين، وهما متغايرتان، فيقال للسائل: إذا قدرنا علتين، لم يخل حالهما من أن يكونا: مثلين، أو خلافين، أو لامتثلين، ولا خلافين. فإن كانا مثلين لزم إستواءهما في جميع صفات النفس، فإذا لم توجب إحداهما لإلحاقا واحدا، لزم ذلك فيما يماثلها.

وإن زعم الخصم أنها خلافتان، لم يخل: إما أن يكونا: ضدين، وإما أن يكونا خلافتين غير ضدين. وباطل أن يكونا ضدين. فإن اللعل مهما لم تتشأن في المعقول أحكامها، استحال تضادها في أنفسها.

والذي يحقق ذلك أن الحركة لما لم يناف حكمها حكم العلم، لم تضاد الحركة العلم، ولما نافي كون المحل جاهلا بالشئ كونه عالما به، تضاد العلم والجهل. ولو قدرنا علتين توجب إحداهما كون المحل عالما، والأخرى توجب كونه عالما قادرا، فليس في هذه الأحكام تناف وتنافر، فاستحال تضاد علتين.

ولو قدرناهما خلافتين غير ضدين، كان ذلك محالا. إذ من حكم كل خلافتين ليسا بضدين، أن لا يضاد أحدهما الثاني. وبيان ذلك أن الحركة مع العلم لما كانا خلافتين غير ضدين، لم يستحل ثبوت ضد الحركة مع العلم. فلو نزل مانحن فيه هذه المنزلة، لزم أن لا يضاد ضد أحدهما الثاني، حتى إذا كان أحدهما يوجب حكم العلم والقدرة والثاني يوجب حكم العلم. فلو قدرنا ثبوت ضده، لم ينتف به ما يوجب الحكمين. فكان يجب أن يكون جاهلا لثبوت الجهل، عالما لبقاء العلة الموجبة للحكمين. وقد قدمنا الكلام في هذه المسألة عند ذكرنا صفات النفس والمعنى في أحكام التماثل والاختلاف.

فهذا كلام في أحد الطرفين، وهو أن تقدر حكما يسوغ ثبوت أحدهما دون الثاني. فأما إذا قدر حكما لا يتقرر في المعقول ثبوت أحدهما دون الثاني، وهما معللان، يسوغ تعللها بعلة واحدة.

والذي يحقق ذلك أنه لما إستحال أن يعلم السواد من لا يعلم نفسه عالما بالسواد / ٤٩٥

فبعد ذلك قال : من حقق أن العلم المتعلق بالسواد هو المتعلق بكون العالم عالماً بالسواد ، لما استحال افتراق الحكمين ، فأثبتوا علماً واحداً موجباً لهذين الحكمين . ولا يلزم في هذا القسم ما زعم في القسم الأول ، إذ قاعدة الدلالة في القسم الأول ، مبنية على جواز ثبوت أحد الحكمين دون الثاني على ما قدمناه .

فإن قال قائل : ما قولكم في علم الباري المتعلق بالمعلومات ؟

قلنا : سبيل تقريب القول أنه لما استحال اختصاص الرب بأن يعلم بعض المعلومات على التناهي ، أو يعلم معلوماً واحداً دون غيره - ووجب كونه عالماً بما لا يتناهي - لم يبعد أن توجب الأحكام علة واحدة .

فإن قال قائل : فهلا قلتم إنها توجب كونه قادراً من حيث أن كونه قادراً لا يفارق كونه عالماً ، بل هما حكان واجبان للقديم سبحانه وتعالى ؟

الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : حكم القدرة يباين حكم العلم من حيث يصح أن يعلم ما لا يقدر عليه . والرب ، عز اسمه ، عالم بذاته وصفاته المتقدمة عن أن تكون مقدورة . فالقدرة إذاً لا تتضمن هذا الحكم . فاستحال صرف الحكمين إلى موجب واحد . وهذا يطرد في السمع والبصر والإرادة ، إذ العلم يتعلق بالمعدوم ولا يتعلق به السمع والبصر .

فهذا أقصى الإمكان في الفصل عقلاً ، وفيه نظر عندي . والسديد أن نقول : كل حكمين يجوز في العقل ثبوت أحدهما دون الثاني ، لزوم القطع باستحالة ثبوتهما بعلة واحدة . وأما الحكمان المقترنان وجوباً ، أو الأحكام المقترنة لزوماً ، فلا نقطع فيهما بوجوب إتحاد العلة ولا بوجوب تعددها ، إلا أن تدل دلالة أخرى لا تتعلق بقضايا العال فتنبعها . فالأحسن إذاً طريقة القاضي في رد الأمر إلى السمع . فهذا أقصى ما يمكن في هذا الفصل .

فصل

[فى أن العلة معنى]

وما ينبغى أن يحيطوا به علماً أن يعلموا أن العلة يستحيل أن تكون ذواتاً قائمة بأنفسها ، بل يجب القطع بكونها معاني . والدليل على ذلك أن القائم بالنفس لو كان علة لم يخل : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . ويستحيل أن يكون القديم ٤٩٦ سيحانه وتعالى علة موجبة لشيء من الأحكام المعلولة . والدليل / على استحالة ذلك أوجه : منها : أن ما أوضحناه من اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها - وهذا مستحيل فى صفات القديم تعالى - فإنه يتقدس عن القيام بالحوادث ، فامتنع كونه علة فى أحكامها .

وما يوضح ذلك أن وجود القديم لا اختصاص له ببعض الحوادث دون بعض . فكان يلزم - لو قدر موجبا - أن يوجب جملة الذوات ، حتى إذا علمت ذات ، علمت الذوات كلها ، وكذلك القول فى جملة الأحكام . [و] كما لا اختصاص لوجود القديم ببعض الأجسام ، فكذلك لا اختصاص له ببعض الأحكام . ويلزم من تقدير وجود علة ، أن تثبت جملة الأحكام ، إذ ليس بعضها أولى من بعض . وهذا يفضى إلى المحال ، فإن الأحكام فيها المتناقضة (١) لحكم الجهل ، والعلم ، القدرة ، والعجز .

وبقريب من هذه الطريقة نرد على من قال : إن وجود القديم ، تعالى عن قول انزائعين ، علة فى وجود العالم . وذلك أنا نقول : لو كان كذلك ، لزم القول بقدم العالم ، إذ المعلول لا يستأخر عن العلة الموجبة ، وقد قدمنا أوضح الأدلة على حدث العالم .

وإن رام السائل بما قال أن البارئ تعالى فاعل العلم ومنشئه ، ولولاه لما وجد ،

(١) لعلها : المتناقضة

فقد أصاب في المعنى وزل في اللفظ ، حيث سمي وجود القديم علة موجبة . فوضح بما ذكرناه استحالة كون وجود القديم تعالى علة في شيء .

وكذلك يبطل أن يكون القائم بالنفس الحادث ، علة في الأحكام المعلولة ، نحو كون العالم عالماً وكون القادر قادراً . والدليل على ذلك ما قدمنا ذكره من استحالة قيام جوهر بجوهر . ومن حكم العلة وجوب قيامها بمن له الحكم منها . وكذلك لا إختصاص لبعض الجواهر بأن تكون عللاً ، فإنها جنس واحد ، ولا إختصاص لها ببعض الأحكام دون بعض ، وسبيل طرد الدلالة كما سبق .

فصل

[لماذا كانت العلة أولى بكونها علة من المعلول]

فإن قال قائل : قد أوضحتم بطلان كون القائم بالنفس علة ، وزعمتم أن العلة هو المعنى القائم بمن له الحكم منه ، كالعلم والقدرة والإرادة ونحوها ، وزعمتم أن العلم علة لكون محله عالماً ، فبم تنكرون على من يقلب عليكم مرامكم ، ويجعل العلة معلولاً ، والمعلول علة ، فيقول : كون العالم عالماً/هو العلة ، والعلم معلول على الضد ٤٩٧ من قولكم . وربما أوضح السائل سؤاله وقال : الاقتران وجوباً متحققاً (١) من الطرفين جميعاً ، فلم كان أحدهما أولى بكونه علة من الثاني ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : ذات العلم حادثة بالقدرة ، والقدرة مؤثرة في إحداثها ، ومن ضرورة الحادث كونه شيئاً ثابتاً موجوداً ، ويستحيل مع ذلك أن يكون موجباً عن علة ، وقد ثبت بالقدرة حدوثه . والحديث ليس بحال زائد على الذات ، فكيف يتعلق الشيء بالقدرة ولا يجاب العلة ١١

فاستحال من ذلك كون ذات العلم معلولاً . وأما الحال فلا توصف بكونها شيئاً ، فيلزم وصفها بالحديث .

وهذه الطريقة تقوى ، إذا لم نجعل المعلول بالقدرة . وإنما جعلنا العلة بالقدرة

(١) في الأصل : متحققاً .

والمعلول بالعلة . وهذا ما اضطرب فيه المحققون . وسنعتقد في ذلك فصلا إن شاء الله .

وسلك القاضى فى « النقض الكبير » طريقتين : إحداهما أنه قال : هذه المطالبة راجعة إلى ألفاظ لا يحصل لها ، إذ مقصدنا بذكر العلة والمعلول ورسم ذاتيهما ، الإنباء عن إقتران معلومين وجوبا ولزوما بحيث لا يتقدر فى المعقول ثبوت أحدهما دون الثانى . ثم أخذ المعلومين شىء والآخر ليس بشىء ، فتواضع أهل التحصيل على تسمية الشىء موجبا ، والحال التى ليست بشىء موجبا . ولا اعتراض على التواضع « وإنما الغرض فى المعنى تلازم المعلومين ، وإقتضاء كل واحد منهما الثانى . وهذه طريقة سديدة ، إذا حكمتنا بأن الأحوال تقع بالقدرة ، كما أن الذوات تقع بها .

والطريقة الأخرى أنه قال : قد سبق الدليل على بطلان كون العدم علة ، والحال تشارك العدم فى أنها ليست شىء . وهذه الطريقة فيها نظر عندى . فإنه كما استحال كون العدم علة ، فكذلك يستحيل كون العدم حكما معلولا .

فصل

[فى أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين]

قد قدمنا أن الحكمين لا يثبتان بالعلة الواحدة على تفصيل استقصيناه . ونحن الآن نريد تذكرا أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين لاختلفتين ولا متماثلتين . واعلموا أن المحل إذا اتصف بكونه عالما بشىء ، فهذا الحكم لا يثبت إلا عن علة واحدة . ٤٩٨ والدليل عليه أنا لو قدرنا ثبوته عن علتين ، ولم يخل القول / فيهما : إما أن يقال هما مثالان ، أو خلافتان . ويبتطل كونهما مثالان لقيام الدلالة على تضاد كل مثليين ، على ما سنوضحه فى باب التضاد . وإن قدرناهما خلافتين غير ضديين ، فإن كان كل واحد منهما لو انفرد ، لامتثل بإثارة الحكم وإيجابه ، فلا فائدة فى الثانى إذا بعد ثبوت الحكم بأحدهما .

وبهذه الطريقة نحيل كون العالم بالسواد عالمًا بعائين ، إذ يجر قود القول في ذلك إلى إثبات علم غير مفيد، وجوده وعدمه بمثابة واحدة ، ولو قدرنا للحكم الواحد معنيين ، وزعمنا أن أحدهما لو انفرد لم يوجب الحكم .

وإبطال ذلك هو الغرض بعقد هذا الفصل ، وهو من أعظم الأركان في العلل ، وهو الذى أطلقه الأئمة في مصنفاتهم وقالوا : العلة العقلية لا تتركب ، وإنما هي ذات وصف واحد . والدليل على ذلك أنا إذ قدرنا صفتين وعلمنا أن إحداها لو قدرت منفردة ، لم تؤثر في اقتضاء الحكم ، فإذا انضم إليها غيرها ، فذلك الغير لا يغير جنسها ولا يقتضى لها صفة لم تكن . إذ العرض لا يوجب للعرض وصفاً . فإذا بطل خروج الوصف الذى قررناه مفرداً في حقيقة جنسه عن إيجاب الحكم بنفسه ، ووضح أن انضمام غيره إليه لا يغير صفته ، وإيجاب العلة المعلول من صفة نفس العلة ، وصفات النفس لا تختلف بالانفراد والانضمام ، فلو جعلناه مؤثراً مع غيره — لأثبتنا له صفة نفس لم تكن ، وهذا محال . فيتبغى أن يقال : ما لا يؤثر عند انفراده ، لا يؤثر مع غيره ، ووجوده في الثانية بمثابة عدمه .

والذى يوضح ذلك أن السواد لما لم يؤثر في كون العالم عالماً ، لو كان مفرداً ، فكذا استحالة تأثيره مع غيره . إذ إيجاب العلة من أحكام أجناسها ، وأحكام الاجناس لا تتغير بالانفراد والانضمام ، فهذا وجه إيضاح المقصود من هذا الفصل .

فصل

[هل يثبت حكم مرتين بعلتين مختلفتين]

إن قال قائل : هل يجوز أن يثبت حكم بعلة ، ثم يثبت ذلك الحكم بعينه بعلة أخرى تخالف العلة الأولى ؟ وهذا من أغصن الأسئلة ، وهو بقية أحكام العلة .

٤٩٩ وربما يقول السائل في إيضاح السؤال : إن قلتم بجواز ذلك ، فما يؤمنكم / أن
يوجب كون العالم عالماً تارة العلم ، وتارة القدرة . هذا لو جوز لإثبات حكم
بعلتين مختلفتين . قالوا : وإن منعم ذلك ، جرّم لآليه أصلاكم . فإن الرب سبحانه
عالم بسواد معين بكون الواحد منا عالماً به ، ثم عالمه يخالف علمنا ، فقد أثبت حكم
واحد^(١) بعلتين مختلفتين .

والمعتزلة تشوّل بهذا السؤال في ظنها وتوهمها إلى صد أهل الإثبات عن إثبات
الصفات بطريق العلل . فإن ما ثبت معللاً شاهداً ، فسييل طرده أن يثبت غائباً
معللاً بمثل العلة التي تثبت شاهداً . قالوا : وقد امتنع عليكم إثبات علة غائباً تماثل
العلة شاهداً . وهذا قادح في طريق الاستدلال ، وهذا من أعظم تمويهاتهم .
وكذلك للقاضي فيه جواباً يشفى ، ولكنه يستقصي السؤال ، ولا يغرق في الجواب .
ونحن ، بعون الله ، نستقصي القول فيه إن شاء الله فنقول : إذا اتصف الرب
سبحانه وتعالى بكونه عالماً بشيء ، واتصف الواحد منا بكونه عالماً به ، فلا يتصف
الحكمان بحقيقة التماثل والاختلاف لما أوضحناه في الأحوال بكونها لا تتصف بكونها
أشياء . والاختلاف والتماثل من صفات الوجود ، ولكن يقدر فيهما التماثل
والاختلاف . فهما اختلفت العلل ، قيل في أحكامها : لئنها في حكم المختلفة . فإذا
وضح ذلك ، فنقول : في كون الرب تعالى عالماً بالشئ ، أنه في حكم المخالفة لكوننا
عالمين به ، إذ لو كان في حكم المماثلة ، لتماثل الموجبان لا محالة ، وأفضى ذلك إلى
إثبات علم حادث للقديم .

فإن قيل : ليس اجتماع الشيتين في أخص أوصافها ، أو في أخص أوصاف
أحدهما ، يوجب تماثلها . ونحن نعلم أن أخص أوصاف علمنا بالسواد ، كونه
علماً به . وقد تحقق هذا المعنى في علم القديم . وهذا مما قدمنا الجواب عنه على
الاستقصاء في كتاب « التماثل والاختلاف » .

فإن قيل : السؤال باق عليكم ، وإن ثبت لكم تقدير الاختلاف فى الحكمين فى حقيقة الاختلاف فى الموجبين ، فكيف تستدلون بالحكم على خلافه ، وبالعلة على خلافها ؟ الجواب : إن العليين ، وإن اختلفا ، فيجمعهما كونهما عليين . وكذلك إن ثبت الحكميهما تقدير الاختلاف ، فيجمعهما أن كلا منهما متعلق بمتعلق واحد على وجه واحد . فإذا ثبت علم شاهدا ، وافترض ذلك / كون ما قام به عالما ، فلا يثبت . . . هـ بجامع له فى هذا الوصف مخالفا له فى هذا الحكم ، من حيث أنه لا علم إلا بيقتهضى هذا الحكم . فهذا ما نقصده بالجمع .

والذى يوضح الحق فى ذلك أن العلم الحادث إنما خالف الجمع القديم من حيث كان عرضا حادثا جائز الوجود ، مستحيل البقاء ، والعلم القديم يتنزه عن ذلك ، والصفات التى خالف العلم الحادث بها العلم القديم ، لا أثر لشيء منها فى إيجاب كون المحل عالما . فإن العلم لم يوجب ذلك للمحل بحدته ، ولا لجواز وجوده ، ولا لكونه عرضاً ، وإنما أوجب المحل الحكم لكونه عالما . وهذه الصفة ثابتة للعلم القديم ثبوتها للعلم الحادث . وإنما الاختلاف وراءها .

فالذى وقع الجمع فيه بين الشاهد والغائب لا إختلاف فيه . والوجه الذى يتحقق الاختلاف فيها غير مقصودة بالجمع ، ولا مؤثرة فى الحكم . ولو ذهل عنها الجامع ، أو ذهلها ، لم يقدح ذلك فى جمعه . وهذا مثل أن يعتقد المعتقد أن العلم شاهداً ليس بعرض ، أو ليس بحادث . فهذه الاعتقادات لاتصده عن الوصول إلى أن العلم يوجب كون محله عالما . فالذى وهو مقصود بالجمع لا إختلاف فيه ، والذى فيه الاختلاف غير مقصود بالجمع ، فاندفع السؤال ووضح الانفصال .

والذى يحقق الحق فى ذلك : أنهم استدلوا على وجود الرب بفعله ، وزعموا أن الطريق فيه الإستشهاد بالشاهد . فكما لا يصدر الفعل شاهداً إلا عن موجود ، لزوم القضاء بمثله غائباً (١) .

قيل لهم : وجود البارى يخالف وجود ما قالوا فى جوابه ، [و] لا اختلاف فى صفة الوجود . والذى يوضح ذلك أيضا إتفاق المحققين على جمع العلوم فى حقيقة واحدة ، مع العلم باشتغال العلوم على المختلف والمتماثل ، ولكن العلوم — وإن اختلفت — فحقيقة العلية جامعة لها . وإنما اختلفت فى صفات زائدة على ما اجتمعت فيه من حقيقة العالمية . فإذا لم يمتنع ذلك فى الحقائق ، لم يمتنع فى العلل .

وما يوضح ما قلناه ، أن المعتزلة — وإن خالفونا فى أحكام العلل — لم ٥٠١ يخالفونا فى قضية الشرط ، وحكموا بوجود طرد الشرط شاهداً وغائباً ، وقالوا : / إذا كان كون الواحد منا عالماً شاهداً ، مشروطاً بكونه حياً ، فكذلك كون القديم تعالى حياً شرط فى كونه عالماً قادراً .

فيقال لهم : كون القديم تعالى حياً فى حكم المخالفة لكون الواحد منا حياً ، وكذلك كونه عالماً . ثم ساوى كونه عالماً ، كون الواحد منا عالماً ، فى أنه مشروط بكونه حياً . فإذا لم يبعد ذلك ، مع تقدير الاختلاف فى حكم الشرط ، لم يبعد فى حكم العلة . فقد وضح إندفاع السؤال من كل وجه .

فإن قال قائل : قد تمسكنم فى دفع أعظم الأسئلة باجتماع العلم الحادث والقديم فى العلية ، فهلا سلكتم هذه الطريقة فى السؤال الذى وجهه القاضى ، حيث قال : / إذا جاز أن يفيد العلم الواحد أحكاماً فى حكم الاختلاف ، فما المانع من أن توجب الصفة الواحدة حكم القدرة والعلم والحياة ؟ قالوا : هلا استروحتم فى دفع هذا السؤال إلى مثل ما قدمتموه ، وقلتم : أحكام العلوم ، وإن تباينت ، فحقيقة العلية جامعة لها ، فينبغى أن يغنيكم هذا الكلام عن الاسترواح إلى السمع ، والاعتراف بأنه ليس فى قضية العقل ما يدفع هذا السؤال ؟

قلنا : قد تمسك بعض من لم يحصل علم هذا الباب بما ذكره السائل ، وهو غير مرضى عندنا فى دفع السؤال الأول ، وليس كل ما يتجه فى موضع جواباً ، يتجه فى غيره .

ونحن الآن نوضح ذلك ، ليزداد الفضل الأخير وضوحاً ، ويستبين بطلان التمسك به في دفع السؤال الأول . وذلك الذى مثلنا عنه آخراً وجهه أنه قيل لنا : إذا كان الواحد منا عالماً بالسواد لعله ، فلم يجب أن يكون القديم عالماً بالعلم ، وكونه عالماً خلاف كوننا عالمين ، وعلمه عند مثبتى العلم خلاف علمنا ؟ فقلنا مجيبين :

الوجه الذى اقتضى العلم من أجله كون من قام به عالماً ، ليس يختلف فيه العلمان ، فحسن الطرد من حيث لم يتحقق الاختلاف فى الوجه الموجب للحكم . وهذا واضح جداً في دفع السؤال . ولو رمنا مثله فى السؤال الأول ، لم يستقم . فإننا لو قلنا فى الجواب عنه : أحكام العلوم تجمعها / حقيقة العلمية ، كان ذلك تمويهاً ٥٠٢ منا . وذلك أن كون العالم عالماً بالسواد ، ليس موجه مجرد كون العلم عالماً حتى يستقيم . فالاجتماع فى حقيقة العلم لإسناد جملة الأحكام إلى علم واحد ، إذ لو استقام ذلك لوجب مثله فى العلم بالحادث من حيث تثبت له حقيقة العلمية . فبطل إذ الاسترواح إلى ذلك ، ولم يبق لذوى التحصيل غير ملسكين : أحدهما ما حكيناه عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى ، وأنه يثبت لكل حكم علة . والمسلك الآخر : الإشتهاد بالسمع ، وإنما أعد هذا الفصل حتى لا يخطأ السؤال الأول بالثانى ، ويحسب أن سبيل الجواب عنها واحد . فهذا واضح لكل متأمل .

فهذه جمل مقنعة فى العلل وأحكامها وصفاتها ، لم نغادر فيها نكتة على كثرة اعتنائى بتصفح أحكام العلل علماً منى بأنها أصل الصفات وعمدتها ، وسبيل الوصول إليها . والذى ذكرناه منطوقاً على جميع ما ذكره الأئمة ، وقربناه بضروب من الإيضاح لم يوردها الأئمة إشتهاً منهم لبعض الفصول ، أو كوننا إلى بعض الاتفاق . ونحن الآن نعقد باباً فيما يعلل وما لا يعلل .

القول فيما يعال وما لا يعال

ذكر القاضى ، رضى الله عنه ، فى الباب فصولاً متفرقة ، يجمعها ثلاثة أقسام .

أحدها : يشتمل على ذكر ما لا يصح تعليله . والثاني : يشتمل على ذكر ما يصح تعليله .
والثالث : يشتمل على ذكر أحكام أوقفها القاضى على الدليل ، فلم يقطع فيها بإثبات
ولانفى . ونحن نبدأ بذكر جمل من الأحكام يمتنع تعليها .

فصل

فيما لا يعمل

فما صدر القاضى الباب به أن قال : لا تعلل الذات فى كونها ذاتا . والدليل
على ذلك ، أنها لو عللت فى كونها ذاتا بعللة ، لسكانت العلة ذاتا أيضا ، ولوجب
تعليها ، ثم يفضى ذلك إلى التسلسل .

ولو قال قائل . هلا علمتم الذات بحال للذات ؟

قلنا : هذا يمتنع . فإن الذوات تختلف أحوالها ، ويلزم من ذلك ، أن تكون
علة كل ذات ، فى حكم المخالفة لعل سائر الذوات ، والذوات فى كونها ذوات
لا تختلف ، فيفضى ذلك إلى تعليل حكم واحد / بعلل مختلفة . وهذا مما قدمنا الدليل
على استحالة ، وسنزيده بسطاً فى أثناء الباب . ٥٠٣

وبما يستحيل أن يكون معاولا : العدم والانتفاء ، وكل ما يؤول إلى صفة نفي .
وهذا من أهم الفصول ، فتدبروه .

وكل ما دل على امتناع كون العدم علة موجبة ، من حيث كان نفياً محضاً ، فهو
بعينه يدل على امتناع كون العدم موجبا . ومن الدليل على ذلك أنا لو قدرنا
عدم السكون ، مثلاً ، علة لتحرك جوهر ، أو قدرنا عدم الحركة علة فى مسكون
جوهر ، لافضى ذلك إلى محال . وذلك لأن عدم السكون ، لو أوجب كون ذات
متحركة ، لما اقتص بذات من الذوات . فإن ما انتفى عن ذات ، انتفى عن كل ذات .
إذ العدم لعدم لا إختصاص له . وقد وضع أن حكم العلة إنما يختص بذات لاختصاص
العلة بها ، وهذا أصل سبق لإيضاحه .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن عدم السكون عن جوهر بعينه
يوجب إلتصافه بسكونه متحركاً ، وعدم السكون عنه مختص به ؟ وأوضحوا ذلك
بأن قالوا : لما زعمتم أن الحركة الموجبة لكون محلها متحركاً ، علة في هذا الحكم ،
وشرطتم فيها إختصاصاً ، ثم لم ترجعوا في الإختصاص إلى أكثر من قيام العلة بما
له الحكم منها . فكما يتحقق الإختصاص على زعمكم بوجود الحركة لجوهر بعينه ،
فكذلك إذا عدم عنه سكون بعينه بعدما عهدناه فيه . فقد تحقق إختصاص عدم
به على معنى أنه عدم عنه ، ولم يبق بين القولين فصل في الإختصاص ، إذ [لو]
عدم السكون عنه ، ولم يعد عن غيره ، لما وجدت الحركة به ، ولم توجد تلك
الحركة بغيره .

الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ذكرتم في تعيين الإختصاص ، باطل من
وجهين : أحدهما : أن السكون إذا عدم عن جوهر ، فلا معنى لإختصاص عدم
به ، إذ العدم انتفاء يناقض صفات الإثبات . فلا خرق بين قول القائل : عدم
السكون عن جوهر ، وبين قوله : ليس فيه سكون .

ونحن نعلم قطعاً أن السكون الذي عدم ، فكما أنه غير موجود في هذا الجوهر ،
فكذلك هو غير موجود في وقت عدمه في شيء من الجواهر ، وإضافة النفي إلى
جميع الجواهر بمثابة واحدة . والسكون الذي ليس في الجوهر المعين ، ليس في
غيره أيضاً . والذي ذكره السائل من أن السكون / كان قائماً به ، فعدم عنه ، هـ
لا يوجب إختصاص النفي . وإنما الذي خيل إلى السائل ، إختصاص السكون ،
إذ كان موجوداً لمحلّه ، وذلك الإختصاص راجع إلى الوجود ، زائل بالعدم .
فبطل إدعاء الإختصاص في العدم .

ثم نقول : يلزم من ذلك تحريك الأعراض ، من حيث انتفى عنها السكون .
وذلك يفرض إلى استحالة قدمناها في صدر الكتاب .

والوجه الآخر : أن الذي لم يخلق فيه السكون أصلاً متحرك ، وإن لم يقدر فيه

سكون أولا ، حتى إذا عدم ، قيل : لاختص عدم السكون به . فلو روعى معنى الاختصاص على الوجه الذى رآه السائل ، للزم أن يقال : إذا لم نعهد فى الجوهر سكونا ، فلا يسكون متحركا ، إذ لم يعدم عنه سكون وجد به قبل . فبطل ما قالوه من كل وجه .

واعملوا أن الذى مهدناه يرشد إلى أصول فى الديانات ، استدلالا وانفصالا . فأول ما فيه التقصى عن سؤال الدهرية ، إذ قالوا : إذا لم يفعل البارى ، ولم يخلق فى أزله ، وجب أن يقال : لم يفعل لعله . وهذه الطلبة منهم فى تعليل المنتقى .

ويبين هذه الجملة الرد على المعتزلة ، حيث قالوا : إنما كان المدرك مدركا لكونه حيا ، لا آفة به . فجعلوا ثبوت حكم الحياة وانتفاء الآفات ، موجبا حكم الإدراك .

فيقال لهم : لا تخلون فيما قلتموه : إما أن تقولوا : إن كونه حيا ، هو العلة فى كونه مدركا ، وإما أن تقولوا : الموجب لذلك ، انتفاء الآفة ، وإما أن تقولوا : الموجب لذلك ، حكم الحياة مع انتفاء الآفة . وإنما فرضنا الكلام فى حكم الحياة دون نفس الحياة ، لأنهم زعموا أن المؤثر فى الإدراك كون الحى حيا ، لا الحياة . ولذلك وصفوا القديم بكونه مدركا ، وإن نفوا عنه الحياة من حيث وصفوه بكونه حيا .

وباطل أن يكون حكم الحياة على حياله موجبا للإدراك . إذ لو كان كذلك ، لأدرك كل حى . وباطل أن يكون انتفاء الآفة ، هو الموجب لحكم الإدراك ، لما قدمناه من أن الانتفاء لا يكون علة ، إذ انتفاء الآفات لو كان علة فى إقتضاء الإدراك ، لأدرك العرض ، من حيث انتفت عنه الآفات .

٥٥٥ وإن زعموا أن الموجب لذلك ، كونه حيا مع / انتفاء الآفة على الجمع ، فهو باطل لما سبق من أحكام العلل ، من أن الموجب للحكم ، لا يسوغ تركه . وأوضحنا أن ما لا يؤثر على انفراده فى إيجاب لا يؤثر مع غيره أيضا . وقد وافقنا القوم فى امتناع تركيب العلة ، ولم يبق جوابا لخالفية فى ذلك .

فإن قالوا : هم تشكرون على من يزعم أن كون الحى حياً ، مع انتفاء الآفة ، لا يسلك به مسلك العلل ، فتلزم شرائطها ؟

قيل لهم : هذا فرار منكم ، إذ كتبكم مشحونة بأن العلة في كون المدرك مدركاً ، كونه حياً لا آفة به . فلما أحسستم بلزوم السؤال ، قدرتم ما فرط منكم تهوؤاً . ثم لا يغنيكم ذلك ، إذ المقصد تتبع المعاني . ونحن نعلم أنكم جعلتم ما ذكرنا ، موجباً لكون المدرك مدركاً ، فما يغنيكم مسلبكم عن الموجب وصف العلة ، وإنما وجب إيجاد العلة من حيث كانت موجبة . فإذا تحقق الإيجاب فيما فيه كلامنا ، فينبغي أن يستحيل التركيب ، سواء سمي الموجب علة ، أو لم يسم . ونحن لم نمنع تركيب العلة بتسميتها إياها علة ، وإنما منعنا ذلك ، لاستحالة تعلق الإيجاب بموجبين .

فإن قالوا : نحن نجعل السبب موجباً ، وإن كان قد يتركب .

قلنا : الرد عليكم في السبب كالرد عليكم في الذى نحن فيه . فما زدتم إلا ضم فاسد إلى فاسد .

فإن قالوا : هم تشكرون على من يزعم أن الموجب للإدراك حكم الحياة ، ولكن ذلك مشروط بانتفاء العلة ؟

قلنا : هذا قدح منكم في أصل عظيم ، اتفقنا على بطلانه ، وهو أن العلة يستحيل أن يكون إيجابها مشروطاً بشرط . وقد عقدنا في ذلك فصلاً . ثم مرجع هذا الكلام يقول إلى أن الوصف الواحد ، لا يستقل بالإيجاب ، حتى ينضم إليه غيره . وهذا عند التحصيل عائد إلى التركيب .

فإن قيل : قد أوضحتم امتناع كون العدم علة ، فما دليلكم على استحالة كون المعدوم معلولاً ؟

قلنا : الدليل عليه : أن المعدوم لو كان معلولاً بعلة ، لم يخل القول فيها : إما أن

تكون عدماً ، وإما أن تكون وجوداً . فإن كانت علة العدم موجودة ، لم يخل ؛
إما أن تكون قديمة أو حادثة . فإن كانت قديمة ، لزم منها استمرار العدم ، حتى
٥٠٦ لا يتصور / وجود ما قدر عدمه ، كما يستحيل عدم القديم . وإذا وجبت العلة ،
وجب معلولها . ثم العدم ليس بما يتصور القيام به ، ولا تنحصر العلة القديمة
بعدم ، ويلزم تعليل كل عدم بها ، حتى يستمر العدم جملة ، ولا يحدث معدوم .

وإن كانت العلة التي وردت ، موجودة حادثة ، استحال ذلك ، لأن الحادث مسبوق
بالعدم ، والمعلول لا يتقدم على العلة ، كيف والحادث قد سبقه عدمه ، فيلزم أن
يعمل بمحادث ، ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

فإذا بطل تقدير علة موجودة لعدم المعدومات ، لم يبق إلا تقدير علة معدومة ،
وقد وضح بطلان ذلك بما فيه مقنع . وأيضاً : فإن الانتفاء إذا تحقق من الطرفين ،
لم يكن أحدهما أولى بأن يكون علة من الآخر ، وهذا يؤدي إلى خلط الحقائق .
فيؤول محصول الكلام إلى ما ذكره الآن ، وهو أن العدم ليس بذات ، فيقال
عدمان ، كما يقال ذاتان .

فإذا استحال تثبت عدمين لاستحالة التمييز في العدم ، فيؤول محصول القول ،
في أن العدم علة في العدم ، إلى أن العدم إنما كان عدماً ، لأنه عدم . فإذا تقررت
هذه الأصول ، وقيل لك بعدها : لم لم يسكن الجوهر ؟ قلت : هذا إنباء عن
انتفاء ، فلا يعمل .

وإذا قال الملحد : لم لم يخلق الله ؟ كان الجواب كذلك . وكل ما يرجع إلى
نفي ، فهو مندرج تحت ما ذكرناه من امتناع التعليل .

ومنه أيضاً قول القائل : لم لم يكن العرض قائماً بنفسه ؟ ولم لم يكن الجوهر
قائماً بغيره ؟ فطلب التعليل في جميع هذه الأبواب ، يرجع إلى انتفاء علة النفي .
وبما لا يصح تعليله : صحة كون المعانوم معلوماً ، وذلك أما لا نسلك في ذلك

طريقة في تقدير علة ، إلا بطلت . فإننا لو قلنا : علة صحة كون المعلوم معلوماً ، وجوده ، للزم منه أن لا يعلم إلا الموجود . ولو قلنا : العلة فيه العدم ، لزم أن لا يعلم الموجود . وسنوضح في أحكام العلوم إن شاء الله ، عز وجل ، أن المعلوم معلوم ، ونرد على منكري ذلك . فلا نزال نسبر صفات المعلومات ، فلا نتمسك بصفة نروم نصبها علة ، إلا انتقضت علينا . وإن رمنا التعليل بالعدم والوجود جميعاً ، ليندرج تحت المعلومات كلها ، كان ذلك محالاً . / فإن صحة كون المعلوم ٥٠٧ معلوماً ، حكم واحد لا تباين فيه ، فيمتنع تعليله بصفات متباينة .

فإن قال قائل : بهم تنكرون على من يقول : إن لصحة كون المعلوم معلوماً ، علة لم تعشروا عليها ، وقصر مبركم وتقسيمكم عن دركها ؟ قلنا : هذا غير لازم ، وتبطله قسمة بديهية . فإن الذي يقدر الذهول عنه ، لا يخلو : إما أن يكون صفة نفي أو صفة إثبات . فإن كان صفة نفي ، وجب اختصاص الحكم بالمعدومات . وإن كان صفة إثبات ، وجب اختصاص الحكم بالموجودات . وقد أوضحنا بطلان روم التعليل بهما .

وإذا أحطت علماً بهذا الفصل ، فسرقس عليه في امتناع التعليل ، كل ما يشترك فيه الوجود والعدم . واقطع بمنع تعليله بمثل ما قطعت به في صحة كون المعلوم معلوماً ، فيمتنع ذلك في صحة كون المذكور مذكوراً ، والمقدور مقدوراً ، والمراد مراداً . فإن جميع ذلك مما يشترك فيه الوجود والعدم . فأما صحة كون المدرك مدركاً ، فلا يشترك فيه الوجود والعدم ، فلا يبطل تعليلها بالطريق التي قدمناها ، وإن بطل ، بطل بغيرها . ومنعقد فيها فصلاً من بعد إن شاء الله .

فإن قال قائل : هذا الذي ذكرتموه في صحة تعلق هذه الأوصاف بمتعلقاتها ، فما قولكم في تعليل نفس تعلقها من غير تعرض للصحة ، حتى إذا قال القائل : لم كان المعلوم معلوماً ، والمقدور مقدوراً ، فهل هذا مما يعلل ؟

قلنا : ما ارتضاه القاضى — وهو السديد — أن نفس التعلق لا يعلل ، كما

لا تعلل صحة التعلات . وقد قدمنا من مذهب الأستاذ أبي بكر أن المعلوم في كونه معلوماً ، معلل . وورد ذلك في كتابه ، وعظم الأمر فيه ، وذهب إلى أن القاضى لم يتكلم عليه على تحقيق ، وأغفل القسم الصحيح ، وذكر ما عداه . والعجب منه ، وقد ذكر أنه تصفح كتاب القاضى ، ولم يلتفت فيه الرد على ما ارتضاه . ولو تتبعه متتبع ، لوجده في أكثر من غرر موضحاً فيقول : كون المعلوم معلوماً ، يستحيل تعليله بصفة ترجع إلى المعلوم . فإنها إن كانت لإثباتاً ، انتقضت بكون المعلوم معلوماً . وإن كانت نفياً ، انتقضت بكون الموجود معلوماً .

٥٠٨ فإن قيل : هلا قلتم إن العلة في كون المعلوم معلوماً / العلم ، وهذا ما ارتضاه الأستاذ أبو بكر ، وهو باطل من أوجه : منها : أن من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، على ما سبق لميضاحه . وليس من شرط كون المعلوم معلوماً ، قيام العلم به . والذي يحقق ذلك ، أن المعلوم ينتفى أن يكون زائداً على العلة ، إذ لو لم نقل ذلك ، لأفغى إلى تجاهل لا يرتضيه عاقل ، وهو أن يكون العلم علة في كونه علماً . فهذا ضرب من الهذيان .

فإذا وضع ذلك ، رتبنا عليه مقصودنا ، وقلنا : كون معلوماً ، ليس بحال له زائدة على ذاته ، مع القول بالأحوال ، فما ظنكم والأستاذ من نفاتها ؟ ولو لم يلزم فيه إلا أن يثبت للرب حالا لعلمنا به ، لكان ذلك أكمل وأرفع^(١) عن ذلك . فتعلق العلم لا يغير صفة المعلوم ، إذ الشيء قبل أن يعلم على صفته بعد أن يعلم . فإذا لم يثبت للعلوم بكونه معلوماً ، صفة ، إذ لو ثبتت له صفة ليعلم عليها ، ولو ثبتت^(٢) له صفة أخرى ، لما علم ثانياً . وكذلك القول في الثالث والرابع . وهذا مفض إلى التسلسل : فثبت أن من علل المعلوم في كونه معلوماً ، فإنما يعال ذات العلم في كونه علماً بالسواد ، بكونه علماً به . وأقصى تمسك الأستاذ بالتسمية ، وقد سبق فيها قول مقنع .

(١) في الأصل : غير واضحة .

(٢) في الأصل : ولتثبت

وأقل ما يلزمه عليه أن يجعل كل شيء مسمى ، علة في تسميته . فأما كون
المسدر ك مدركا ، فمقطوع بامتناع تعليله ، والدال عليه كالدال على امتناع
التعليل في كون المعلوم معلوماً . وليس يجرى كون المدرك مدركا بجرى صحة
كونه مدركا . فافهموا ذلك ترشدوا

فصل

[في أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلّة]

وبما لا يصح تعليله ، وقوع الفعل . إذ لو كان وقوع الفعل معلولا ، لافتقر إلى علة .
ثم لا يخلو القول في ذلك : إما أن يعلل بذات الفاعل ، فيلزم منه أن لا يتقدم
الفاعل على فعله ، على ما قدمناه في أحكام العلل ، وكذلك إن علل بصفة
من صفات ذاته . وإن علل بمعنى سوى ذات الفاعل وصفاته ، لم يخل
ذلك المعنى : إما أن يكون حادثاً أو قديماً . فلو كان قديماً ، استحال كونه علة
في حادث لامتناع تقدم العلة على المعلول . ولو كان حادثاً ، كان فعلاً مفتقراً إلى
التعليل ، فيتسلسل ذلك .

والاستاذ أبو بكر قال : الفعل علة في كون الفاعل فاعلاً ، ولا علة للفعل في
كونه فعلاً . وأصله يجره / إلى ذلك . فإنه إنما يعول على التسميات في التعليل . ٥٠٩
وكما أثر على أصله — النعل في تسمية الفاعل ، فكذلك كون الفاعل فاعلاً ينبغي
أن يؤثر في تسمية الفعل .

فإن قيل : أليس قلتم إن الفعل يقع بالقدرة ، فهلا جعلتم وقوعه
معلولاً بها ؟

قلنا : قد قدمنا في ذلك ما فيه غنية ، لمّا قلنا : إن من حكم العلة أن
لا تسبق معلولها ، وليس من شرط القدرة أن تقارن مقدورها الواقع بها ، إذ
لواجب تقدم القدرة المؤثرة في الأحداث على الحوادث .

فإن قيل : مقدور العبد يقارن قدرته ، فاجعلوا القدرة علة فيه .

قلنا : ليس يقع مقدور العبد بقدرته ، وإنما يقع بقدرة الرب سبحانه وتعالى .

على أنا قد قدمنا في شرائط العلل أن من شرطها : قيام العلة بمن له الحكم منها . وأوضحنا أن المعلول ، هو الأحوال دون الذوات . وليس يتقرر ذلك في القدرة والمقدور ، إذ لا مقدور للعباد إلا عرض ، ويستحيل قيام القدرة بالأعراض .

فإن قيل : هم تنكرون على من يزعم أن العلة في حدوث الحادث : تعلق قدرة القديم به ، لا نفس القدرة ، وتعلق القدرة بمقارن للمقدور غير متقدم عليه ؟ وهذا باطل لا أصل له ، وذلك أنا — وإن أثبتنا الأحوال — لم نجعل تعلق القدرة بالمقدور حالاً زائداً على القدرة . فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور ، أكثر من وجود المقدور بها . وأما أن يتجدد للمقدور وصف وحال لم يكن ، فلا سبيل إليه .

فإن قال قائل : لو قال بما أنكرتموه قائل ، فما الذي يلزمه ؟

قلنا : أول ما يلزمه : نعت صفات الله تعالى بالتغير والتبدل ، عن ما كانت عليه في الأزل .

فإن قيل : أألستم تصفون الرب بكونه خالقاً فيما لا يزال ، وإن لم تصفوه في أزله ؟

قلنا : هذا لا يفرض إلى تثبيت صفة زائدة للرب تعالى ، إذ لا ثبت له حالاً وصفة بكونه خالقاً ، لم يكن منعوتاً بها في أزله . ولكن إذا حدث الفعل . ثبتت التسمية حادثة . فلو ثبتت للقدرة حال لم تكن ، فلا بد من أن تكون تلك الحال جائزة الثبوت والانتفاء إما بتأثير محدث ، أو علة . إذ كل وصف ثبت ، وجاز أن يثبت ، فيستحيل ثبوته من غير جعل جاعل ولا لإيجاب علة . وإذا لم يكن من ذلك بد ، لم يخل المطالب من أحد أمرين : إما أن يزعم أن الوصف الثابت للقدرة ٥١٠ ثبت / بالجعل ، أو بالعلة . وباطل أن يقال : تثبت صفة للقدرة القديمة بالجعل .

فإن الأحوال المتجددة تتبع الحدوث . فإذا لم يتصور في الشيء حدوث ، لم يتصور فيه وصف يؤثر فيه الجعل .

ويستحيل تقدير الجعل في الحال على حياها ، إذ الحال لا توصف بكونها بجعولة ، وكيف توصف بذلك ، ولا توصف بكونها شيئاً ١١ ولكن إذا كانت النفس ذات الأحوال حادثة ، فيقال : حدثت على أحوالها .

ولإن زعم المطالب أن الحال المتجددة ، موجهة عن علة موجهة ، فلا يخلو القول في تلك العلة : إما أن تكون قديمة ، أو حادثة . فإن كانت قديمة ، لزم أن يقارنها الحال ولا يستأخر عنها ثبوته . ولو كانت العلة حادثة ، كان ذلك مستحيلاً . فإن الحوادث هي الأفعال ، ويستحيل أن تكون الأفعال عللاً موجهة لأوصاف الرب لإجماعاً . فإذا بطل كون نفس القدرة علة في الفعل ، وبطل تقدير حال متجددة للقدرة ، لم يبق لما قالوه من نصب تعلات القدرة علة ، معنى . فإذا وضح ذلك في المقدور ، وتبين استحالة كون القدرة علة في وقوع المقدور ، فاطردوا ذلك في كل صفة تؤثر في متعلقها ، كالإرادة المقتضية تخصيص المراد ، لا يقال فيها إنها علة في تخصيص المراد كما قدمناه في القدرة .

فصل

[في أن أوصاف الأجناس لا تعال]

ومما يستحيل تعليله أوصاف الأجناس . فإذا قال القائل : لم كان السواد سواداً والجوهر جوهرأ ؟

قيل : ليس ذلك مما يعطل ، فإنما لو عللناه ، بطل كل ما يقدر فيه من سبيل التعليل . إذ لو قلنا : إنما كان سواداً لكونه معلوماً أو موجوداً أو عرضاً أو لوناً ، لبطل جميع ذلك ، ولا تنقض كل طريق بما ذكرناه بما لا يخفى مدركه . وإن قلنا : إنه معلول بكونه متولداً ، كان ذلك تعليل الشيء بنفسه .

فإن قيل : هم تنكرون على من يزعم أنه إنما كان سواداً لوجوده ، ولا يلزم عليه كل وجود ، فإننا خصصنا قولنا بوجود السواد ، وجعلنا وجوده على الاختصاص علة في كونه سواداً ؟

قلنا : لو كان وجود السواد علة في كونه سواداً ، لزم أن يكون كل وجود سواداً . ولا يدفع السؤال تخصيص الوجود بذكر السواد ، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يختلف . ومن لا يسلك هذه الطريقة ، يبطل عليه القول بالعلل والمعلولات . والذي يحقق ذلك ، أنا استدللنا على ثبوت العلم ، للبارى تعالى ، موجباً لكونه عالماً ، من حيث ثبت كون الواحد منا عالماً موجباً بالعلم .

ونحن نعلم قطعاً اختلاف العلين ، ووقوع حكميهما على تقدير المختلفين . ولكن لما اشترك العلان في كونهما علين ، اطردهما سبيل التعليل على ما سبق إيضاحه في فصل مفرد . فإذا لزم الحكم في طريق العلل ، بمساواة كون علم الله تعالى عالماً ، لكون علنا عالماً ، فلأن يجب الحكم بمساواة وجود السواد لوجود البياض ، وصرف الاختلاف إلى ما بعد الوجود من الصفات ؛ أولى . وهذا واضح لا خفاء به .

وإن زعم السائل أن وجود السواد عين كونه سواداً ، فقد صرح بنفي الحال . وقد أوضحنا استحالة التعليل ، مع القول بنفي الحال ، فكيف يستقيم من ينفي الحال ، الكلام في تفصيل الحال ، وليس يستقيم له أصلها ؟ فوضح بذلك امتناع تعليل صفات الأجناس .

ومما يتعلق بهذه الجملة تعليل التماثل والاختلاف . وقد قدمنا تفصيل المذهب فيه في « كتاب التماثل والاختلاف » .

والذي نرتضيه الآن امتناع تعليل التماثل والاختلاف . وفي ذاك وجهان : أحدهما : أن نمنع كون التماثل حالاً زائدة ، على ما ثبت للمثلين من صفات

الأنفس . فإذا امتنع كونه حالا ، امتنع التعليل فيه .

ولو قدرنا التماثل حالا فتعليله ممتنع أيضاً ، وكذلك القول في الاختلاف .
وذلك أنا لو رمنا التعليل ، بطل علينا ما نروم ، وانسدت مسالك العلل . وذلك
أنا نقول : إذا زعم المعتزلة أن القديم يخالف الحوادث ، وعلّة المخالفة ما اختص
به القديم من أخص أوصافه ، وأخص أوصاف القديم القدم عند المعتزلة . وإذا
راموا تعليل المخالفة بذلك ، لزمهم من طرده : أن لا يحكموا باختلاف حادثين أصلاً ،
لأنهم يتخصص أحدهما بالقدم . وتحقيق انتفاء ما عللوا به المخالفة ، بين القديم
والحادث . وإذا انتفت العلة ، انتفى المعلول .

والذي يوضح الحق في ذلك : أن الاختلاف حكم واحد لا يتفاوت ، من حيث
هو اختلاف . والحكم الذي لا تباين فيه ، يستحيل ثبوته بعلم لها حكم الاختلاف ،
وهذا سبيل المعتزلة ، إذا عللوا التماثل والاختلاف . فإنهم يعللون / مخالفة القديم ٥١٢
للحادث بالقدم ، ويعللون مخالفة السواد للبياض بكونه سواداً ، ومخالفة الجوهر
بما ليس من جنسه ، بكونه متميزاً - والاختلاف حكم واحد - لا تباين فيه . وقد
عللوه بصفات متباينة .

فإن قالوا : إنما يخالف المخالف لما هو عليه من أخص وصفه ، وهذا المعنى
يطرد شاهداً وغائباً ، فلا مخالفة إلا بالأخص . ثم الصفات التي هي الأخص ،
تختلف في أنفسها مع اجتماعها في كونها أخص ، والمقتضى للاختلاف ما فيها من
الاختصاص . قالوا : وهذا نحوقولنا : إن العلم يوجب كون العالم عالماً ،
ثم يطرد ذلك في كل ما جمعه وصف العلم ، وإن اختلفت وتباينت أجناسه . وهذا
من أهم أسئلة القوم .

الجواب عن ذلك ، أن نقول : إن الذي ذكرتموه من اجتماع المختلفات في
وصف ، لا ننكره ، وعليه بنينا جملاً من كلامنا . ولكن كون العلم علماً ، حال
وهو ثابت تجتمع فيه العلوم المختلفة والمتماثلة . وذلك الوجه ، هو الموجب

الحكم ، فكان التعويل عليه ، ولا اكتراث بماعداه . وقد بلغنا الكلام ، في هذا الفصل ، مبلغاً لا مزيد عليه .

وأما ما استروحوا إليه من اجتماع الأخصين في صفة الاختصاص ، فلا محصول له . فإن كون السواد سواداً ، حال . فلو كان كونه أخص حالاً ، لآدى ذلك إلى إثبات الحال للحال ، وهذا يفضى إلى جهالة عظيمة .

إذ للقائل أن يقول : لو كان لكون السواد سواداً ، كونه أخص الصفات حال ، لكان حاله لا يخلو من : وصف خصوص ؛ أو عموم . ثم يلزم أن يثبت له حال أيضاً ، ثم كذلك القول في سائر الأحوال .

وعندى : أنني قدمت استقصاء ذلك في كتاب التماثل والاختلاف . . وإذا بطل أن يكون الحال حال ، خرج من ذلك أنه ليس لكون السواد سواداً بكونه أخص الصفات ، حال . فامتنع على المعزلة امتناع ما يقع به الاختلاف في صفة الأخص . ووضح أن ذلك ليس من قبيل ما تمثلوا به من اجتماع العلوم المختلفة في حقيقة العلية .

ولو تعسف متعسف ومنع كون الاختلاف حكماً واحداً ، كان ذلك قدحاً منه ٥١٣ في الأحوال والعلل والمعاملات . ولو جاز إدعاء / الاختلاف تقديراً في حكم الاختلاف ، لساغ إدعاء الاختلاف من وجه الوجود ، حتى يقال : وجود القديم ، يخالف وجود الحادث ، من حيث الوجود من غير تعرض لصفة سوى الوجود . ولزم مثل ذلك في الصفة الجامعة للعلوم ، والصفة الجامعة للأكوان والألوان ، حتى يقال : العلم بالسواد يخالف العلم بالبياض في كونه علماً ؛ والسواد يخالف البياض في كونه لوناً ، والحركة تخالف السكون في كونها كوناً . وهذا ما لا سبيل إليه ، اتفاقاً من القائلين بالأحوال . فسكذلك القول في الاختلاف والتماثل .

وبما يوضح امتناع تعليل التماثل والاختلاف ، على أصول المعزلة خاصة ،

أنهم منعوا تعليل الواجب من الأحكام ، على ما سنفرد في ذلك فصلاً إن شاء الله . ولذلك نفوا صفات القديم تعالى ، من حيث كانت الأحكام واجبة له . فنقول لهم :

كما يجب للقديم كونه عالمًا . فكذلك يجب له كونه مخالفًا لخلقهِ ، فإسلككم علمتم مخالفتَهُ مع وجوبها ، وأصلكم أن الواجب لا يعمل ؟ وهذا مما لا مخلص للمعتزلة منه .

ومن أوضح الطرق في منع تعليل المتماثل ، أن نمنع كون التماثل حالاً زائدة على صفات الأجناس ، فنقول (١) : إذا قلنا البياض مماثل للبياض ، فالمعنى بذلك أنهما حادثان ، عرضان ، لوانان ، بياضان . ولا نشير بالتماثل إلى صفة زائدة على أوصاف الجنس ، وقد قدمنا امتناع تعليل صفات الأجناس ، بما فيه مقنع . والمعتزلة توافقنا في منع تعليل صفات الأجناس . وإنما ناقشنا في تعليل التماثل والاختلاف . وإنما يثبت لهم ذلك إذا أثبتوا أن التماثل والاختلاف ، حالان زائدان على صفات الأجناس . فبطل عليهم تعليل التماثل من كل وجه .

وهذا الذي وضع بتأييد الله ، يهد أصعب أركان المعتزلة في نفي الصفات . فإن من أعظم شبههم أن قالوا : لو أثبتنا للرب صفة قديمة ، لكانت مشاركة لذاته في أخص وصفها ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الصفات .

وقد أوضحنا امتناع تعليل المثليين أصلاً ، وسددنا بذلك هذا الباب عليهم .

وهذه جملة كافية في قسم / واحد من الأقسام الثلاثة التي قدمناها في صدر ٥١٤ الكتاب . وقد وضع في هذا القسم ما لا يعمل . وانطوى على الطرق التي يتوصل بها إلى معرفة فساد العلل . ولا يخفى على من أحاط بما قدمناه علماً ، اعتبار غيره به .

ويلتحق بهذا القسم : امتناع تعليل تضاد المتضادين . والطريق فيه كالطريق

(١) في الأصل : ونقول

فى التماثل ، وفيه وجه آخر ، وهو أن التضاد ليس يرجع إلى ثبوت حكم وتقدير حال ، وإنما يعبر به عن استحالة اجتماع . وذلك يرجع إلى النفي المحض ، وقد قدمنا فى منع تعليل النفي ما فيه مقنع .

وبما يلتحق بالقسم الأول تعليل الغيرين . والإحاطة بما سبق ترشد إليه . ويلتحق به أيضاً امتناع تعليل كون العلة علة . فإن قاتلاً لو قال : لم كان العلم علة ؟ قيل : كونه موجباً من صفات جنسه ، وصفات الأجناس لا تعلل .

ويتضح ذلك بأنه لو علل كون العلة علة ، لتسلسل القول . فإنه لو قدر لذلك علة ، للزم مثل ذلك فى الرتبة الثانية والثالثة . وذكر القاضى ، فيما لا يعال ، كون المأمور مأموراً ، وكون المنهى منهياً ، وهذا نحو امتناع تعليل كون المقدور مقدوراً ، وكون المعلوم معلوماً . وإن أردتم حصر القول فيما لا يعال ، فسيحل لميجاد اللفظ فى ذلك أن نقول : ما يمتنع تعليله : أبواب كل ما يشترك فيه الوجود والعلم ؛ كالمعلوم والمقدور ، ومنه العدم والانتفاء ، ومنه صفات الأجناس ومنه كل صفة لا تنفرد ذات واحدة بالاتصاف بها كالتماثل والاختلاف ، والتغاير والتضاد . فهذه الألفاظ تحصر ما يمتنع فيه التعليل .

فصل

[فى الأحكام التى تعلل]

وأما القسم الثانى من الباب ، فهو (١) ما يعال . وحصر القول فى الأحكام المعللة أن نقول : كل حكم ثبت لذات قائمة بنفسها ، عن معنى قام بها ، فهو معلل . ويندرج تحت ذلك : كون العالم عالماً ، وكون القادر قادراً ، إلى غير ذلك . وإن حكمتنا بأن جملة الأعراض توجب أحوالاً لمحالها ، فيطرد ذلك فى جملتها ، وهذا هو الصحيح .

(١) فى الأصل : وهو

فصل

[في أن الوجوب لا يمتنع تعليله]

أجمع أهل الحق على أن الواجب من الأحكام لا يمتنع تعليله / لوجوبه ، كما ٥١٥
أن الجائز لا يجب تعليله لجوازه . فلا يدل وجوب ولا جواز على تعليل ولا على
منع تعليل ، وإنما المنع عند أهل الحق : الأدلة المفوضية إلى تجويز التعليل ،
أو منعه .

واتفقت المعتزلة على أن الواجب لا يعل . ومن هذا الأصل ، قالوا : كون
القديم تعالى ، عالماً ، لما كان واجباً ، لم يكن معللاً . وكونه مريداً ، لما لم يكن
واجباً عندهم ، كان معللاً بإرادة حادثة . وأما كون القديم متكلاً ، فن صفات
الأفعال عند المعتزلة بمنزلة الخالق والرازق ، وصفات الأفعال لا تعلل . ثم طردوا
ذلك شاهداً ، وقالوا : المتكلم منا من كفعل الكلام . ومنستقصى ذلك في موضعه
إن شاء الله تعالى . فمحصل كلام المعتزلة : أن الواجب من الأحكام لا يعل ،
والجائز من الأحكام معلل .

فأول ما نفتاحهم به ، أن نقول : لم زعمتم أن الواجب من الأحكام لا يعل ؟
وبهم تنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب معلل بعلة واجبة ، والحكم الجائز
معلل بعلة جائزة ؟

فإن قالوا : الدليل على امتناع تعليل الواجب ؛ أن الواجب مستقل بوجوبه
عن الافتقار إلى العلة ، وإنما الجائز هو الذي يقال فيه : يجوز أن يثبت ، وأن
لا يثبت . فإذا تحقق مع تجويز انتفائه بدلاً من ثبوته ، فلا بد من مقتضى يقتضى
ذلك ، إما اختيار مختار ؛ وإما علة موجبة .

قالوا : والذي يحقق ذلك ، أن الذي يتعلق بغيره مقسم : فنه ما يتعلق
به اختراعاً ، نحو تعلق الحادث بالمحدث ؛ ومنه ما يتعلق به إيجاباً ، نحو تعلق

المعلول بالعلّة . ثم نعلم أن الوجود المفتقر إلى الوجود ، هو الموجود الجائز دون الواجب ، فكذلك يجب أن نفرق بين الحكم الجائز بطلب علته ، وبين الحكم الواجب . وأكدوا هذا بأن قالوا : لما وجب كون الجوهر جوهرأ ، وكون السواد سوادأ ، استحال تعليل ذلك . فهذه عمدة القوم .

فيقال لهم : كل ما ذكرتموه ، دعاوى . فأما الذي صدرتم به كلامكم من أن الواجب يستقل بوجوده ، فهو غير ما تنازعنا فيه . فهم تنكرون على من يقول : الواجب من الأحكام ، إنما وجب بوجوب علته ؟

٥١٦ فإن قالوا : قد استشهدنا في ذلك بالوجود ، حيث أوضحنا أن الواجب / منه لا يفتقر إلى مقتضى ، والجائز منه يفتقر .

قلنا : أنتم منازعون في ذلك أيضاً ، فإننا لا نمنع وجوداً واجباً متعلّقاً بوجوده على وجوب ، كما لا نمنع ذلك في الحكم الواجب .

فإن قالوا : بيم عرفتم إذا غنى الله عنى موجد ؟

قلنا : هذا الآن تعد منكم لحد النظر ، فإننا بعد ما صدقناكم عن مرادكم ، ليس لكم البحث عما نعتقد ، وإنما عليكم إقامة الدليل في الفرع والأصل . ثم لو خضنا في ذلك مساحين ، قلنا : عرفنا غنى الرب عن فاعل ، من حيث عرفنا قدمه ، وانتفاء الأولية عنه . ولو كان فعلاً ، لكان مبتدأ الوجود ، وفاعله سابق له . فهذا يعنى في إيضاح ما طلبوا من الاعتماد بالوجوب والجواز . وأما الذى تمسكوا به من امتناع تعليل السواد ، في كونه سوادأ ، فالحكم صحيح ، وإسناد الحكم بامتناع التعليل فيما ادعوه من الوجوب ، متنازع فيه . فعليهم إقامة الدلالة على أن صفات الأجناس إنما امتنع تعليلها لوجوبها . ولا يحدون إلى ذلك سييلاً . ثم كيف يستتب لهم ذلك ، وصفات الأجناس على مذهب أهل الحق بمثابة الحدوث ، والمقتضى لإثباتها القدرة ، وليس يتحقق فيها الوجوب .

وإنما بذت المعتزلة ادعاء الوجوب فيها على فاسده أصلهم ، إذ زعموا أن صفات

الأجناس تتحقق في الوجود والعدم . وقد سبق الرد عليهم في ذلك .

فإن قالوا : الوجوب يتحقق على قضية أسلم أيضاً في صفات الأجناس ، فإنه إذا قدر وجود السواد ، فيجب — مع تقدير وجوده — كونه سواداً .

قلنا : هذا تلبيس منكم . ولا فرق على أصلنا بين أن يقول القائل : يجب مع وجود السواد ، كونه سواداً ؛ وبين أن يقول : يجب مع كون السواد سواداً ، وجوده . ثم لا يلزم الحكم بوجوب الوجود ، وإن لازم كون السواد سواداً ، فكذلك لا يجب ذلك في كون السواد سواداً .

ثم لو ساعدناهم جدلاً في الحكم بوجوب صفات الأجناس ، فنقول : لم زعمتم أن المانع من تعليلها ، وجوبها ؟ وبهم تشكرون على من يقول : إنما امتنع ذلك لوجه آخر ؟ فإن قالوا : فلا وجه لمنع تعليلها إلا الوجوب .

قلنا : هذه دعوى منكم ، فلم قلتموه ؟

فإن قالوا : لسنا نعرف وجها سواه / .

٥١٧

قلنا : عدم معرفتكم لا ينتصب دليلاً . وإن طالبونا بإظهار وجه آخر ، لم يلزمنا ذلك في حكم النظر . فقد وضح ميز حيلهم واضطراب كلامهم .

فإن قالوا : الدليل على أن الواجب لا يعطل ، أن الجائز يعطل ، فلما كان الجائز معللاً ، وما دل على تعليله إلا جوازه ، إذ لا طريق يوصلنا إلى تعليل كون المتحرك متحركاً بالحركة ؛ إلا أننا نعلم أنه يجوز أن يتحرك ، ويجوز أن يسكن بدلاً من التحرك . فإذا تخصص بأحد الحكمين ، لم يكن ذلك إلا لمقتضى . ثم يبين بطريق السبر أنه علة وأن الحكم معلول بها . فإذا استبان طريق العلل [و] جواز أحكامها ، فإذا علقت من حيث جازت ، ينبغي أن لا يعال الواجب ، من حيث وجب .

قلنا : هذا الذي عولتم عليه ، باطل من أوجه : أقربها : أن ما ذكرتموه من

اعتبار الجواز فيما يعزل ، ليس يطرد ذلك لكم . فإنكم أثبتتم جملة الأحكام الجائزة ، ولم تعللوا ؛ منها وجود الحوادث ، إذ الجوهر في عسده جوهر ، وهو غير متصف بالوجود ، ثم يتصف بالوجود من غير علة تفتعنى ذلك .

فإن قالوا : تعلق الوجود بالفاعل ، والغرض مما قلناه تعلق الحكم الجائز لمقتضى ، سواء كان فاعلاً أو علة .

قلنا : هذا تصريح بإبطال طرق العلة ، وتسبب إلى إفساد سبيل لإثبات الأعراض ، ولا يثبت حدث العالم إلا بإثباتها ، ولا يثبت الدليل على المحدث ، إلا بعد ثبوت الحدث . ففي تعليق ما قلتموه بالفاعل ، نفى الفاعل .

وبيان ذلك : أنكم إذا جوزتم أن تثبتوا الاتصاف بالوجود ، مع تقدم كون الذات ذاتاً ، ثم زعمتم أن الوجود الجائز يتجدد من غير استناد إلى عرض ، فبم تنكرون على من يقول : إن المتحرك اتصف بكونه متحركاً ، لفاعل من غير إثبات حركة ؟ وهذا يحسم لإثبات الأعراض ، وقد سبق ذلك في صدر الكتاب .

وما ذكروه من اعتبار الجواز في التعليل ، يبطل عليهم أيضاً بكون المدرك مدركاً ، فإنه جائز غير محلل عندهم . وكذلك كون الشاك شاكاً ، وكون الميت ميتاً ، إلى غير ذلك مما ناقضوا فيه ، فأثبتوا أحكاماً جائزة ، غير مستتبدة إلى علل .

ثم نقول لهم : لو سلم لكم ما ادعيتموه من تعليل الجائز من الأحكام ، فلم قلتم : إذا علل الجائز ، امتنع تعليل الواجب ؟ وهل هو إلا تمسك بعكس الأدلة ؟ ٥١٨ وليس من / شرط الأدلة انعكاسها بإجماع من المحققين . إذ لو شرط فيها ذلك ، لدل عدم الإتيان على جهل الفاعل ، كما دل الإتيان على علمه . ولدل عدم العالم على عدم المحدث ، كما دل حدوثه على وجوده ، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه . وإنما يشترط الانعكاس في العلل العقلية والحقائق . وجواز الحكم ليس بعلة عند الخصم ،

ولأنما هو دليل على التعليل . ثم العجب منهم ، حيث نقضوا طرد الدلالة ، فأثبتوا أحكاماً جائزة غير معلة ، وطالبوا بعكسها .

وعما يوضح بطلان ما قالوه في جميع ما قدموه : أنهم أعطونا وجوب الطرد في الشرط ، ولم يفصلوا بين الجائز من الأحكام ، وبين الواجب . فإذا تجاوز الحكم بمساواة الواجب للجائز في كون كل واحد منهما مشروطاً ، ولم يوجب وجوب الواجب استقلاله دون الشروط ، فهلاً وجب سلوك هذا المسلك في العلة ، وهي أولى بذلك من الشرط ؟ فإن العلة يشترط فيها الإطراد والانعكاس ، ولا يشترط في الشرط ذلك ، على ما سنوضحه .

وما قالوه يبطّل عليهم بالتماثل والاختلاف ؛ فإنهم اتفقوا على تعليلهما ، وجعلوا ذلك إحدى الذرائع إلى نفي الصفات . ثم العلم بوجوب تماثل المتماثلان ، واختلاف المختلفان ، فهذا نقض منهم لما عولوا عليه .

وقد قال أبو هاشم ومتبعوه : إنما يتحيز الجوهر في الوجود ، لوصف هو في نفسه عليه ، يوجب له التحيز ، وكذلك قولهم في حمل الجوهر الأعراض . ثم زعموا أن تلك الصفة التي توجب كون الجوهر متحيزاً ، حاملاً للأعراض ، لا تعلل . فقد صرحوا بتقسيم الواجب : إلى ما يعطل ، وإلى ما لا يعطل . فزعموا أن صفات الأجناس لا تعلل لوجوبها ، والتحيز وحمل الأعراض يعطلان ، وإن كانا يجمبان في الوجود . وقد علل أبو هاشم كون القديم تعالى عالماً ، وقال : إنما كان عالماً ، لحال هو في نفسه عليه هو أخص وصفه ، وهو الذي أوجب له كونه حياً عالماً قادراً . فقد صرح بأن كون القديم حياً قادراً عالماً ، معطل بحال . ثم زعموا أن تلك الحال — التي هي الأخص — لا تعلل . فهذا وافق أهل الحق في تعليل الحكم الواجب ، بيد أنه علله بحال ، ونحن عللناه / بصفة ثابتة ٥١٩ موجودة . فقد بان اضطرابهم وخطبهم في الامتناع عن تعليل الواجب .

ومن أوضح ما استدلل به أئمتنا في تعليل الواجب ، أن قالوا : إذا انتصف الواحد منا بكونه عالماً ، فقد زعمتم أن هذا الحكم معطل بعله . فلا تخلون : إما أن

تقولون : إنما يعلل هذا الحكم لثبوته من غير تعرض لوجوب أو جواز ، فيلزم تعليله في حق التسديم . وإن قلتم : لأنه إنما يعلل لجوازه ، بطل عليكم ذلك من أوجه : أحدها : ما قدمناه من إثبات جمل من الجائزات التي لا تعلل . وما يبطل هذا القسم أيضاً : أن الجوار إذا حقق في مقصد المتكلمين ، فيؤول معناه إلى تجويز الثني وتقديره . فكأنكم تقولون : إنما أوجب العلم كون الواحد منا عالماً ، لأنه يجوز أن لا يعلم ، وتجويز ضد العلم ، يستحيل أن يكون مقتضياً لثبوت العلم على أنه نفي مجرد . وقد ذكرنا أن الثني لا أثر له علة ولا معلولاً .

فإن قالوا : يجوز أن يكون الثني شرطاً ، فكأننا نشترط في التعليل ما قلناه .

قلنا : هذا قدح في أصل متفق عليه ، وذلك لأن أبواب التحصيل أجمعوا على أن العلة في إيجابها يستحيل أن تفتقر إلى شرط . وقد سبق لإيضاح ذلك . ولو جاز تقدير شرط عليه إيجاب العلة الحكم ، لوجب أن يقال : إنما [أ] وجب العلم كون محله عالماً ، إذا ثبت صحة معنى هو شرط في إيجابه ، ثم يمر ذلك إلى ثبوت العلم غير موجب لكون محله عالماً ، من حيث لم يوجد شرط الإيجاب .

وما نستدل به في الرد عليهم ، أن نقول : إذا منعتم تعليل الواجب من الأحكام ، لم يستقيم لكم إقامة الدلالة على استحالة كون القديم سبحانه وتعالى جوهرآ . ويتبين ذلك عند توجيه الطلبة عليهم ، فنقول لهم : ما الدليل على استحالة كون القديم تعالى جوهرآ ؟ فإن قالوا الدليل على ذلك أنه لو كان جوهرآ ، موجودآ ، لكان متجيزآ مختصاً ببعض الجهات ، وإذا اختص ببعضها ، افتقر إلى كون يخصه ، ثم ذلك الكون حادث فيلزم منه قبوله للحوادث .

فيقال لهم : لا تستقيم لكم هذه الدلالة من أوجه سبقت . ومقصداً الآن ذكر واحد منها ، وذلك أنكم قلتم : الواجب من الأحكام لا يعلل ، فبم تنكرون ٥٢٠ على / من يزعم أنه تعالى يختص بما قلتموه ، ويجب له ذلك الحكم لذاته لا لعله ، فيضطرركم ذلك إلى نفي الكون ، الذي بتقدير إثباته توصلتم إلى نفي كونه جوهرآ .

ولو ساغ أن تفصلوا بين الشاهد والغائب ، وتحكموا بأن كون الواحد منا عالماً معلول لعله ، وهذا الحكم لا يعلل غائباً ، فيلزمكم مثل ذلك في الكون . وهذا ما لا مهرب منه . وقد قدمنا استقصاء القول في ذلك عند نفينا الجهات عن ذات القديم سبحانه وتعالى .

ولا يستقيم لهم أيضاً نصب الدلالة على أن القديم ليس بعرض ، فإن المعلول في إثبات استحالة ذلك ، على أنه كان عرضاً ، لاستحال أن يقبض المعاني . وهذا يفضى إلى خروجه عن الاتصاف بكونه حياً عالماً قادراً . وهذا لا يستقيم على أصول المعتزلة ، مع صرفهم الصفات إلى النفس . ولا بعد في أن تثبت للعرض صفات نفسية ، وإنما الاستحالة في قيام المعاني به .

ولو راموا سلوك مسلك آخر في إثبات استحالة كون القديم تعالى عرضاً ، لم يحدوا إليه سبيلاً . وقد قدمنا لهم شبهاً يحاولون بها إثبات مرامهم ؛ وقدحنا في جميعها ، وبيئنا اضطرابها على أصولهم عند ذكرنا استحالة كون القديم عرضاً ، وبيئنا أن ذلك لا يستقيم إلا على أصول أهل الحق ، وتبعنا كل طريقة تشبث بها المعتزلة بالنقض والرفض .

وما يقوى التمسك به ما ذكرناه في خلال الكلام من استواء الحكمين شاهداً وغائباً ، في قضية الشرط ، ولو أوجب^(١) الجمع في حكم الشرط ؛ فالجمع في حكم العلة أولى .

ومن النكت التي تمسك [بها] الأستاذ أبو إسحق في الجامع ، أن قال : لو كان الواجب غير معلل ، لوجب أن يقال : إذا اتصف الواحد منا بكونه عالماً ، فلا يثبت له علم . فإن الحكم مع ثبوته ، يستحيل تقدير انتفائه ، فيجب أن يلتحق ذلك بالواجب من هذا الوجه . وهذا يعضده أصل من قواعد المعتزلة ،

(١) في الأصل : ولأوجب .

وبه يتم المقصود . وذلك أنهم قالوا : الحادث أول حال حدوثه ليس بمقدور ولا متعلق للقدرة . ثم استروا بهم في ذلك إلى أن أثر القدرة إنما يطلب الوجود ، ٥٢١ وقد تحقق الوجود في الحالة الأولى ، فلا حاجة إلى تقدير مؤثر مع وقوع / الأثر ، فهلاً قالوا : لا حاجة إلى العلة ، مع وقوع المعلول ، والعلة تتقدم على معلولها بزمان فإذا تحقق معلولها ، لم تتعلق العلة به إيجاباً ؟

والذي يقرب ذلك على أصلهم أنهم جعلوا السبب المولد علة في المسبب المتولد ، مع تقدم السبب على المسبب ، وهذا مالا مطمع لهم في الخلاص منه .

فهذه طرق مقنعة في إيضاح تعليل الواجب من الأحكام ، والرد على منكريه . ونحن الآن نخوض في القسم الثالث ونذكر ما تردد فيه المحصلون في أحكام العلل . فأما القسم الثالث فنذكر فيه ما اختلف فيه المحققون . فسلك بعضهم طريق التعليل ، وسلك آخرون طريقاً غيرها .

فصل

[القول في الشرط والمصحح وما يتعلق بهما]

أول ما نبداً به : القول في الشرط والمصحح ، وما يتعلق بهما .

اعلموا أن الشرط إذا أطلق ، فالمراد به (١) في أغراض المتكلمين ما لا يوجب ثبوت مشروطه ، ولكن يمتنع المشروط بانتفائه على الوجه الذي انتسب شرطاً . وسبيلنا أن نذكر مثالا ، ثم نحرر بعده قولاً ، فنقول : الحياة شرط في ثبوت العلم ، فلا يتحقق العلم دونها . وهي ليست بموجبة للعلم ، إذ قد أصبح الحياة دون العلم ، وإن لم يصبح العلم دون الحياة . فكانت الحياة شرطاً في العلم من حيث امتنع العلم دونها ، ولم يمتنع تصورهما مع انتفاء العلم . وهذا على خلاف العلة ، فإن العلة والمعلول ، مرتبطان ويتلازمان ، فلا يتقرر ثبوت أحدهما دون الثاني ، والمشروط

(١) في الأصل : فلما المراد به .

يرتبط بالشرط ، من حيث لا يتحقق دونه . ولا يرتبط الشرط بالمشروط ، من حيث يتصور الشرط دون المشروط .

وتحرير العبارة في ذلك أن نقول : الشرط ما افتقر إليه المشروط ، ولم يتضمن بتحقيقه إيجابه . وبهذا يتميز عما ليس بشرط ، وينفصل عن العالل الموجبة .

ثم اختلف المتكلمون : فذهب جمهورهم إلى أن الحياة شرط في العلم ، وأنكروا أن يكون الحى شرطاً ، إلا أن يعنى بذلك نفس الحياة .

وذهبت المعتزلة إلى أن الشرط : كون الحى حياً . وراموا بذلك طرد الشاهد شاهداً وغائباً . إذ كون القديم تعالى عالماً ، مشروطاً عندهم بكونه حياً . فقالوا لذلك : إنما الشرط كون / الحى حياً شاهداً .

٥١٢

والعجب منهم ، كيف شغفوا برعاية الموازنة في الشرط ، حتى لم يشبتوا شرطاً غائباً ، إلا على الوجه الذى أثبتوه شاهداً ، وسمحت نفوسهم بأن لا يطردوا العالل ، وهم على مذاهب الكافة ألزم لمعلولاتها من الشرط . ولذلك تحقق الارتباط بين العلة والمعلول من الطرفين ، ولم يتحقق ذلك في الشرط والمشروط إلا من أحدهما .

قال القاضى : إذا نفينا الحال ، فالشرط هو الحياة . وإذا قلنا بالحال ، فلو مثلنا عما هو شرط في ثبوت العلم ، لم يبعد أن نقول : الشرط في ثبوت العلم الحياة وكون الحى حياً . إذ ليس أحدهما بأن يكون شرطاً ، أولى من الثانى . و [أ] ما حسد الشرط : ما قدمناه ، وهو أن يتمتع ثبوت الشيء ، حتى يتحقق غيره .

قال : ونحن وإن أحلنا كون الحال علة ، فلسنا نحيل كونه شرطاً ، وذلك لأن العلة توجب ، فجاز أن يتخصص ذلك بما هو ذات في الشرط ليس بموجب لمشروطه . فلم يبعد كون الحال شرطاً .

فإن قال قائل : الحياة بمجرد ما لا يتحقق معها العلم ، حتى ينتفى أعداد العلم من

الغفلة والجهل وغيرهما من الأضداد ، فقد افتقر العلم مع الحياة إلى انتفاء الأضداد ،
فهل جعلتم انتفاء الأضداد شرطا أيضا ؟

على أنكم إذا لم تنكروا كون الحال شرطا ، فلا تستبعدوا كون العدم شرطا .
وقد اضطرب الأصحاب في التقصى عن هذا السؤال . فصار معظمهم إلى أن العدم
لا يكون شرطا ، ولكن الحياة عند عدم الأضداد شرط . قالوا : ولا نسلك
بالشرط مسلك العلل . فإنه ليس بموجب الشروط ، حتى يراعى فيه ما يراعى
في العلل ، ولكن الشرط صفة لإثبات ، فخصصناه بثابت موجود .

قال القاضى : الذى عندى أنه لا يمتنع تقدير العدم شرطا ، إذ الشرط ما تحقق
الافتقار إليه ، وهو غير موجب عدما كان أو وجوداً ، ثبوتا أو انتفاء . فهما
أعطانا الخصم افتقار العلم إلى انتفاء الأضداد على حسب افتقاره إلى ثبوت الحياة ،
ولا معنى فى كون الحياة شرطا فى العلم إلا افتقار العلم إليها ؛ فقد استويا إذا ،
وآل التناكر إلى عبارة . ولو رددنا الأمر إلى العبارة ، فليس يستنكر فى إطلاق
العبارة تسمية العدم شرطا ، كما لا تنكر تسمية الوجود شرطا .

٥٢٣ فإن قال قائل : أيجوز أن يكون للشيء الواحد شروط ؟

قلنا : لا ننكر ذلك ، بل نوجب القول به . وليس كالعلل ، إذ العلة لا يسوغ
فيها التركيب كما سبق تقريره . وذلك لأن العلة مؤثرة موجهة . فلو لم تؤثر العفة
وحدها ، لم تؤثر مع غيرها . والشرائط ليست بمؤثرة ، فلم يمتنع فيها التركيب .
فإن قيل : وإذا قلتم ذلك ، فاجعلوا وجود المحل شرطا فى العلم به .

قلنا : هكذا نقول فى الجملة فيه أن كل ما افتقر الحكم إليه ، وليس موجبا
عنه ، فهو شرط فى الحكم تعدد أو اتحاد ، عدما كان أو وجوداً . ثم عبر المحصلون
عن الشرط بكونه مصححا ، فقالوا تارة : الحياة شرط فى العلم ، وقالوا أخرى :
الحياة مصححة للعلم . [و] كما لا نستبعد أشياء شرطا لشيء واحد ، فلا نستبعد أن
يؤثر الشيء الواحد فى تصحيح أشياء ، وإن كنا أحلنا ذلك كله فى العلل . فإنه كما

يستحيل وجوب حكم بعل ، فكذلك يستحيل إيجاب العلة الواحدة جملا من الأحكام الجائزة على تفصيل طويل قدمناه . فالحياة إذا شرط في العلم والإرادة والقدرة وأضدادها الخاصة ، وكل وصف لا يتصف به إلا الحى . وكذلك وجود المحل يصحح قيام أجناس الأعراض به .

قال القاضى ، رضى الله عنه : لو قال لى قائل : هل تسمى الحياة بإطلاقها شرطا أم لا تسميها ؟ فإن سميتها شرطا ، لزمك تحقيق تمييز العلم عند تجرد الحياة . فإن الشيء إذا وجد شرطه ، لم يبعد تحققه ، ولزم القول بصحته . فيجب من طرد ذلك تمييز العلم مع أضداده . وإن أنت لم تسم الحياة شرطا ، فقد بطل ما تطلقه من افتقار الشيء إلى شروط .

قال القاضى : أقول فى جواز هذا ، أنه يناقش فى عبارة ، إذ مقصدنا أن نبين تمييز افتقار الشيء الواحد إلى معلومات . وهذا المعنى متقرر لا خفاء به . وإن طولبنا بعد ذلك بتسمية كل واحد شرطا ، كان لنا أن نسمى الجميع شرطا واحداً ، وكان لنا أن نسمى كل واحد شرطا . وإذا آل الأمر إلى التسميات ، فالأمر سهل ، كيف ، وقد نطق بقريب بما أطلقناه موجب الشرع . فإن أرباب الشرائع سموها الطهارة شرطا للصلاة ، مع العلم بأن الصلاة لا تصح بمجردا ، أعنى الطهارة / ، حتى تنضم إليها شرائط أخر .

٥٢٤

فصل

[هل العرض شرط فى وجود الجوهر]

فإن قال قائل : ألسم جعلتم المحل شرطا فى وجود الأعراض ؟

قلنا : أجل . هذا ما أطلقه المحققون .

فإن قيل : كما يفتر العرض إلى المحل ، من حيث لا يتصور عرض دون المحل ، فكذلك لا يتصور جوهر دون عرض ، فاجعلوا العرض شرطا فى الجوهر ، كما

جعلتم الجوهر شرطاً في العرض ، إذ كل واحد منهما يفتقر إلى الثاني .

وقد رام بعض الأصحاب انفصالاً من ذلك ، فقال : ما من عرض إلا وهو يفتقر إلى الجوهر ، وإن لم يفتقر إلى معين من الجواهر ، فهو مفتقر إلى جنس الجواهر ، والجواهر لا تفتقر إلى جنس من الأعراض . إذ ما من جنس يشار إليه ، إلا والجوهر غير مفتقر إليه .

ولا يبطل ذلك بأن يقول السائل : ما من جوهر إلا والعرض غير مفتقر إليه ، بأن يقدر في غيره بدلاً عنه . وذلك لأن الغير المقدر ، بدلاً من جنس ما قدر الاستغناء عنه . والذي تقدر استغناء الجوهر عنه من الأعراض ، يجوز أن لا يكون من جنس ما قام بالجوهر . فإن الجواهر جنس واحد ، والأعراض تشتمل على الاختلافات .

قال القاضي : وهذا الذي راموه صحيح في أعراضهم ، ولكن لو قال : إن من شرط وجود الجوهر قيام قبيل من الأعراض به ، لم يكن مبعداً في مجاري الشروط ، إذ لا معول فيها على التجانس والاختلاف ، والأصح هذا الذي ذكره القاضي .

فإن قال قائل : هذا يؤدي إلى إثبات شيئين كل واحد منهما شرط في الثاني ، وقد امتنع السلف من ذلك ، وشحنوا مصنفاتهم باستحالة كون الشيء شرطاً فيما هو شرط فيه . والذي ذكره القاضي يفرض إلى ذلك .

قلنا : هذا غلط ، وذهول عن مراد المشايخ . فلا استنكار في ثبوت شيئين مقترنين كل واحد منهما شرط في الثاني ، على معنى أن يفتقر وجود كل واحد منهما إلى الثاني . وإنما الذي أنكره المحققون تقدير شيئين مترادفين متعاقبين ، وكل واحد مشروط بتقدم صاحبه . فهذا هو المستحيل المدرك بطلانه ضرورة .

وقد مثل الأئمة ذلك بمثل فقالوا : لو قال القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهماً / ٥٢٥

سحق أعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً حتى أعطيك قبله درهما ، فلا يصح على قضية الشرط ، واحد منهما . وبمثله لو قال لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا مع دينار ، ولا أعطيك ديناراً إلا مع درهم ، فلا امتناع في ذلك ، ويصح أن يعطيهما لإياه معاً علي حسب الشرط .

فصل

[في أن الشرط علة في تصحيح الحكم وشرط في تحققه]

قال القاضى : إذا تبين الشرط ، ووضح أن الشرط لا يوجب المشروط ، ولكن يتضمن تصحيحه ، فلا يكون الشرط إذاً علة في المشروط . وهل يكون علة في تصحيح الحكم حتى يقال : إن الحياة ، وإن لم تكن علة في العلم ، فهى علة في صحته . وإنما جلينا كل ما قدمناه من الكلام للخوض في هذا الفصل ، وإلا فلا تعلق للشرائط بالعلل ونحن في أقسام العلال .

وقد ردد القاضى قوله في كتبه . والذي اختاره ها هنا أن الشرط علة في تصحيح الحكم ، وشرط في تحققه ووقوعه . فمن وجه كونه شرطاً ، لم يوجب مشروطه . ومن وجه كونه علة ، يوجب معلوله . فهو علة في الصحة موجب لها ، وليس بشرط في الصحة ، وهو شرط في تحقق ما نحكم بصحته ، وليس بعلة في التحقق والوقوع . فهذا مساق كلامه . وعلى ذلك ، بنى شيخنا جواز الرؤية لما قال : إذا جاز رؤية بعض الحوادث ، فصحة الرؤية حكم لا بد فيه من تقدير موجب . ثم استوجب جملة الأقسام التي يقدر ، موجبة لتصحيح الرؤية ، وأثبت بطلان جميعها إلا الوجود . وعوّل في ذلك على تعليل صحة الرؤية .

وقد وافق المعتزلة شيخنا في أن ذلك مما يعلل . وإنما أنكروا تعليله بالوجود . قال القاضى : لو طالبنا مطالب بإقامة الدلالة على أن صحة الرؤية من الأحكام المعجلة ، كان سبيلنا في ذلك أن نقول : كل حكم لو علل ، لم يبطل تعليله ، واطرد

وانعكس وسلم عن القوادح فيه ، فينبغى أن يعال بكون العالم عالماً . ولا استحالة في صحة الرؤية بالوجود .

فإن قيل : قد علمتم الحكم بما ليس بمعنى ، وقد ذكرتم أن العلل ، معاني لا تقوم بأنفسها .

قلنا : إذا سلكتنا هذه الطريقة ، لم نقطع بانحصار العلل في المعاني ، بل نعلل ٥٢٦ بكل ما / لا يستحيل التعليل به . وإنما شرطنا قيام المعنى الذى هو علة بما له الحكم ، لتثبت العلة على وجه من الاختصاص . والوجود لما يصح أن يرى ، ألزم من المعنى القائم به . وهذا ما ذكره القاضى ، أوردنا لبابه وتركنا إطنابه .

والذى يصح عندى : منع تعليل الصحة ، إذ في القول بتعليلها ، هدم أصول العلل من أوجه ، نحن نوضحها :

منها أنا إن قدرنا الحياة مصححة موجبة للصحة ، كان ذلك محالاً . إذ الحياة لا تستقل بالتصحيح ، حتى يقدر معها المحل ، وانتفاء الاضداد إلى غير ذلك مما سبق . فيلزم من ذلك تركب العلة .

وأعظم من ذلك أنا جعلنا النفي من الشرائط . وقد أبطلنا كون النفي علة موجبة أو مؤثرة في الإيجاب . والذى يوضح ذلك أيضاً أن الصحة ليست بحكم وحال ، وإنما هي إشارة إلى أنه لا يستحيل . فهذا ما يعقل من الصحة ، وإنما المعلل حال باتفاق من المحققين . وقد أوضحنا في غير موضع أن نفي الأحوال ، فلا يستقيم له التعليل أصلاً . وهذا بما صدر به القاضى الكتاب ، فكيف يرتضى ما أبيناه أولاً !

ولأن لم يكن من تعليل الصحة بدّ ، فأقرب الأشياء إلى التعليل صحة الرؤية ، إذ لا يتجه فيه من السؤال ، ما يتجه في تصحيح الحياة للعلم . وذلك أن صحة العلم لا تستقل بمجرد الحياة ، وصحة الرؤية تستقبل بمجرد الوجود ، وإنما يتوجه

السؤال الأخير ، وذلك أن قائلًا لو قال : صحة الرؤية إشارة إلى نفي ، والنفي لا يعلل . وهذا عما نستخير الله فيه .

على أنه لو قيل : صحة الرؤية حال ، لم يبعد . وقد يشير إليه القاضى فى خلل الكلام . والذي ذكره السائل من رجوع الصحة إلى النفي ، فيه نظر . وذلك أنه نفي النفي ، ونفي النفي إثبات . فإننا بالصحة نفي الاستحالة ، والاستحالة عبارة منبثقة عن لزوم الانتفاء . فالصحة رجعت إلى صفة إذا . فهذا أقصى ما يمكن فى هذا الفصل .

فصل

[هل يصح تعليل قبول الجوهر الأعراض]

ومما اختلف فيه جواب أهل الحق فى تعليله ، وترك تعليله : قبول الجوهر الأعراض . فمنهم من علله بتحيزه ، ومنهم من أبى التعليل / . ٥٢٧

وقد ردد القاضى جوابه فى كتبه ، فتارة يقطع بالتعليل ، وتارة يقطع بنفيه ، وتارة يجمع جوابيه . والجملة فيه أنا لو لم نحل التعليل بالحال ، لم يكن فى تعليل قبول الأعراض بالتحيز استحالة . فإنه لا يرد على التعليل وجه مما يقدر فساداً إلا ذلك ، وفيه بعد . إذ يفضى القول فيه إلى اختلاط العلة بالمعلول ، والمعلول بالعللة . إذ ليس التحيز بأن يكون علة فى القبول ، أولى من أن يكون معلولاً به . وقد قال القاضى ، رضى الله عنه : هذا مما لا أقطع فيه جوابى . ولا يقوى المتمسك فى منع تعليل ذلك بأن يقول القائل : قبول الأعراض من صفات الأجناس ، وصفات الأجناس لا تعلل ، نحو كون السواد سواداً . وهذا فيه ضعف فإنه تمسك بعبارة محضة . إذ كون السواد سواداً ، لم يمتنع تعليله ، لأن ذلك صفة جنس ، وإنما امتنع لدلالة أفتناها ، لا تقوم مثلها فى تعليل القبول بالتحيز . فتمسكوا بقضايا القضية ، وجانبوا التشبث بالعبارات ،

ومما اختلف المحصلون في تعليقه : كون البارى تعالى باقياً . فعلله شيوخنا بالبقاء ، وأباه المعتزلة ، وقالوا : الباقي باق بنفسه . وقد يميل القاضى إلى ذلك ، وهذا من غمرات الكلام . وسيأتى شرحه فى باب مفرد ، فى آخر الصفات إن شاء الله .

[وبعد ، فقد] تنجزت أحكام العلال مشتملة على جميع الأسرار . واشتمل ما تقدم على نقل جميع كلام القاضى فى كتابه الموسوم « بالعلال » ، وانطوى أيضاً على ما فرقه فى الكتب . وتخصص ما جمعناه بزيادات فى المعانى من كلام مسائر الأئمة ، مع إثبات الإيجاز فى اللفظ . وقد بقى من نوافح العلال بابان : أحدهما : فى ذكر الصفات للحدوث ؛ والثانى : فى ذكر الحقائق والحدود ، والله الموفق للصواب .

كمل الجزء الأول من الشامل لثلاث خلون من شوال سنة عشر ومستمائة . كتبه
العبد الفقير إلى الله تعالى : ربيع بن محمود بن مرسى بن محمود بن على الانصارى
٥٢٨ ابن الخزر جى . يتلوه فى الثانى القول [فى بقية] الأحوال / .

فهرست الأعلام

مرتب حسب الحروف الأبجدية

ابراهيم (الرسول) : ٤١ - ٤٥ - ٢٤٦ - ٦٠٨

لمبرقلس : ٢٥٩

لمبليلس : ٢٦ - ٣٩

ابن أبي ليلى : ٥٣

لمبن الإخشيد : ٢٩٢

لمبن الأشعث : ٣٥

ابن الأمير : ٨٨

لمبن الجوزى : ٥٨ - ٦٥

لمبن الراوندى : ١٨٤ - ٢٥٩ - ٦٤٦

لمبن السبكي : ٧٠ - ٧٢

لمبن السمعانى : ٧٤

لمبن المرتضى : ٢٠

لمبن تيمية : ٥٧ - ٥٨ - ٦٣

لمبن حنبل : ٢٥ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ -

٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٩ - ٦٥

لمبن خلصكان : ٥٩ - ٦٩ - ٧٠ - ٧٢

لمبن دريد : ٤٠٢

لمبن سيناء : ٧٤

لمبن عباد (الصاحب) : ٢٣٦ - ٢٣٧

لمبن عباس : ٥٦٦

لمبن عساكر : ٦٢ - ٧١

لمبن عقيل : ٥٨ - ٦٥

لم بن عياش : ٥٠٥ - ٥٠٤

لم بن كلاب (عبد الله) : ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٦٠ - ٦٥ -

١٤٠ - ٣٥٠

لم بن كيسان الأصم : ١٦٨

لم بن ماجه : ٣٥

لم بن مجاهد : ٢٤٧ - ٣٢٦ - ٣٢٧

لم بن مسعود : ٥٦٦

أبو اسحق الاسفراييني : ٧٣ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١٢٧ - ١٦٤ - ١٩٣ - ٢١٢ -

٢٣٦ - ٢٦٧ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٨ - ٣٣٥ - ٣٥٠ - ٣٥٥ - ٤٢٨ - ٤٢٩ -

٤٣٠ - ٤٣٣ - ٤٣٨ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦١ -

٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٩٣ - ٥٠١ - ٥١٧ - ٥٢٠ - ٥٢٣ - ٥٢٣ - ٥٤٢ -

٥٥٧ - ٥٧٣ - ٦٢٢ - ٦٢٤ - ٧٠٧

أبو الحسن الأشعري : ٧٧ - ٧٤ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٨ - ٣٩ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ -

٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٦ - ٧٨ - ١٠١ -

١٤٩ - ١٧٢ - ١٧٤ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ -

٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٩٠ - ٣٣٢ - ٣٣٥ -

٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٥ - ٣٦٨ - ٤٠١ - ٤٠٣ - ٤٢٣ - ٤٥٥ -

٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٧٨ - ٤٨٦ - ٥١٣ -

٥٢٣ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٧٤ - ٦١٧ - ٦٣١ - ٦٣٩ - ٦٥٦ -

٦٧٤ - ٧١٣

أبو الحسن التميمي : ٦٥

أبو الحسن علي الطبري : ٥٨

- أبو العباس الناشيء : ١٢٥ - ١٣٧ - ٣٣٥
أبو العباس بن صريح : ٣٥
أبو القاسم الاسفراييني : ٧٣ - ٤٦٠ - ٤٦١
أبو القاسم الإسكافي : ٧٣
أبو المحاسن الجرجاني : ٦٧٣
أبو بشر إسماعيل ابن اسحق : ٦٠
أبو بكر البيهقي : ٧٤
أبو بكر الصديق : ٥٣
أبو بكر بن عبد العزيز : ٦٥
أبو بكر بن فورك (الأشعري) : ١٢١ - ٢١٢ - ٢٩٣ - ٣١٥ - ٣٤٦ - ٣٨٧ -
٥٤٣ - ٥٦٢ - ٦٣١ - ٦٣٤ - ٦٤٦ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥٤ - ٦٥٦ -
٦٧٢ - ٦٩٢ - ٦٩٣ .
أبو تراب المراغي : ٧٤
أبو جعفر السمئاني : ٤٩٥
أبو جعفر الطحاوي : ٣٣
أبو جعفر محمد بن علي بن محمد الهمزاني : ٧٤
أبو حسان محمد بن أحمد المزكي : ٧٣
أبو حنيفة النعمان : ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ -
٣٦ - ٣٨ - ٥٣
أبو ذر الغفاري : ١٨
أبو زكريا المتطبب : ٢٢٨
أبو سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك : ٧٣

أبو سعد عبد الرحمن بن حمدان النضوري : ٧٣

أبو عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز : ٧٣

أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي : ٧٣

أبو محمد المصري : ٧٤

أبو محمد عبد الله الجويني (والد الإمام) : ٧١-٧٢

أبو منصور الماتريدي : ٢٢-٢٤-٣٣

أبو موسى الأشعري : ٥٩

أبو هاشم الجبائي : ١٢١-١٢٢-١٢٧-١٣٠-١٧٨-١٩٢-٢٠٠-

-٢٨٢-٢٩٣-٢٩٥-٣٣٣-٣٤٩-٤٣٠-٤٣٨-٤٧١-٤٧٢-

-٤٧٣-٤٧٥-٤٧٦-٤٧٧-٤٧٨-٤٧٩-٤٨٠-٤٨٢-٤٨٣-

-٤٨٤-٤٨٥-٤٨٦-٤٩٤-٤٩٧-٤٩٨-٤٩٩-٥٠٠-٥٠١-

-٥٠٢-٥٠٤-٥٠٥-٥٠٦-٥٠٧-٥٤٢-٥٧٥-٥٧٦-

٦٢٩-٦٣٠-٦٣٦-٦٤٠-٦٤٢-٦٤٤-٦٤٥-٦٥٥-٦٥٦-٧٠٥

أبو هلال العسكري : ٢٥-٢٦

أبو نعيم الحافظ : ٧٣

آدم (عليه السلام) : ٢٨-٥٦٠-٥٦١

البخاري : ٢٧

البغدادى (الخطيب) : ٢١-٣٠-٣٤-٣٥-٥٢-٥٧

الازهرى (محمد بن أحمد) : ٥٥٥

الاشعري : ٢٢٨

الأوزاعي : ٥٣

الباطنية : ٦٠-٢٨٧-٢٩٤-٣١٨-٣٢٢-٦٠٩

الباقلائي (أبو بكر) : ٥٨ - ٧٤ - ٧٨ - ١٠٦ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ -

١١٢ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٤٢ - ١٥٦ - ١٥٩ - ١٩٢ - ١٩٨ -

٢١١ - ٢٢١ - ٢٢٣ - ٢٢٣ - ٢٤٧ - ٢٦٣ - ٢٧٠ - ٢٧٣ - ٢٧٤ -

٢٧٥ - ٢٨٢ - ٢٩٤ - ٢٩٦ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣١١ - ٣١٤ - ٣١٥ -

٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٧ - ٣٢٩ - ٣٣١ - ٣٣٧ - ٣٤٥ - ٣٤٦ -

٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥٨ - ٣٣٣ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٢ - ٤٥٦ - ٤٥٧ -

٤٦٤ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٨ - ٤٨٥ - ٤٩٠ - ٤٩٢ - ٤٩٤ - ٤٩٥ -

٤٩٩ - ٥١٦ - ٥٢٢ - ٥٤١ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٧٠ - ٥٧٨ - ٥٨٠ - ٥٧٦ -

٥٨٧ - ٥٨٩ - ٦٠٠ - ٦٠٦ - ٦١١ - ٦١٥ - ٦١٨ - ٦٢١ - ٦٢٢ -

٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٩ - ٦٤٢ - ٦٤٦ - ٦٥٠ -

٦٥٤ - ٦٥٧ - ٦٦١ - ٦٦٤ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٥ - ٦٧٧ - ٦٨٠ -

٦٨٢ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٧٠٠ - ٧٠٩ - ٧١٠ -

٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ -

البلخي : ٦١٦

الثنوية : ٢٢٧ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤

الجبائي (أبو علي) : ٦١ - ٦٣ - ٦٤ - ٢٠٠ - ٢٢٦ - ٢٥٢ - ٢٩٢ - ٣٠٧ - ٣٠٨ -

٣١٠ - ٣١١ - ٣٤٩ - ٤٠٧ - ٤٣٠ - ٤٣٨ - ٤٦٧ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ -

٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٣ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٩٤ - ٤٩٧ -

٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ -

٥٧٦-٥٠٧

الجمع بن درهم : ٢٥

الجنيد : ٥٨

الجوهري (أبو محمد) : ٧٣

الجويني (إمام الحرمين) : ٥٦-٦٩-٧٠-٧١-٧٢-٧٣-٧٤-٧٥-٧٦-٧٧-

٧٨-٧٩-٨٠-٨١-٨٢-٨٣-٨٨-٩١-٩٢-٩٣-٩٤-٩٥-٩٦-٩٧-

الحجاج : ٣٥

الحسن بن علي : ١٩

الحسن بن محمد بن الحنفية : ١٩-٢٠-٢١-٢٢

الحشوية : ٥٢-١٢٠-٥٤٦-٥٤٨-٥٥٨

الحواريون : ٦٠٧

الخالدي : ٨٨

الخباز (أبو عبد الله محمد بن علي) : ٤٨٢

الخوارج : ١٩-٢٠-٢١-٢٢-٢٣-٢٤-٢٥-٢٦-٢٧-٢٨-٢٩-٣٠-٣١-٣٢-٣٣-٣٤-٣٥-٣٦-٣٧-٣٨-٣٩-٤٠-٤١-٤٢-٤٣-٤٤-٤٥-٤٦-٤٧-٤٨-٤٩-٥٠-٥١-٥٢-٥٣-٥٤-٥٥-٥٦-٥٧-٥٨-٥٩-٦٠-٦١-٦٢-٦٣-٦٤-٦٥-٦٦-٦٧-٦٨-٦٩-٧٠-٧١-٧٢-٧٣-٧٤-٧٥-٧٦-٧٧-٧٨-٧٩-٨٠-٨١-٨٢-٨٣-٨٤-٨٥-٨٦-٨٧-٨٨-٨٩-٩٠-٩١-٩٢-٩٣-٩٤-٩٥-٩٦-٩٧-٩٨-٩٩-١٠٠

الدهرية : ١٣٢-١٦٨-٢٠٥-٢٠٧-٢٠٩-٢١٢-٢١٥-٢١٧-٢١٩-٢٢٣-

٢٢٦-٢٢٩-٢٣٨-٢٥٤-٢٥٦-٢٥٩-٢٦٠-٢٦٢-٢٨١-٢٨٧-

٢٩١-٦١٨-٦٤٠-٦٨٨

الديصانية : ٢٤٤

الرافضة : ٥٢

الروم : ٥٨٩-٦٠٢-٦٠٥

لنجاج : ٥٥٢

- الزنادقة : ٦٠٩-٤٠-٣٩
الزهرى : ٣٥
الزيدية : ٦٠
السلمية : ٥٣٧-٣٤
السامرة : ٦٠٩
السبكي : ٧١-٦٢
السوفسطائية : ٦٣
الشحام : ١٢٤
الشعي : ٣٥
الشهرستاني : ٥٤-٥٣-٢٣
الشيعة : ٦٠-٣٢-٢٠
الصائبة : ٦٠٩
الصاحب بن عباد : ٢٣٧-٢٣٦
الصالحى : ٤٠١-٣٤٨-٣٤٧-٢٣٦-٢١٢-٢١٢-٢٠٥
الصعلوكى : ٦٨٥ - ٦٧٤ - ٦٧٣ - ٧٢
الصوفية : ٥٠ - ٤٧
الطبائعيون : ٦٦٨ - ٢٤٣ - ٢٤٢ - ٢٣٧ - ٢٢٧ - ٢٢٥
العلاف (أبو الهذيل) : ٥١ - ١٦٧ - ٣١٣ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٤٠٧ - ٥٣٤
القاسم بن حبيب (النيسابورى) : ٣٧
القدرية : ٦٥ - ٣٦ - ٣٥
القسيرى : ٧٣ - ٧٠
القلاسى : ٢٩٣ - ٥٨ - ٥٧ - ٥٤ - ٥٣

الكرامية : ٨٢ - ٢٨٨ - ٤٠١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٥٠٨ - ٥١١ - ٥١٥ -

٥١٧ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٩ - ٥٣١ - ٥٣٣ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ -

الكنعي : ١٢٥ - ٢٠٥ - ٢١١ - ٢٣٦ - ٢٨٦ - ٣٦٩ - ٣٨٤ - ٦١٦ - ٦٤٦ -

٦٤٧ - ٦٧١

الكلاية : ٥٤ - ٥٥ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦١ - ٦٥ -

المتكليون : ٥٣ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ -

المتونية (إحدى فرق الكرامية) : - ٥١١ -

المجسمة : ٣٤ - ٢٨٨ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٣٤٧ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٧ - ٤١٩ -

٤٢٠ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٥١٠ - ٥١٨ - ٥٢٨ - ٥٣٥ - ٥٥١ - ٦٤٠ -

المجوس : ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٤٤ -

المحامبي : ٥٣ - ٥٤ - ٥٧ - ٥٩ - ٦٨ -

المرجثة : - ٣٢ -

المرقونية : ٢٢٧ - ٢٤٣ -

المسيح (عيسى بن مريم) : ٤٥ - ٨٢ - ٤٢٦ - ٥٧٦ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ -

٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٣ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٦٠٢ -

٦٠٣ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ -

المشبه : ٤١٣ - ٤٢٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥٤٣ - ٥٥١ -

المعتزلة : ١٩ - ٢٧ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٤٢ - ٤٤ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ -

٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٤ - ٥٨ - ٦٠ - ٦١ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٧٧ -

٧٨ - ٨٠ - ١٠٥ - ١١٥ - ١١٧ - ١٢٤ - ١٢٦ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٤ -

١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٢ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٦٢ - ١٦٧ - ١٦٨ -

١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٧ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٤ - ٢١٥ - ٢٣٦ -

- ٢٩١ - ٢٨٦ - ٢٨٢ - ٢٧٥ - ٢٦٩ - ٢٥٨ - ٢٥٢ - ٢٤٦ - ٢٣٨
 - ٢٠٨ - ٢٠٧ - ٢٠٥ - ٢٠٤ - ٢٠١ - ٢٩٩ - ٢٩٨ - ٢٩٦ - ٢٩٣
 - ٢٥٠ - ٢٤٨ - ٢٤٧ - ٢٣٧ - ٢٣٣ - ٢٢٣ - ٢١٢ - ٢١١ - ٢٠٩
 - ٢٧٤ - ٢٧٢ - ٢٦٩ - ٢٦٨ - ٢٦٧ - ٢٦٦ - ٢٥٩ - ٢٥٨ - ٢٥٦
 - ٢٩٦ - ٢٩٤ - ٢٩٢ - ٢٨٩ - ٢٨٨ - ٢٨٢ - ٢٧٨ - ٢٧٧ - ٢٧٦
 - ٤٣١ - ٤٢٠ - ٤١٧ - ٤١٦ - ٤١٥ - ٤١٤ - ٤٠٧ - ٤٠١ - ٣٩٨
 - ٤٧٥ - ٤٧٣ - ٤٧٢ - ٤٧١ - ٤٦٩ - ٤٦٧ - ٤٦٦ - ٤٦٤ - ٤٤٧
 - ٤٩٨ - ٤٩٦ - ٤٩٤ - ٤٩٣ - ٤٨٤ - ٤٨١ - ٤٨٠ - ٤٧٩ - ٤٧٧
 - ٥٢٨ - ٥٢٦ - ٥١٩ - ٥١٤ - ٥٠٧ - ٥٠٦ - ٥٠٥ - ٥٠٤ - ٥٠٢ - ٥٠١
 - ٥٩٠ - ٥٧٦ - ٥٤٣ - ٥٤٢ - ٥٢٩ - ٥٣٦ - ٤٣٥ - ٥٣٢ - ٥٣١ - ٥٢٩
 - ٦٤٦ - ٦٤٢ - ٦٤٠ - ٦٣١ - ٦٢٩ - ٦١٩ - ٦١٧ - ٦١٥ - ٦١٢ - ٦١٠
 - ٦٧١ - ٦٦٦ - ٦٦٥ - ٦٦٠ - ٦٥٩ - ٦٥٦ - ٦٥٥ - ٦٥٤ - ٦٥٢ - ٦٤٨
 - ٧٠٧ - ٧٠٢ - ٧٠١ - ٦٩٩ - ٦٩٨ - ٦٩٧ - ٦٨٨ - ٦٨٤ - ٦٨٢ - ٦٧٢
 ٧١٦ - ٧١٣ - ٧٠٩

المعطلة : ٢٩٠-٥٤

الملكية : ٦٠٢-٦٠٠-٥٩٩-٨٢

المنجمون : ٦٠٩-٥٢٩

التجار (أبو عبد الله) : ٣٢٢-٢٩٣-١٤٨-٥٢

النسطورية : ٦٠٥-٦٠٢-٥٩٩-٥٩٦-٥٩٥-٥٨١-٨٢

النصارى : ٥٨٠-٥٧٨-٥٧٦-٥٧٥-٥٧٢-٥٧١-٥٧٠-٥٦٠-٨٢-٤٨-٤٥

- ٥٩٩ - ٥٩٧ - ٥٩٥ - ٥٩٢ - ٥٩١ - ٥٨٧ - ٥٨٤ - ٥٨٣ - ٥٨٢ - ٥٨١

٦٠٩-٦٠٨-٦٠٧-٦٠٥-٦٠٤-٦٠٢-٦٠١-٦٠٠

النصبي : ١٢٤-١٣٤-١٣٦

النظام : ١٤٤-١٤٨-١٥٣-١٦٠-١٦٢-١٦٨-٢٧٢-٢٧٣-٣٧٤-٤٣٤

٥٨٧-٥١٩-٤٨٧-٤٨٦-٤٤٣-٤٤٢-٤٤١-٤٣٩-٤٣٥

الهاشمية : ٣٣٥

اليعقوبية : ٨٢-٥٨١-٥٩٥-٥٩٦-٥٩٩-٦٠٢-٦٠٥

اليهود : ١٨-١٩-٢٨٩

أم جميل : ٥٦٨

أهل لحق : ٢١-٢٢-٢٤-٢٩-٣١-٣٣-٣٤-٣٥-٣٦-٤٩

٥٢-٥٣-٥٤-٥٥-٥٦-٥٧-٥٨-٦٠-٦١-٦٢-٦٦

٧٥-٧٦-١١٥-١١٩-١٢٤-١٢٦-١٣١-١٣٢-١٣٧

١٤٨-١٥٣-١٦٠-١٦٢-١٦٧-٢٠٤-٢١٦-٢٦٩-٢٧١

٢٩٢-٢٩٨-٣٠٨-٣٢٨-٣٥٢-٣٥٥-٣٧٨-٣٨٩-٣٩٢

٣٩٣-٤٠١-٤٢٥-٤٤٥-٤٥٠-٤٥٧-٤٩٣-٤٩٧-٥٠٢

٥١١-٥١٢-٥٢٩-٥٧١-٥٧٣-٥٧٥-٥٧٦-٦١٧-٦١٩

٦٢١-٦٢٩-٦٣١-٦٣٦-٦٣٨-٦٤٠-٦٤٦-٦٥١-٦٥٦

٧٠١-٧٠٢-٧١٥

اليمان بن الرباب : ٣١

بشر المريسي : ٣٧

بشر بن المعتمر : ٥٥٣

تمامه بن أشرسى : ٢٣٨

جبريل (عليه السلام) : ٤٣-٦٢-٥٩٥-٦٠٨

جعفر الصادق : ٣٠ - ٢٥

جهم بن صفوان : ٢٢ - ٢٥ - ٢٨ - ٣٩ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ -

٤٨ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ١٢٥

جولد تسيهر : ٣٢

حنص الفرد : ٢٢

حماد بن أبي حنيفة : ٣١

داوود الجواربي : ٢٨٨ - ٢٨٩

داوود بن علي : ٢٧

ديكارت : ٦٣

ربيع بن محمود الانصاري : ٨٤ - ٧١٦

زيد بن علي : ٢٢ - ٢٤ - ٢٥

سفيان الثوري : ٥٣ - ٥٢٤

صدقه بن الحسين : ٥٨

ضرار بن عمرو : ٢٣

عاد (قوم عاد) : ١٦٦

عباد بن سليمان الصمري : ٣٢٧ - ٣٤٧ - ٣٤٨

عبد الجبار القاضى : ٥٠٧

عبد السلام بن يوسف القزويني : ٧٤

عبد الله بن سبأ : ١٨

عبد الله بن عمر : ٣٥

- عبد الله بن صبيغ : ٣٦
عبد الله محمد بن علي النيسابوري : ٧٣
عبد الملك بن مروان : ٣٥
عثمان بن عفان : ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٥٣
علي بن أبي طالب : ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٥٣
علي بن أحمد الوحداني : ٧٤
عمر بن الخطاب : ١٩ - ٣٦ - ٥٣
عمر بن عبد العزيز : ٣٥
عمرو بن عبيد : ٢٢ - ٢٥ - ٢٩
غيلان الدمشقي : ٣٥
فخر الدين الرازي : ٣٧ - ٣٨
فرعون : ٢٦
مالك بن أنس : ٢٣ - ٣٤ - ٥٥١
مالك (خازن النار) : ٥٦٤
محمد (الرسول) : ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٤٣ - ٥٤٧ - ٥٦٨
محمد أبو زهره (الشيخ) : ٣٠
محمد الباقر : ٢١
محمد بن إدريس الشافعي : ٣٤ - ٣٧ - ٣٨ - ٥٣ - ٦٠ - ٦٥
محمد بن الحنفية : ١٩ - ٢٠
محمد زاهد الكوثري : ٣١
مريم العذراء : ٤٥ - ٥٩٣ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٨
معاوية : ١٨ - ١٩

معهبد الجنى ٣٤ - ٣٥

معمر بن عباد : ٢٥٢ - ٢٥٥

مقاتل بن سليمان : ٢٣ - ٢٨٨

موسى (عليه السلام) : ٢٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٥٣٦ - ٥٥٧ - ٦٠٧

نافع بن الأزرق : ٣١

نوح (عليه السلام) : ٤٥

هشام بن الحكم : ١٢٦ - ١٣٦ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٤٠١ - ٤٠٦

هلبت كلوبفر : ٨٤

هيصم : ٥١١

وائل بن حجر : ٥٦٦

وأصل بن عطاء : ٢٠ - ٢٢ - ٢٥ - ٣٥

يحيى النحوى : ٢٥٩

تم بحمد الله ، طبع هذا الكتاب في
شركة الاسكندرية للطباعة والنشر
تليفون ٣٥٨٤١
السيد ابراهيم محمد
مدير شركة الاسكندرية للطباعة والنشر

KITAB AL - SHAMIL FI USUL AL - DIN

By

Imam Al Haramain Al-Jouaini

Arabic text, edited with introduction and notes

by

Prof. A. S. AL NASHAR

FAISAL BEDAIR OUN

SUHAIR M. MUKHTAR

Published by : AL MAAREF ESTABLISHMENT
Galal Hazzi & Co.
Alexandria

الكافية في الجلال

للجويني إمام الحرمين

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتورة فوقيه حسين محمد

أستاذة الفلسفة الإسلامية

بكلية البنات جامعة عين شمس

طبع بمطبعة عيسى الباي الحلبي وشركاه
بالقاهرة

د. آصف الشير محمد

المجلد ٢٢

١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الله تعالى :

﴿ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ . [١٦ / ١٢٥]

[صدق الله العظيم]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين ، وعلى آله وأصحابه أجمعين .

وأشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم .

أما بعد ؛ فهذا هو الكتاب الثانى من كتب عبد الملك الجوينى إمام الحرمين ، الذى أقوم بتحقيقه بعد كتاب : « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة »^(١) .

ولقد نال تراث إمام الحرمين اهتمام بعض الباحثين المحدثين :

فقد نشر المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثرى كتاب : « العقيدة النظامية »^(٢) .

وحقق كل من : الدكتور محمد يوسف موسى (رحمه الله) ، والأستاذ عبد المنعم عبد الحميد كتاب : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد »^(٣) .

واهتم الأستاذ المستشرق الدكتور كلوبفر بتحقيق جزء أول من بداية كتاب : « الشامل فى أصول الدين »^(٤) .

كما باشر الأستاذ الدكتور على سبامى النشار بإخراج جزء أول من بداية نفس الكتاب بمعاونة كل من الباحثين : الأنسة سمير مختار (دكتورة) ، والسيد فيصل عون (دكتور)^(٥) .

(١) انظر التعريف بالمصنفات فقرة (٢) من التقديم . (٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق . (٤) نفس المرجع السابق .

(٥) نفس المرجع السابق .

وكتابنا هذا « الكافية في الجدل » من أعظم وأجل مصنفات الإمام ، إذ أنه يجمع بين دفتيه أصول تحقيق المذاهب ، التي تمثل أرقى درجة في البحث في الأصول ، والتي تُبيِّن أصالة المفكر المسلم ، وسبقه إلى كثير من أصول البحث في الفكر الحديث . ولقد بدأ اهتمامي به منذ أن وقعت لي عنه معلومات في بداية انصالي بدراسة مصنفات الإمام الجليل ، وكان ذلك في منتصف الخمسينات ؛ غير أنني لم أشرع في تحقيقه إلا في بداية السبعينات .

ومصنف « الكافية في الجدل » من نسخة خطية وحيدة ، إذ لم أجده له نسخة خطية أخرى ، رغم حرصى على الاتصال بمختلف الجهات المختصة التي يمكن أن تفيدني في هذا الصدد ، على نحو ما هو مبين في الكلام عن تحقيق المصنف^(١) ، الأمر الذي جعل الجهد يتضاعف لضبط إخراج النص ، خاصة وأنه قد ظهر ببعض اللوحات بياض تيسر لي تخمين أغلبه .

والنص في جملة في غاية الأهمية ، كما أشرنا ، إذ أنه يبرز بوضوح أهم معالم الموقف الجدلي المفكر المسلم ، ذلك الموقف الذي بين أهم معالم منهج البحث في الفكر العلمي الحديث .

ولا غرابة في ذلك والجوئني لإمام الحرمين كان من أبرز الأئمة الأصوليين في عصره .

هذا وإلى أتوجه بالشكر لكل من عاونني في إخراج ، وأبدأ بالسادة المسؤولين بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، الذين تفضلوا مشكورين بتهيئة النسخة المصورة للأصل الخطي للكتاب .

كما أشكر السادة المسؤولين بدار الكتب المصرية ، على تفضلهم بتقديم كل ما احتجت إليه من مصادر لتحقيق الكتاب .

(١) نفس « التحقيق » فقرة (هـ) من التقديم .

وكذلك السادة المسئولين بمكتبات جامعة عين شمس والقاهرة والأزهر الشريف،
على ما قدموا من عون للاطلاع على مختلف المصادر ، المطبوع منها والمخطوط ،
الخاصة بتهيئة التقديم للكتاب والتعليق عليه .

ولا يفوتني أن أشكر أيضا ، السيد الفاضل الشيخ حسن زيدان طلبة ،
والسادة أعضاء هيئة طبع الكتاب بمؤسسة عيسى البابي الحلبي وشركاه على ما قاموا
به من جهد في سبيل إخراجه .

وإني أدعو الله أن يجعل فيه الخير لأمة المسلمين أجمعين .

والله سبحانه هو الموفق للصواب .

فوقية حسين محمود

مصر الجديدة : رمضان ١٣٩٨ هـ
أغسطس ١٩٧٨ م

سيرة الإمام الخميني

التقديم

(١)

الجويني إمام الحرمين

فيما بين الثامن عشر من محرم سنة ٤٦٩ هـ الموافق الثاني والعشرين من فبراير سنة ١٠٢٨ م ، ليلة الأربعاء وقت صلاة العتمة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ التي توافق سنة ١٠٨٥ م ، عاش هذا الإمام الجليل الذي كان بمثابة المصباح الذي أنار طريق المسلمين ، والبلسم الشافي لجراحهم التي أدمأها التراشق بمفاهيم الدخلاء وعبارات المغرضين من أعداء الدين .

ولسنا في حاجة إلى القول المفصل في سيرته من حيث بيئته الخاصة والعامة ومولده وأطوار حياته ووفاته ومكانته ، فهذه كلها أمور سبق أن تعرضت لها بالبحث في دراسات سابقة^(١) .

غير أن هذا لا يمنع من إثبات كلمة موجزة عن هذه السيرة ، حتى تتم الفائدة لكل من يود أن يستعين برؤية واضحة عن أهم معالم سيرة الإمام ، ليتقرب بينها وبين دواعي تأليف الكتاب الذي بين أيدينا ، إذ لا يغيب على الباحث الصلة التي تكون عادة بين موضوع المصنف وشخصية مصنفه وظروفه .

(١) انظر على وجه الخصوص : « الجويني إمام الحرمين » بقلم كاتبة هذه السطور . سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ (طبعة أولى ١٩٦٥ م ، وطبعة ثانية ١٩٧٠ م) .
- وكذلك « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » للجويني إمام الحرمين « تقديم وتحقيق - كاتبة هذه السطور ومراجعة المرحوم الدكتور محمود الخضيرى - سلسلة « تراثنا » المؤسسة المصرية العامة . للتأليف والأنباء والنشر ١٩٦٥ م .

وكتاب « الكافية في الجدل » من هذا النوع ، بل إن مضمونه يكشف عن
حتمية مقومات ثقافة الإمام ، ووعيه العميق لدواعي تصنيفه .

إنه عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية^(١) الذي
كنى بأبي الممالي ، وقيل له الجويني نسبة إلى « جوين » أو « كوين » وهي نسبة
بالوراثة عن أبيه ، ولقب بـ « إمام الحرمين » وهو ما اشتهر به ، لجاورته بمكة
أربع سنين يدرس ويقدم التوى ويدافع عن العقيدة ، كما لقب أيضا
بـ « ضياء الدين » .

وعبد الملك خراساني المولد ، راحته عربي من دم عربي أصيل ، فوالده
طائي سنجي ، وسنس أبو حي من طي .

ولد « ببشتنقان » أو « ببشتنكان » وهي قرية من قرى نيسابور ونما وترعرع
في بيت علم ؛ فوالده هو « عبد الله أبو محمد الجويني »^(٢) صاحب كتاب « الفروق »
و « السلسلة » و « التبصرة » و « التذكرة » و « المختصر المختصر » و « شرح الرسالة »
و « المختصر في موقف الإمام والمأموم » و « تفسير كبير » للقرآن . أخذ الفقه عن
والده ، وتلقى الحديث عن كبار مشايخ عصره ، حتى إنه عند وفاة والده
سنة ٤٣٨ هـ / ١٠٤٥ م كان من الأئمة المحققين ، وجلس مكانه للتدريس ، غير أنه

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي : ٣ : ٢١٩ . وفي طبعة عيسى البابي الحلبي بتحقيق الأستاذ
محمود طناحي والدكتور عبد الفتاح الحاو : ج ٤ ص ٣٥٠ - « وفيات الأعيان لابن خلكان ١ : ٣٦١ -
شذرات الذهب في أخبار من ذهب في أخبار من ذهب ، لابن العماد . ٣ : ٣٥٨ - المنتظم في تاريخ
الملوك والأمم لابن الجوزي ٩ : ١٨ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي ٥ :
١٢١ - مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري (خ) ج ٣ ق ١ ال ٢٨ - تبين كذب
المتري لابن عساكر ٢٧٨ - الأساب للسمعاني ل ١٤٤ - سير أعلام النبلاء للذهبي (خ) ج ١١ ق ٢
- ل ٢٥٥ ي .

(٢) انظر هامش رقم ١ من صفحة ١ من هذا التقديم .

واصل تحصيله للعلم ، فكان يحضر مجالس الإسفرايينى المتوفى سنة ٤٥٢ هـ / ١٠٥٩ م ،
والخيازى المتوفى سنة ٤٤٩ هـ / ١٠٥٦ م وغيرهما .

وعندما وقعت فتنة نيسابور حوالى سنة ٤٤٦ هـ / ١٠٥٣ م وهى ليست الفتنة
الوحيدة التى نشبت فى عصره ، نزع مع غيره من الأشاعرة عن هذه المدن ؛ فخرج إلى
العسكر ، ومنها إلى بغداد ثم رحل إلى الحجاز وأقام بها أربع سنوات يناظر ويفتى ،
كما ذكرنا . وكان يقضى ليله طائفا فى الكعبة الشريفة متعبداً بين يدي الله ، بل
خاض فى علوم الصوفية حتى قيل إنه كان يبكى الحاضرين ببكائه .

ولما انتهت نوبة التعصب بين أهل السنة والشيعة بنيسابور يجلس الملك ألب
أرسلان ، السنى المذهب ، على كرسى الحكم حوالى سنة ٤٥١ هـ / ١٠٤٨ م رجع
الجوفى ومن معه إلى نيسابور وجلس للتدريس بالمدرسة النظامية ، وهى إحدى
مدارس تسع بناها نظامه الملك ، وزير ألب أرسلان لنصرة المذهب السنى .
وقد آلت إليه زعامة الأصحاب ، وأسندت إليه أمور الأوقاف كما كان خطيب
الجامع المنيعى .

وقد صنف فى هذه الفترة أغلب مصنفاته^(١) ، وبقي يدرس ويدافع عن المذهب .
وينصر أهل السنة فى فترة كانت السلطة قد آلت إليهم حديثا ، وكان عليه أن يعمل
من أجل خلق جوٍّ من الاستقرار والسكينة لولاية الأمور ليقيسر لهم نصرة
الدين وتحقيق المصلحة لعامة المسلمين .

ولما كان العصر عصر فتن دينية ، كما أشرنا ، والكلام حول العقائد لا يفتقر ،
والآراء المتطاحنة تتزايد ، وعناصر الثقافات الدخيلة تلتقى بنفسها ، فتظهر عقول الجهلة ؛
فقد كان على هذا الإمام المسئول ، الجالس على منبر المدرسة النظامية توضيح الرؤية

(١) انظر ماورد عن المصنفات فى هذا التقديم .

أمام المسلمين ، فيما يتعلق بأصولهم ، وبيان أساليب الدفاع عن السنة ؛ فجاءت مصنفاته ، وأقواله في الفقه وأصوله وأصول الدين ، والجدل والخلاف ، مصادر أصيلة ينهل منها المؤمن ليستنير وينير ، ويثبت العقائد .

وقد بقي يناظر ويفسر ، ويقدم الفتوى حتى توفاه الله ، ليلة الأربعاء الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ . كما أشرنا بعد حياة حافلة بالنضال من أجل نصرة كتاب الله ، وسنة نبيّه المصطفى محمد عليه الصلاة والسلام .

(٢)

مصنفاته

أقد كانت مصنفات إمام الحرمين ، كما كانت سيرته موضع دراسة في أبحاث السابقة التي أشرت إليها في مستهل كلامي في سيرته^(١) .

ولكن كما لا يجوز التقديم لمصنف كمذا دون تعريف بأهم معالم سيرة صاحبه ، فإنه لا يجوز أيضا إغفال التعريف بمصنفاته بأسلوب مركز ، خاصة وأنه قد ظهرت بعض معلومات جديدة حول بعض هذه المصنفات .

صنف إمام الحرمين في موضوعات خمسة هي :

الفقه ، وأصوله ، وأصول الدين ، والجدل ، والخلاف ، ومصنفات في علوم أخرى .

أولا : مصنفات في الفقه :

١ — نهاية المطلب في دراية المذهب : [مخطوط] وهو مصنف ضخم من عدة

أجزاء يختلف عددها باختلاف النسخ ، أما نسخته فهي :

(١) انظر صفحة (١) من التقديم .

- القاهرة : دار النكتب ٢١٢٠٩ ب ، ونسخ أخرى ٣٧٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٠ .
- الإسكندرية : ٤٤ فقه شافعى .
- أيا صوفيا : ١٥٠٠ .
- الظاهرية بدمشق ٤٨ .
- أحمد الثالث : ١١٣٠ (ز) .
- ونسخ مصورة بجامعة الدول العربية : ف ٩٨٩ من ١٢٤٨ ، ومجموعات برقم ١٣٠ - ونسخ مصورة عن الأحمدية بحلب و ١١٦ .
- سوهاج فيلم ١١٧ .

المختصرات :

- الغاية فى اختصار النهاية ، لعبد العزيز بن عبد السلام السامى ، غوطا رقم ٩٤٩
- القاهرة : الفهرس الجديد ج ٣ ص ٢٤٥ - انظر أيضا الفهرس الجديد ج ١ ص ٥٢٩
- باتنا : صفوة المذهب ج ١ ص ١٠٤ رقم ١٠٦٦ - .
- جار الله ، استنبول : « الكفاية فى نظم بيت الغاية » لمحمد نجل فتى الظاهر
- ١٧٨٣ - بريل ، هولاندا ، هوتسما ٤٢٨ - الفهرس القديم ٨٦٨ الفهرس الجديد .
- ٢ — السلسلة فى معرفة القولين والوجهين : [مخطوط] على مذهب الشافعى .
- نسخة بمكتبة أحمد الثالث ١٢٠٦ ، مصورة بجامعة الدول العربية رقم الفيلم ١٨٤
- فقه شافعى ، وقد ورد بطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ، أن هذا المصنف لوالد
- إمام الحرمين ، انظر ج ٣ ص ٢٠٩ (طبعة أولى) . وقد رجحنا بعد البحث أن هذا
- المصنف لإمام الحرمين على نحو ما أثبتنا .
- ٣ — مناظرة فى الاجتهاد فى القبلة : [مطبوعة] نشرت فى كتاب « طبقات
- الشافعية الكبرى » للسبكي ج ٣ ص ٢٧٥ (طبعة أولى) ج ٤ ص ٣٥٥ من الطبعة الثانية .

- ٤ — مناظرة في زواج البكر : [مطبوعة] نشرت بكتاب « طبقات الشافعية الكبرى » للسبكي ج ٣ ص ٢٧٨ (طبعة أولى) ج ٤ ص ٣٥٦ من الطبعة الثانية .
- ٥ — رسالة في الفقه : [مخطوطة] - الموصول مدرسة الحجببات ٣٨ - الرسالة السابعة .
- ٦ — رسالة في التقليد والاجتهاد : [مخطوطة] : الأصفية حيدر آباد الدكن ١٧٢٠
- مجموعة بها ثمانية عشرة رسالة ، باتنا رقم ٢٩١٦ .

ثانيا : مصنفات في أصول الفقه :

- ٧ — البرهان في أصول الفقه : [مخطوط] القاهرة ، دار الكتب المصرية ٧١٤ (أصول فقه) - المكتبة الأزهرية ٩١٣ (أصول فقه) .

— وتوجد بالخزانة العامة بالرباط بالمملكة المغربية [مكتبة الكتاني] نسخة تحمل عنوان : « التعليق في الأصول المسمى بالبرهان » رقمه : ٣٣٨ كتاني .

— وتوجد نسخة أخرى للكتاب في مكتبة أحمد الثالث رقم ١٣٢١ ، نسخت في القرن السابع ، وهي في ١٨٣ صفحة ، وقد ذكر ذلك الأستاذ الدكتور فؤاد سزجين ، أستاذ الحضارة الإسلامية بجامعة فرانكفورد بألمانيا فيما أمدى به من معلومات^(١) .

الشروح :

- شرح في فاس قرويين رقم ١٣٩٧ ، ٦٢٤ ، باسم : كفاية طالب البيان « شرح البرهان » لأبي يحيى بن زكريا .
- توجد نسخة أخرى لهذا الشرح بهولاندا ، هوتسا رقم ٨٠٧ ، الفهرس الجديد وقد ذكر السبكي^(٢) لهذا المصنف ثلاثة شروح :

(١) تفضل الأستاذ الدكتور فؤاد سزجين بالرد على كتابة . فشكراً له على هذا التفضل .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٣ ص ٢٦٣ (طبعة أولى) وج ٤ ص ٣٥٧ (من الطبعة الثانية) .

أولها : شرح الإمام عبد الله المازرى المتوفى سنة ٥٣٦ هـ / ١١٤١ م . ولم يتمه ،
وورد أنه سماه : « إيضاح المحصول من برهان الأصول » .

والثاني : شرح أبي الحسن الإمبرارى من المالكية المتوفى سنة ٦٥٣ هـ / ١٢٦٤ م
واسمه بالكامل : أبو الحسن علي بن إسماعيل الصنهاجى التلـكـانى (عرف بالإمبرارى) .
— وقد تبين بالبحث أن الجزء الأول من نسخة هذا الكتاب ، قد كتبت
سنة ٦١٤ هـ / ١٢٢٥ م بخط مغربى نفيس ينتهى بشرح مسألة : « فشا فى لسان الفقهاء
أن خارق الإجماع يكفر إلى آخر المسألة . [مراد ملا ٦٧٠ - ٢٢٠ فقه - ١٥ × ٢٧] .

والثالث : شرح الشريف بن يحيى (مغربى) جمع بين الشرحين السابقين .

٨ - كتاب المجتهدين : [مخطوط] من التلخيص فى أصول الفقه - القاهرة
معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية رقم ٨٩ أصول فقه (ميكرو فيلم) .
وبالاطلاع على الكتاب تبين أنه قد ورد فى مستهله ما يلى : أنه من التلخيص
فى أصول الفقه تأليف الإمام أبى المعالى الجوينى رحمه الله ، وأنه فى ذكر القول فى تصويب
المجتهد فى العلم ، وأن ما يحوى الكتاب من كلام قد قسم إلى : المسائل القطعية ،
والاجتهادية العارية عن أدلة القطع ، والعقلية التى قامت فيها أدلة القطع على الاستدلال
وتفضى إلى المطلب من غير افتقار إلى تقدير الشرع .. الخ وهو من ٣٠ ورقة .

٩ - مغيث الخلق فى اختيار الأحق^(١) : [مخطوط] برلين ٤٨٥٣ - باريس
٥٨٩٦ ، ٩٨٤ - المتحف البريطانى : الملحق ١٢٢١ - الرسالة الأولى - الإسكندرية :
أصول ٢٠ - القاهرة دار الكتب المصرية : الفهرس القديم ج ١ صفحة ٢٦ ، ج ٧
صفحة ٧٠٠ ، ج ١ من الجديد صفحة ٣٩٥ : ٤٥٨ (أصول فقه) وثلاث نسخ
أخرى برقم ٤٠ م أصول فقه ٢٢٧١ م مجاميع ٥٦ تيمور .

(١) كتب المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثرى عن هذا المصنف فى كتابه : « إحقاق الحق بإبطال
الباطل فى مغيث الخلق » القاهرة ١٩٤٠ .

١٠ - الورقات : [مطبوع] طبع عدة طبعات متداولة ، ونسخه الخطية متعددة أيضا وهي : برلين ٤٣٥٨ ، ٤٣٥٩ - هامبرج ١٢٨ - باريس ٦٧٢ (الرسالة الخامسة) المتحف البريطاني : نسخة ضمن مجموعة (الرسالة الثالثة ٢٥٢ ، وأخرى ضمن مجموعة أيضا (الرسالة الثالثة) برقم ٥٥٢ - الجزائر ٢١٣ (الرسالة الثالثة) ونسخة أخرى برقم ٩٥٩ - وثالثة برقم ٩٦٢ - أسبانيا الإسكوريال ، الفهرس الجديد ١٠٢ ، ١٠٤ - ليزج رقم ٨٨٢ (الكتاب الثالث) - امبروزيانا ٢٦٩ فقه (الكتاب الرابع) ، الفاتيكان V ١١٥٥ ضمن مجموعة الكتاب الرابع . وأخرى ١٤٥٩ - القاهرة الفهرس الجديد ج ١ ، ونسخ عديدة بالأرقام التالية : ١٥٥ مجاميع ١٠٦٨ نحو - أصول تيمور ١٧٥ ، ١٧٦ مجاميع تيمور ، ٢٦٤ مجاميع تيمور .

الشروح :

له ما يزيد على خمسة عشر شرحا ، وكل شرح عدة نسخ متفرقة في مختلف بلدان العالم^(١) .

١١ - مختصر الإرشاد للباقلاني : يوجد لهذا المصنف ميكرو فيلم بجامعة الدول العربية يحمل البيانات التالية : - ف ٧٣٦ من ١٠٧٨ / ١١٥٩ - أعيد تصويره بفيلم ٨٣٠ من ١٧٥٩ / ١٧٨٤ رقم التصوير ٨٣١ من ١١ . ولعنوان الكتاب صيفتان :- الأولى بلوحة رقم ١ يمين ، وهي : « مختصر كتاب الإرشاد لإمام الحرمين » وعلى يمين الصفحة عبارة [خالص أفندي كتيبخانه س] وتحتها رقم A 3850 والثانية بلوحة رقم ١ شمال ؛ وهي « مختصر كتاب الإرشاد للقاضي أبي بكر الباقلاني ، اختصار إمام الحرمين رضي الله عنه » . ثم ختم مكتبة إستنبول .

(١) انظر بروكلمان : « كتاب تاريخ الآداب العربية ج ١ ص ٤٨٧ وفي الملحق صفحة ٦٧١ ومن بين هذه الشروح نسخ - باسم : « التحقيقات شرح الورقات » تأليف حسين بن شهاب الدين الفوان الكيلاني - نسخة كُتبت في سنة ٨٧١ هـ / ١٤٨٢ م بخط تعليق جميل وعليها خط المؤلف (أحمد الثالث ١٣٤٤ - ١١٤ ق ١٣ X ١٨ سم) .

وأوله :- (ل ٢ ي) .

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نتقي .

الحمد لله الذي زين قلوب عارفيه بنور معرفته ، العزيز ، الذي أكرم أوليائه وأصفى أعيانه بنبوته ، ورسالته ، وأمدهم بمعجزته ونصرهم بملائكته ، وخص محمدا ﷺ من بين صفوته وخليقته ، بأفضل حجة وكرامة ، فجعل كالأنبياء علماء أمته ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، لا شريك له ، شهادة تبلغني إلى جنته ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي هو خير بريقته ﷺ وعلى آله وأصحابه الذين هم أكرم أمته . أما بعد :

فقد حملني على جمع هذا الكتاب التماس مشغوف بتحصيل علم الكلام وتبيان الأدلة والاعلام ؛ فتصدت إليها سائلاً من الله التوفيق على الإتمام على أحسن الترتيب والانتظام ؛ إنه الموفق للصواب . وإليه المرجع والمآب .

وينحصر مقصود الكتاب في أربعة أقسام :

القسم الأول : في بيان فرق هذه الأمة سوى أهل السنة والجماعة والفرق الذين لا يعدون من الأمة [ل ٢ ي] .

القسم الثاني : في اعتقاد أهل السنة والجماعة [ل ٧ ي] .

القسم الثالث : في بيان المذاهب في الإنسان والروح [ل ٢٥ ي] .

القسم الرابع : في بيان المسائل الخلافية بين الخلف والسلف [ل ٣١ ش] .

ثم يقول في ل ٦٠ ي : « وهذا تمام الأقسام واختتام الكتاب بفصول : الأول في الرد على الخوارج ، والثاني في الرد على الروافض [ل ٦٢ ي] ، والثالث في الإمامة وما يتعلق بأحكامها وفضائل الصحابة والخلفاء الأربعة [ل ٦٦ ي] .

وينتهي في ل ٧٥ ش حيث نجد : « تم المختصر بحمد الله وحسن توفيقه ، وبإذن ذلك .

أدعية وعبر [ل ٧٦ ي] وهي مضافة بخط مختلف .

والنسخة بخط نسخ جميل واضح ، والعناوين مكتوبة بخط أكبر وبعضها بالحبر الأحمر .

١٢ - التلخيص في الأصول :

ورد بفهرس جامعة الدول العربية أنه يوجد جزء منه - نسخة كتبت سنة ٥٩٢هـ / ١٢٠٣م بخط نسخ حسن [أحمد الثالث ١٢٣٧/٢ من ٣٠ ورقة ١٧ × ٢٦ سم] - وقد تعذر للأسف الشديد الاطلاع على هذا الجزء للمقارنة بينه وبين كتاب « المجتهدين » الذي ورد عنه أنه « من التلخيص في الأصول » كما أثبتنا .

الأمر الذي يجعلنا نرجح أن يكون هو كتاب « المجتهدين » وذلك حين لمكان الاطلاع على هذا الجزء الموجود منه .

١٣ - الإرشاد في أصول الفقه : لم يرد ذكره في فهرس المكتبات ونرجح أن يكون هو نفس الكتاب السابق .

ثالثا : مصنفات في أصول الدين :

١٤ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد^(١) [مطبوع] :

تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور محمد يوسف موسى ، والسيد/عبد المنعم عبدالحليم القاهرة ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠م وتسبقه نشرة أخرى مع ترجمة فرنسية للمستشرق لوسيانى باريس ١٣٥٠هـ / ١٩٣٠م .

وقد وجدنا نسخة خطية بعنوان « الإرشاد في علوم الاعتقاد » بخط مغربي بخزانة القرويين برقم ٧١٨ . وأخرى أيضا برقم ٢١٤٨ لالالى ، لم يرد ذكرها في التقديم الكتاب المحقق .

(١) وقفنا أثناء البحث على كتاب عنوانه « الرد على الغزالي والجويني » لمحمد بن محمد بن عبد الستار العمادى الكردى ، نسخة كتبت بخط نسخ عادى ٨٤٨ لالالى ، ٨٣٩ / ٢٧ / ٢١٨ (غير كامل) . ونحن لسجل هذا نقديراً لوجود ردود تخص بعض أقوال إمام الحرمين وتلميذه الغزالي .

الشروح :

- (١) شرح إبراهيم بن يوسف بن محمد بن المرأة المتوفى سنة ٦١٦ هـ / ١٢١٩ م - القاهرة ، الفهرس القديم ج ٢ ص ٥٨ ، وبالجديد ج ١ ص ١٨٨ .
وقد عثرنا أثناء البحث على مخطوطة قديمة بدار الكتب لم تكن قد أضيفت إلى رصيد الدار بعد ، وتبيننا أنها جزء من شرح ابن المرأة على الإرشاد .
(٢) شرح بعنوان « المقترح » لعز بن المظفر بن علي الشافعي بالجزائر برقم ٦١٧ .
(٣) شرح « الإسماعيل على الإرشاد » للمؤلف غير معروف ، فاس قرويين برقم ١٥٧٤ .
وبالرجوع إلى الخزانة تبين أنه شرح للإرشاد ، ولؤلف مجهول ويحمل رقم ٨٠ / ١٤٠١ وهو بخط أندلسي .

ويوجد بنفس الخزانة « قرويين » شرح يحمل عنوان « كتاب الإسماعيل في شرح الإرشاد » تأليف أبي فارس عبد العزيز إبراهيم بن بهزاه المتوفى سنة ٦٦٢ هـ / ١٢٧٣ م تحت رقم ٨٠ / ١٢٧٢ ويكون أبو فارس صاحب الشرح المنسوب للمجهول . ويكون لهذا الشرح نسختان بخزانة قرويين .

(٤) — شرح أبي بكر بن ميمون بجامعة الدول العربية فيلم رقم ١٤٣ صور عن نسخة بمكتبة أحمد الثالث ١٨٦٠ وهو من ٢١٦ ورقة ومسطرته ٢٦ X ١٧ سم .

(٥) « نكت الإرشاد في الاعتقاد » لأبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد ابن دهاق الأوسى المالكي المتوفى سنة ٦١٦ هـ / ١٢٢٣ م بجامعة الدول العربية رقم الفيلم ٢٣٩ . وتوجد منه نسخة بدار الكتب ٦ علم كلام والفيلم ٢٢٣ ف .

(٦) ورد بكشف الظنون أن هناك شرحا لتلميذ إمام الحرمين أبي القاسم سليمان ابن ناصر الأنصاري المتوفى سنة ٥١٢ هـ / ١١٢٣ م وقد تبين بالبحث أن له نسخة بخزانة القرويين بفاس بعنوان « شرح الإرشاد » للأنصاري المتوفى ٥١٢ هـ / ١٢٢٣ م

حسب ما ورد في فهرس الخزانة ، ورقه ٧١٥ ، وتوجد نسخة أخرى برقم [٧٣٣/٤٠].
وتوجد نسخة ضمن مجموع أوله : « شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد » بمكتبة
الكتاني بالخزانة العامة بالرباط ، ورقه ٤٧٢ كتاني بخط مغربي ، وهو في ٢٢٤ صفحة من
الحجم المتوسط ومسطرته ١٤ × ٢٧ ، ويليه في هذا المجموع كتاب « مصباح الإصلاح »
للبيضاوي من صفحة ٢٢٥ إلى ٢٥٠ ، هذا وللإرشاد مختصر في الجزائر ورقه ٦١٨ .
١٥ — رسالة في أصول الدين : [مخطوط] باريس ٦٧٢ (الرسالة الخامسة
ضمن مجموعة) .

ويوجد بدار الكتب ، الفهرس العام للمخطوطات ، رسالة بعنوان « رسالة
في التوحيد » رقم ٩٤٠ ، ولعلها تكون هي نفس المخطوطة الموجودة بباريس .
١٦ — الشامل في أصول الدين : (طبع جزء منه) فقد نشر المستشرق الألماني
كلوثير جزءا من الكتاب سنة ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م وظهرت نشرة أخرى بتحقيق
وتقديم دكتور علي سامي والآنسة . مهبر مختار (دكتورة) ، والسيد / فيصل بدير
عون (دكتور) ، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م . أما النسخة
الخطية للكتاب فهي بدار الكتب المصرية رقم ١٢٩٠ (علم كلام) .

— وهناك نسخة منقولة بخط حديث عن السابقة رقمها ٤٢٢٣ ب بدار الكتب .
— ونسخة بمكتبة كوبرولو باستنبول ٨٢٦ ، للجزء الأول من الشامل وهي
التي رجع إليها كلوثير . ونسخة كوبريللي هي الأصل للنسختين السابقتين .
— ويوجد مختصر لكتاب الشامل في أصول الدين بعنوان « الكامل
في اختصار الشامل » لابن الأمير ، أو ابن أمير الحج بمكتبة أحمد الثالث رقم ١٣٢٢
وهي بخط المؤلف ، وفي ٢٧٢ صفحة ، وبجامعة الدول العربية فيلم ١٨٨ .
— وفي مكتبة الأزهر : « مختصر الكامل في مسائل الشامل » تحت رقم ١٩ توحيد .

والنسخة بها أكل أرضة وبآخرها نقص ، وبأولها وقف تاريخه ٧٥٩ هـ في ١١٦ ورقها مسطرتها ٢٣ سطرأ ٢٣ × ١٩ [ورقها بالكامل ٣٣٧ خصوصية / ١٩ عمومية] .

— هذا وقد نما إلى علمي أخيراً أن هناك نسخة خطية رقم ٣٥٠ بعنوان « شرح اللمع » قيل إنه هو الشامل في أصول الدين ، وهو بالمكتبة المركزية لجامعة طهران .

وقد تفضل مشكوراً وقدم لنا هذه المعلومات السيد / ناصر مظاهري مدير المكتبة ، رداً على خطاب أرسله إليه بناء على طلبي ، الزميل الأستاذ الدكتور حسين مجيب المصري ، أستاذ الأدب الفارسي والتركي بجامعة عين شمس والأزهر ، يستفسر فيه مشكوراً عن مصنفات الجويني إمام الحرمين الموجودة بمكتبة طهران الموقرة ، وقد تضمن رده جميع المعلومات عما يوجد لإمام الحرمين من مصنفات لديه .

— ويلاحظ أنه إذا صح^(١) أن المقصود هنا هو كتاب « الشامل في أصول الدين » نفسه ، وأن « اللمع » هو كتاب « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » للمؤلف ؛ فتكون هذه هي أول مرة يرد فيها ذكر « الشامل في أصول الدين » على أنه شرح اللمع الأداة ، قام به المؤلف نفسه لكتاب « اللمع » .

ويحق لنا أن نذكر هنا أن بناء المصنفين واحد مع فارق الإفاضة في الشامل ، ولما كانت بداية « الشامل » ساقطة في النسختين اللتين نشرتا ، فربما يكون الجويني قد صرح في هذا الجزء الساقط بحقيقة أمر الشامل على أنه شرح اللمع . وهذا يتبين بعد الاطلاع على نسخة مخطوط طهران الذي سيكون له أهمية كبرى لو تبين أنه نسخة كاملة للشامل .

(١) السعي جار لتصوير مخطوطة الشامل بطهران — من طريق جامعة الدول العربية .

١٧ — كتاب غياث الأمم في التياث الظلم^(١) : (مخطوط) القاهرة ،

دار الكتب ٨ اجتماع تيمور ، الإسكندرية تاريخ ٩٢ ، بنك بور خدا بخش الفهرس
العاشر ص ١١ .

١٨ — شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل : (مخطوط)

معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية - ميكرو فيلم ١٥٩ - أيا صوفيا ٢٢٤٦ ونسخة
أخرى برقم ٢٢٤٧ .

١٩ — العقيدة النظامية . (مطبوع) تصحيح وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري

القاهرة ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٨ م نشره أيضا كلويثر مع ترجمة ألمانية بمطابع شركة
الإعلانات بمصر^(٢) .

ونسخه الخطية هي : الأسكوريال ١٥١٤ ، أحمد الثالث استنبول ١٢٣٧ .

الرسالة الثالثة

— نسخة خطية ٣٨٩ (مجموعة) ولها صورة رقم ٧٤١ (تحرير ٥٣٢ في الإسكندرية ،

هكذا ورد في الخطاب المرسل من مكتبة طهران) وأصل هذه الصورة بمكتبة إسماعيل
صائب بتركيا رقم ٤٢٨ .

وقد تفضل الأستاذ الدكتور فؤاد سزجين فكتب لي بما يفيد أن هناك نسخة

برقم ١٣٨٣ وأخرى برقم ١٥٣٧ بالإضافة إلى السابقة ، والتي رقبها ٤٢٨ ، وهذا ما يؤكد
وجود النسخة بمكتبة إسماعيل صائب بتركيا السالمة الذكر .

(١) للمخطوط اسمية أخرى أرادها له مصنفه ، وإن كان الكتاب لم يعرف بها حتى الآن وهي :
« الغياث » قل في آخر صفحة ٨ منه : « ... وهذا إذا تم غياث الأمم في التياث الظلم ، فليشتهر بالغيثي ... »
(يراجع ما ذكره فضيلة الشيخ محمد زاهد الكوثري في تقديمه للعقيدة النظامية حين قال : « إن غياث
الأمم كتاب آخر غير الغياثي ... » .

(٢) يلاحظ أن كتاب « العقيدة النظامية هو الجزء الخاص بالعقيدة من كتاب كبير للجويني هو :
« العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » على نحو ما ذكرنا سابقا .

٢٠ — لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة^(١) : (مطبوع) نشر

بتحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور ومراجعة المرحوم الدكتور محمود الخضيرى .
(انظر سلسلة « تراثنا » ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر
سنة ١٩٦٥ .

٢١ — مسائل الإمام عبد الحق الصقلى وأجوبتها للإمام أبى المعالى : (مخطوط)

دار المكتب ١١ فقه مالك ، وقد اهتم بدراستها الأستاذ الدكتور امبرتو ريزيتانو
الأستاذ بجامعة روما بإيطاليا وعين شمس بمصر سنة ١٩٥٣ .

٢٢ — كتاب « أسماء الله الحسنى » : لم يرد اسم مؤلفه فى أوله وإنما ورد

فى نهاية الكتاب هكذا : « وهو أبى المعالى إمام الحرمين ممثل السنة أدخلنا الله
فى بركاته » .

وتوجد نسخة هذا الكتاب بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم ٨٠٩٨ وهى
فى ١٨٩ صفحة ومسطرتها ٢٥ × ٣٤ ، به بياض فى أوله وآخره كتب الناسخ :
« وهذا البياض الذى فى أوله وآخره منعنا منه الحال لأنه كان فى النسخة التى نسخته
منها [انظر ل ١٨٩]
أوله صفحة ١ .

» بسم الله الرحمن الرحيم .

ثم [بياض بمقدار أحد عشر سطراً ، ثم يبدأ الكلام فى أول السطر كالاتى :
« الشهيد سبجانه وله الحمد ، الشهادة يسمى حاملها بالشاهد .
[ثم بياض بمقدار ثلاث كلمات] ثم يستأنف الكلام .

(١) ويصح أن نأخذ فى الحسبان هنا ماورد عن « الشامل فى أصول الدين » فقد ورد أنه شرح
« لمع الأدلة . . . » طبقاً لما وصل إلينا من معلومات من المكتبة المركزية بجامعة طهران بإيران . انظر
صفحة ٢١ من هذا التقديم .

ويتخلل البياض ص ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ - ثم تتوالى الفصول :
« فصل في الشهادة ، فصل في أنه على كل شيء تقدير ، فصل في أن الذنخ
في الصور حق ، وفصل : إن الله يبعث من في القبور ، فصل في أن الساعة آتية
لا ريب فيها ، فصل في أن لقاء الله حق . . . الخ .
وينتهي المخطوط على النحو التالي :

بعد الصلاة على النبي . . . ثم جميع الديوان . . . وبياض بمقدار أربع كلمات
ثم سطر ١٤ من نفس الصفحة ، ويرد فيه اسم إمام الحرمين [انظر صفحة ١٨٩] .
وأغلب الظن أن هذا الكتاب ليس لإمام الحرمين وإنما لوالده ؛ وذلك لأن
أسلوب الكتاب لا يتفق وباقي كتبه ، ويقترب كثيراً من كلام والده الشيخ محمد
ابن عبد الله الجويني .

رابعاً : مصنفات في الجدل :

٢٣ - الكافية في الجدل^(١) : وهو المصنف الذي بين أيدينا .

خامساً : مصنفات في الخلاف :

٢٤ - الدرة المضيئة فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية :

المتحف البريطاني - القسم الشرقي ٧٥٢٤ .

(١) بمناسبة ذكر كتاب الكافية في الجدل « الذي هو بين أيدينا نستحل أنه وقع بين أيدينا مصنفان
في الجدل وأصواه بخزائن قرويين . وهما مصنفان قبان :
الأول : القوادح الجدلية : تأليف الإمام أمير الدين ابن الفضل بن عمر بن الفضل الأبهري المتوفى
سنة ٦٦٣ هـ / ١١٧٤ م وهو بخط مغربي ، ضمن مجموعة من ٥٩ / ب إلى ٧٨ / ١ . وقع الفراغ من
نسخه عام ٧٤٦ هـ / ١٣٥٧ م من نسخة بخط الشيخ الحنفى أبي عبد الله محمد بن يحيى بن يحيى بن عمر
ابن الحباب المعافري رقم ١٣٦٧ / ٨٠ .

والثاني : « المقترح في المصطلح في الجدل » تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن سعد الشافعي البهاوي
المتوفى ببغداد ٥٦٧ هـ / ١١٧٨ م وهو بخط أندلسي متقن ، مكتوب بالسواد وقع الفراغ منه سنة
٦٦٣ هـ / ١٣٧٤ م ورقته : ١٣٠٣ / ٨٠ .

٢٥ — غنية المسترشدين في الخلاف : ذكره ابن خلكان^(١) وليس له نسخ

في المكتبات، طبقا لما وصل إلينا من معلومات حتى الآن .

خامسا : مصنفات في علوم أخرى :

٢٦ — قصيدة من نظمه وهي وصية إلى والده القاسم (مخطوط) .

برلين الرسالة الثالثة ٧٦٢١ .

ومطاميرها :

إلى كم تماد في غرور وغفلة وم هكذا النوم إلى غير يقظة
(يلاحظ أن البيت هكذا : مكسور)

٢٧ — كتاب النفس :

ذكره الجويني نفسه في سياق أقواله في كتاب العقيدة النظامية^(٢) وليس له
نسخ في فهارس المكتبات .

٢٨ — ديوان خطبة :

ورد ذكره لدى السبكي في طبقات الشافعية الكبرى^(٣) وليس له نسخ
في فهارس المكتبات .

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان : ج ١ ص ٣٦١ .

(٢) انظر صفحة ٩٥ . من كتاب « العقيدة النظامية » للجويني تحقيق وتقديم الشيخ محمد زاهد الكوثري .

(٣) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٣ ص ٤٦٤ (طبعة أولى) .

(٣)

مذهبه في الجدل

اعتماد أهل الفكر وخاصة المشتغلين منهم بالفلسفة ، أن يعتبروا « الجدل » أسلوب تحصيل معرفة غير يقينية ، متأثرين في ذلك بتراث فلسفي متوارث هو التراث الأرسطي من الفكر اليوناني، وتراعى لهم أن العرب في العصور الوسطى ، على اختلاف فئاتهم قد أخذوا « الجدل » عن التراث الفكري اليوناني، وأنهم خاضوا فيه على اعتبار أنه وسيلة توصل إلى معارف لا تمثل إلا مرتبة ظنية من حيث اليقين^(١) .

(١) من التعليقات العلمية الواضحة ما صرح به الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور في تصديره لكتاب « الجدل » لابن سينا . قال : « تبدو أهمية الجدل .. في الأمور الدينية والمدنية ... » (انظر صفحة ٤ من التصدير لكتاب : « القضاء » - « الجدل » تحقيق الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م - الثقافة والإرشاد القومي - بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس) فهذه عبارة تشير إلى ما يمكن أن تكون عليه موضوعات الواقع من تنوع يرجع إلى طبيعتها التي جعلت عاينها بالحلقة : فالجزئيات الواقعية منها ما هو حقائق اجتماعية (مدنية) أو نفسية . . . الخ . والعبارة تنبه إلى هذا الاختلاف ، الذي وعاه ابن سينا ، ووعى ما يتطلبه من تقدير لمفهوم « النسبية » ودرجات الاحتمال . وإنى لأرى أن هذه الحقيقة تتفق وما يمكن أن ينتهي إليه الباحث من نتائج تخص الجدل السينوي ، الذي يصدر فيه ابن سينا عن أصول إسلامية من حيث تقدير المحسوس ومقتضياته . فهو كفكر يتأثر بالأصول الإسلامية ، يمتدنى وجود خارجي منهصل عن الذات العارفة ، وهو ما يجعله يختلف اختلافا جذريا مع أرسطو . الذي ينصرف عن تقدير الواقع في ذاته لأنه يردده في مذهبه تفسير الوجود ، إلى مادة متعلقة هي « الهيولى » ومن هنا كانت « ظنية » المنهج المرتبط بالمحسوس المتلاشى عنده . « الجدل عند أرسطو يؤدي إلى معرفة ظنية لأن مقدماته ظنية خلافا للبرهان الذي مقدماته يقينية وثانجه يقينية .

ويمكن الرجوع بالنسبة لجدل أرسطو إلى مايلي :

Aristotle : Organon Posterior Analytics, Topica [Loeb classical Library London 1960

وللطوبيقا ترجمة فرنسية قام بها تريكو Tricot سنة 1950 - كما ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان منطق أرسطو ج ٢ القاهرة ١٩٤٩ .
أما الترجمة اللاتينية للطوبيقا فقد قام بها والبيس :

Aristotelis Topicorum Octo Commentario ed . M. Wallies.
Berlin 1891

وانظر أيضا الدراسة التي قام بها لالاند في قاموسه الفلسفي عن « الجدل » « Dialectique » =

ولكن « الأصوليين » من أهل الكلام والفقه اتخذوا منذ بداية نشاطهم الفكري ، مواقف في تحصيل المعارف عرفت بـ : « الجدل » ، وهو من نتائج قريحتهم وممارساتهم للعلم ، خاصة علوم الدين ، ولهم في ذلك أقوال تعرف بـ : « الجدل » من حيث اللغة ومن حيث الاصطلاح ، وتبين الأسس التي يقوم الجدل عليها ، وهذه الأسس ترتبط بمذاهبهم في المعرفة أو مدارك العلوم عامة ، والعلوم الدينية خاصة ، بحيث نجد أن الكلام في الجدل بالنسبة لأية شخصية من أهل علم الأصول ، يقتضي التعرض لآراء هذه الشخصية في العلم ، الأمر الذي يجعل « للجدل » عندهم منذ البداية سمة الأداء إلى اليقين دون المعرفة الظنية .

والجويني إمام الحرمين ، فيما يدلى به من آراء تخص الجدل في كتابه « الكافية في الجدل » يبين أهم مميزات الموقف الجدلي ، كما يحرص على استعراض الكثير من أقوال السابقين عليه ، ناقدا ما تراءى له من مواقفهم ، كاشفا عن أصول الجدل ، وذلك من أجل استبعاد أي خلل يمكن أن يؤثر على حسن سير عملية الوصول إلى اليقين .

لذلك كان تفصيل القول في مفاهيم الجدل عند هذا الإمام الجليل أمر له أهميته لإبراز أصالة موقف الفكر المسلم عامة ، والجويني إمام الحرمين خاصة ، ولدحض تلك الفكرة المسبقة ، التي تسيطر على عقول كثير من الباحثين المحدثين ، ألا وهي أن الفكر المسلم ناقل في مجال « الجدل » عن أرسطو . وهذا أمر غير حقيقي على نحو ما سنتبين بعد ، سواء كان هذا الفكر من المشتغلين بعلوم الدين أو الفلسفة^(١) .

* * *

= وأيضا كتاب أو بانك « مشكلة الوجود عند أرسطو » باريس ١٩٧٢
Aubenque ; Le Problème de L'être Chez Aristote .
Paris 1972

(١) ارجع في هذا مثلا إلى نص كتاب « الجدل » لابن سينا المشار إليه في هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يلاحظ الباحث أن الجويني يظهر منذ البداية حقيقة مهمة جدا بالنسبة « للجدل »
وهي أنه « نظر » .

يصرح بذلك عند حديثه عن « النظر » و « المناظرة » التي هي « مفاعلة »^(١)
من « النظر » والتي يرادفها في تقديره لفظ « مجادلة » وأنه لا فرق في نظر أهل العلم
بين « المجادلة » و « الجدل » و « الجدل »^(٢) فأصبح « الجدل » الذي جعله مرادفا
للمناظرة: « نظر » وهو يعتبر أن كل « مناظرة » « نظر » وإن كان لا يرى أن كل
« نظر » « مناظرة »^(٣) مما يجعل « الجدل » أسلوبا من أساليب النظر أى أنه « نظر »
ولكن على أسلوب « المفاعلة » أى على أسلوب التدافع والتنافي على نحو ما سيتضح
من تعريف الجويني « للجدل » بعد .

وأهمية هذه الحقيقة تكمن في أن « الجدل » بما أنه « نظر » و « النظر » موصل
إلى الحقيقة ، « فالجدل » موصل إلى الحقيقة ولكن على أسلوب التدافع الذي لا يزيد
الوصول إلى الحقيقة إلا قوة ، ووضوحا ، لأنه احتكاك بين اثنين ينفى كل منهما
الحقيقة لوجه الله ، على نحو ما يبين الجويني ذلك في « آداب الجدل »^(٤) . وهذه حقيقة
يشارك فيها الجويني مع غيره من المفكرين المسلمين . إذ أن « فالجدل » عند علماء المسلمين
عامة والجويني خاصة ، غيره عند « اليونانيين » ؛ إذ أن الجدل عند هؤلاء وخاصة
أرسطو ، لا يؤدي إلا إلى معرفة ظنية كما سبق وأشرنا إلى ذلك^(٥) .

وهذا اختلاف يبين لا يؤكد تباينهما وحسب ، وإنما ينبه إلى أن كلا منهما
لابد وأنه يعتمد على أسس مخالفة للآخر ، وأن هذه الأسس ترجع إلى مذهب
كل فريق في « المعرفة » أو « مدارك العقول » .

(١) انظر (ل ٨ ش) من النص . (٢) نفس المرجع السابق . (٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر [ل ٨٧ ح] من المخطوط فصل « باب الجدل » .

(٥) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٦ من هذا التقديم .

الأمر الذي يجعلنا نتابع الجويني في تناوله « للجدل » من أجل إبراز هذه الأسس التي تستند إليها أقواله في « الجدل » .

وسنتبين أن منها ما يخص وجهة نظره في « النظر » عامة ، ومنها ما يتعلق بالموقف الجدلي خاصة ، وهو موقف التدافع والتنافي في كسب المعرفة الحقيقية ، سواء كانت حقيقة على سبيل « القطع » أو « الترجيح » . والترجيح عند الجويني يؤدي إليه « النظر » ، ويناسب موضوعات معرفة معينة ، تبعد عن مفهوم « المطلق » .

ومن أبرز ما يجب أن يلتفت إليه الباحث أن إمام الحرمين ، كغيره من المفكرين المسلمين ، قد طبق قاعدة توضيح الحدود ببيان مضمونها قبل أن يخوض في موضوعه ، وذلك حسماً لأي خلاف قد ينتج عن غموض مدلول الألفاظ^(١) . وهذه قاعدة حميدة جعلت من طبقها من المفكرين على قدر كبير من الوضوح في الأداء العلمي لمختلف آرائه^(٢) .

(١) يلاحظ أن هذا التحديد للمضمون ، ليس على سبيل المصادرات ، أي وضع الأمور بصفة مسبقة كنتيجة لتأمل نظري خالص ، لا يقيم للواقع الجاري وزناً ، وإنما هو على سبيل تحديد مضمون معين أفادت به التجارب والممارسات ، وهو يرغبه دون غيره ، لأن اللفظ كمصطلح ، له أكثر من مضمون بين أهل النظر في ذلك الزمان ، فالتجربة أو الممارسة هنا ، ثم الواقع المقصود للمضمون ، هما اللذان يمثلان أساس اختيار الجويني لما يشتمله الحد .

ولا يخفى على الباحث ما لهذا الموقف من أثر واضح في حسم الخلافات التي تنتج عن تعدد مضمون المصطلح الواحد بين العاميين بالعلم ، وخاصة المتناظرين منهم ، ولقد أشار المحدثون من الأوروبيين وخاصة أصحاب المدرسة الواقعية إلى قيمة تحديد مضمون الألفاظ (انظر في هذا مادة Realisme بالفاموس الفلسفي للالاند .

Dictionnaire Technique de Philosophie par Lalande
art : Réalisme

(٢) يلاحظ أن الجويني يخص الكتاب برمته للكلام في « الجدل » وهذا ما يصرح به لتبرير التسبيق بالكلام في « الجدل » على الكلام في « العلم » يقول في ذلك : « وإنما قدمنا النظر والجدال ، لكونه مقصود هذا الكتاب ولقبه » (انظر ٨ ش من المخطوط) . ويلاحظ أن كلامه في العلم من أجل توضيح ما يتعلق منه بالجدل ، لذلك يمكننا أن نقول إن بناء الكتاب من حيث ترتيب فصوله وأبوابه قد قصد به توضيح « الجدل » . فإذا وقفنا عند بنائه للكتاب وما ورد به من مادة نجد أنه سبق بذكر

ويتبين الباحث من دراسته للنص أن للجدل أسسا عامة وأخرى خاصة ،
ترتبط بموضوع البحث المطبق عليه أسلوب الجدل .
وأن هذه الأخيرة ، أى الأسس الخاصة ، لا تنفصل عن الأولى ، بل تعتمد عليها ،
فهى تنطلق منها .

(١) الأسس العامة لمذهبه فى الجدل :

فإذا كان للتعريف^(١) بالحدود هذه القيمة لديه ؛ فيجب أن نبدأ بإثبات تعريفه
للجدل ، وبيان ما يحمله هذا التعريف من معان تجعله ذا ثقل خاص مميز فى توضيح
أصول المعرفة عامة والمعرفة الجدلية النقدية خاصة .
أما هذا التعريف فهو :

قال الجوينى : « الصحيح أن يقال (فيما يتصل بالجدل) إنه « إظهار المتنازعين
متتضى نظرتهم على التدافع والتدافى بالعبارة ، أو ما يقوم مقامها من الإشارة
والدلالة^(٢) » .

وهذا تعريف كما نتبين يمثل رأيه فى الجدل من ناحية الاصطلاح .

== الحدود المستعملة بين أهل الجدل حيث وقف وقفة مفصلة عند « الجد » و « النظر » و « العلم »
و « السؤال الجدلى » . ثم بين كيفية الحصول على الأحكام الشرعية ، فتكلم عن المعالى والتعلق بها ، ووضحا
كيفية الاعتراض على القياس ببيان فساد الوضع ، وكيفية الاحتجاج بالعللة المأخوذة من أصليين بين الخصمين ،
حيث إن الجدل عنده بين خصمين ، كما سنبين ذلك بعد قليل ، وكيفية التعلق بالأولى وشرح المقصود
بالترجيح مبينا وجوهه وأقسامه . وحرص فى ختام عرضه على بيان آداب الجدل وكيفية الحذر من حيل
المتناظرين ، كما سجل ما يستعمل من أمثال وحكم عند تعدى أهل الجدل بعضهم على بعض إمعانا منه
فى إعطاء صورة واقعية لما هو جار بالفعل فى هذا المجال . وتقييمها لكل جزئية منه بمقياس الحقيقة و العلم .
(١) يصرح الجوينى فى مستهل هذا الكتاب بما يلى : « اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون
مستوفيا لمعانى مايجرى بين أهل النظر فى معانى العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على
التحقيق ، فمكون البداية إذا بذكرها أحق وأصوب . (ل ٤ ي من المخطوط أى ص ١ من المطبوع
الذى بين أيدينا) .

(٢) ل ٨ ي من المخطوط ص ٢١ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا .

وقد ذكره بعد أن تعرض للفظ « الجدل » من ناحية اللغة مبينا المقصود بالنظر و « المناظرة » و « المجادلة » التي هي مفاعله^(١) ، وهو ما سنبيّنه تفصيلا بعد قليل .

غير أن هذا التعريف لم يرد عند الجويني إلا بعد أن تحدث عن « الحد » وأحكامه ، فكأنه أى هذا التعريف لا يمكن أن تنبئن أبعاده إلا بعد التعرف على رأى الجويني في « الحد » إذ أن كلامه في « الحد » يكشف عن كثير من معالم نظريته في « الجدل » .

الحد :

يستهل الجويني كلامه في « الحد » بإثبات ألفاظ ثلاثة على أنها مترادفة : « الحد » ، « الحقيقة » و « المعنى »^(٢) ويقول : إن هذه الألفاظ الثلاثة « على عرف علماء الأصول واحد » . ثم يضيف بأن لكل منها مزبّة « اختصاص » في لسان العرب على اعتبار أن لفظة « الحد » مثلا : « لا تجرى مستحسنة في الكشف عن بيان كل شيء وصفاته »^(٣) .

ويبين ذلك فيقول :

فإنه لا يحسن أن يقال : ما حد الإله ؟ وما حد علمه وقدرته ؟ ولكن يقال : ما حقيقة الإله وصفاته^(٤) . أو « ما معنى الإله وقدرته وعلمه »^(٥) على اعتبار أن لفظ « الحد » في اللغة يتضمن إشارة إلى « النهاية » وهذا مالا يليق بالله وصفاته . وهذه لفظة واجبة الصدور عن أصولى مسلم عربى يعرف ثراء اللغة ويلم بأصول الأداء عن الحقائق الدينية الكبرى .

(١) ل ٧ ش من المخطوط ص ١٩ من النسخة المطبوعة التي بين أيدينا .

(٢) ل ٤ ي من المخطوط ص ٣ من النص الذى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق . (٤) نفس المرجع السابق . (٥) نفس المرجع السابق .

وبعد هذه التفرقة الدقيقة بين أداء الألفاظ المعاني ، يقدم تعريفه للحد والحقيقة
فيقول :

أصبح العبارات في بيان معنى الحد والحقيقة هو هاهنا : اختصاص الحدود بوصف
يخلص له^(١) .

ومعنى هذا أنه يرفض عدة تعريفات مشهورة مثل :
« إنه الجامع المانع » و « هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى » .
ومن أهم ما يجب إبرازه ، سبب اختياره للعبارة الأولى التي ذكرها يقول :
« وإنما اخترنا العبارة الأولى ، لأن الحد يرجع إلى عين الحدود . وصفته
الذاتية »^(٢) .

ويضيف فيبين أن ذلك في « العقليات » وفي كثير من الشرعيات^(٣) .
وهنا تتضح أول سمة من سمات مذهبه في الحد أو مذهبه في الجدل ؛ لأن من
مقومات الجدل « الحدود » هذه السمة هي : « الواقعية » أو الارتباط بالواقع ، لأنه
في هذه العبارة التي اختارها يهتم ببيان أن الحد يرجع به إلى « عين الحدود »
و « صفته الذاتية » وعين الحدود هي حقيقة أو عينه أي واقعه .
وتراء يشير إلى الصفة الذاتية التي هي ، طبقا لكلامه في « الصفة » في كتبه
الكلامية على اختلافها ، خاصة « الشامل في أصول الدين » و « الإرشاد إلى قواطع
الأدلة في أصول الاعتقاد » و « لمع الأدلة » يقول : « كل صفة لإثبات لنفس ، لازمة
ما بقيت النفس ، غير معلة بعلة قائمة بالموصوف »^(٤) .

(١) ل ٤ ي من المخطوط أي ص ٢ من النسخة المطبوعة التي بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر مثلاً كتاب : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، طبعة القاهرة ص ٣٦ .

وهذا يعنى أنه ينبذ ما هو متصور بعيداً عن واقع خارجى متحقق بصنة منفصلة
عن الذات العارفة ، ويُقبَل على ما يمثل حقيقة موجودة فعلاً وليس فقط متصورة .
والتعريفان اللذان لم يلقيا لديه القبول ، لا يتومان على تقدير ما هو حقيقة ، وإنما
يحومان حولها ، ويتعلقان باللفظ أكثر من الواقع ^(١) ، وهو لذلك يهاجم المتزلة
القدرية ، لأنهم ما رجعوا فى اسم ولا صنة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات .
ويلاحظ أن الجوينى يحدد مجالين فيما يتعلق باستعمال « الحد » :
الأول : وهو « العقليات » ، والثانى : وهو « الشرعيات » ولعله يصح أن
نبين هنا ما يقصده بكل ^٢ .

إن العقليات لديه ليست ما هو متعلّق بعيداً عن الحقيقة الواقعة ، وإنما هي
ما يقابل « الشرعيات » ، التى مجالها الشرع ، أى التى تعتمد فى المقدمة على « الخبر
المنزل » ؛ فالخبر المنزل هو مصدر الحقيقة فى « الشرعى » أى أن له مكان الصدارة
والأولوية فى الدلالة على الحقيقة .

أما العقليات التى ميزها الجوينى عن الشرعيات ، فهى موضوعات المعرفة التى
لم يرد فيها خبر منزل ، وبالتالى يحق للباحث أن يعمل فيها فكره من أجل التعرف
على حقيقتها ، وهدفه هو : الكشف عن حقيقتها فى ذاتها بعيداً عن الذات العارفة .
ورد عند الجوينى عن حكم الحد ما يلى :

« فمن حكمه أنه العلة لا غير ، فحد كل محدود علمته ، عقلياً كان الحد أو سمعياً ^(٢) .
ثم قال : « وإن كان من العمل ما لا يكون كذلك كأكثر علل الشرع » ^(٣) .

(١) انظر آخر لوحة ٤ عين من المخطوط أو ص ٢ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) انظر ل ٥ ى من المخطوط س ٦ من النص الذى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق .

ويعطى مثال « الشيء » الذى حده : « ما هو ثابت أو موجود » . وينبه إلى قيمة « لام التعليل » . كل هذا يعنى أن العقلى لديه هو ما لم يرد فيه نص . ثم مما يبرر ذلك ما ورد عن الجوينى أيضاً حين قال :
« هلا قلتم مثله فى عكس علل الشرع ؟ »

قيل : فيما صلح من ذلك حد ، أجرى فيه هذا ، وما لم يصلح أن يكون حدا لم يجر هذا فيه ، فلأن الحكم فيه ربما تأخر عن العلة ، وصارت العلة ، علة له حين ثبت بالشرع حكمها ، يجعل الشرع لها علة له ، من حين أثبتته ، وعلل العقل أحكامها أنفسها ، وهى معنى قول العقلاء : إنها موجبات أنفسها ، حين خلفت أنفسها ، إذ ما قيل فيه إنه لنفسه ، فعناه : إن نفسه هى هو لا غير^(١) .

فكأنه بهذا يكشف عن نوعية موضوعات المعرفة التى يطلب لها الحد :
ما لم يرد عنه خبر منزل وهو ما سماه بالعقلى ، خلوه من الشرعيات ، وما ورد فيه نص منزل ، وهو الشرعى .

ولا يخفى على الباحث أن اختلاف طبيعة الموضوعات يترتب عليه اختلاف مناهج التحصيل ، وهذا أمر حرص عليه الجوينى^(٢) .

والجدل ، مثلاً ، هو المنهج المناسب لموقف من مواقف التمتع للوصول إلى الحقيقة ، إلى جانب مناهج أخرى توصل إلى الحقيقة وإن كان ، إذا ما قورن بها يبدو أكثرها حيوية . ولذلك فهو ليس منهجاً عاماً ، على نحو ما عليه الأمر عند أفلاطون^(٣) مثلاً فى نظريته فى الجدل المساعد والمهابط .

(١) انظر هـ ش من المخطوط ص ٩ من النص الذى بين أيدينا .

(٢) انظر مثلاً فصل المعرفة عند الجوينى من كتاب الجوينى لإمام الحرمين . سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ (طبعة أولى ١٩٦٣ وطبعة ثانية سنة ١٩٧٠) .

(٣) انظر الجدل الأفلاطونى بكتاب تاريخ الفلسفة اليونانية للدكتورة أميرة حلمى مطر . بقلم كاتبة هذه السطور .

إن الجدل عند المسلمين عامة والجوئى خاصة منهج مناسب لموقف المدافعة .
وسواء كان الأمر يتعلق بالمدافعة والمنازعة أو بغير ذلك من مواقف البحث
عن الحقيقة ؛ فإن هدف الجوئى هو التعرف على « عين الحدود وصفته الذاتية » أى
على حقيقته .

وهذا موقف يخالف الجوئى فيه المعتزلة القدرية خاصة ، كما سبق وأشرنا إلى
ذلك .

ويحرص الجوئى على تفصيل القول فى بيان وجهة اختلاف نظره مع المعتزلة
القدرية لبيان أبعاد رأيه فى الحد . فيناقش مسألة مهمة^(١) وهى :

أيهما أسبق : اللفظ أم الحقيقة ؟

ويلاحظ أنه يبدأ بإثبات أن المعتزلة والقدرية « مارجعوا فى اسم ولا صفة ،
ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللفات »^(٢) .

ويبين أن تعريف المعتزلة الذى زينه وهو أن الحد : « هو اللفظ الوجيز المحيط
بالمعنى » لا يكشف عما إذا كان ما أحاط به اللفظ هو الحقيقة ، فهذا الحد يغفل أمرا
مهما وهو أن مضمون اللفظ أو ما أحاط به اللفظ ، يكون دون اللفظ ، أما اللفظ فلا
يقيده^(٣) .

أى أن الحقيقة موجودة أولا واللفظ يجرى ليعبر عنها .

ويحرص الجوئى على الرد على من يتحدث عن الحقيقة فى اللغة بمعنى أن : « هذا
اللفظ اسم لهذا حقيقة ، ولذلك نجازا » .

(١) يلاحظ أن هذه المسألة من أكثر المسائل التى شغلت بال المحدثين .

(٢) ل ٤ ي أى ص ٢ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق .

فيمثل أن الحقيقة اللغوية غير « الحقيقة » التي يعنىها هنا وهى الوجود بغض النظر عن العبارة التى تعبر عنه ، إذ أن الحقيقة اللغوية هى :
« العبارة المستعملة فيما وضعت له بأصل الوضع^(١) » أى أنها فى أصلها كان وضعها من أجل الاستعمال للتعبير عن وضع معين ، وفرق بين أن يكون الهدف منه أمراً ما : التعبير عن وضع ، وبين أن يكون القصد من ورائه الاكتراث بالمعبر عنه من حيث هو موجود .

وبعد بيان الحقيقة اللغوية بشير إلى الجواز فيقول إنه العبارة التى :
تجوز به إلى غيره لضرب من الشبه^(٢) .

ثم يقول : « وليس هذا من العلل التى عنينا بالحقيقة فى شىء » .
ويبين بعد ذلك أن الحقيقة هى : « حق المذكور ومقطعه ومنفصله الذى به قوامه وثبوته^(٣) » .

ويسمى هذا « معنى الحقيقة فى اللغة » وهو يختلف كما نرين عن « الحقيقة اللغوية » وهذا يعنى أن الحقيقة فى اللغة هى : « العلة » ، لأن المعلول بعلة امتاز عما سواه ، وبها ينفصل وينقطع عما سواه^(٤) .

ويذكر ، لإلقاء مزيد من الأضواء على الفرق بين « الحقيقة » التى هى « العلة » والحقيقة اللغوية ، أن العرب أرادت بالحقيقة : مقطع الشىء ومنفصله هذا بالنسبة لمعنى « الحقيقة » التى يعنىها هو والعلماء الذين قالوا : إنها « علة المعلول مقطعه ومنفصله^(٥) » وهو لهذا يبين أن هذا المعنى اصطلاحى لدى العلماء .

(١) نفس المرجع السابق أى ص ٢ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا :

(٢) نفس المرجع السابق . (٣) نفس المرجع السابق .

(٤) ل ٤ ش ٣ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا .

(٥) ل ٤ ش أى ص ٤ ، ٣ من النص الذى بين أيدينا .

وما يجدر بنا الإشارة إليه ، ما يصيغ فكر العرب عامة ، والعلماء منهم خاصة ، من سمات الفهم الاستقرائي ، إذ أنه يصرح بأن مقطع العلة ومنفصلها يكون بعد مراحل هي : مراحل مقارنة ومفارقة « بين ما جمعوا وما فرقوا »^(١) حتى الألفاظ عندهم لا توضع بلا تحديد مضمون ، وإنما تكون بعد مراحل استقراء ممثلة في المقاربة والمفارقة اللتين تمثلان مرحلتين من أهم مراحل التفكير العلمي الحديث في تحديد ما يحكم الجزئيات الموجودة في التجربة من أحكام هي القوانين العلمية .

فكان « العلة » هنا التي هي « الحقيقة » والتي هي « الحد » هي بمثابة القانون العلمي الذي تنتظم تحته أفراد الحدود ولذلك كان الحد عنده كما ذكرنا هو : « اختصاص الحدود بوصف يخلص له » .

فتعبير « يخلص له » عند الجويني يوجب القيام بعمليات : المقاربة ، والمفارقة ، التي هي من مراحل الاستقراء العلمي في تحديد القوانين العلمية على نحو ما بينا . ويكون الحد عنده ، له من المسكنة في تحصيل المعرفة ما يجعله معبراً على الحقيقة في ذاتها والحقيقة بالمفهوم العلمي الحديث أي : قانون .

ويتبين هذا المضمون لـ « الحد » أكثر وأكثر عندما يتحدث عن « الحقيقة » و « المعنى » اللذين هما واحد في عرف العلماء فيقول : لأن الخناثق المذكورات هي المعنية بالعبارات ، فسميت الحقيقة لذلك معنى^(٢) .

وهذا تعبير صحيح عن فهم للحقيقة يقوم في أساسه على احترام المذكورات ، أي الخناثق الجزئية في ذاتها ، وما هذه إلا نظرة واقعية علمية صائبة هي أساس نهضة البحث العلمي الحديث من ناحية الاهتمام بالمفارقة والمقاربة أي بالاستقراء .

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٤ من النص الذي ين أيدينا .

ولا يفوت الجويني إثبات سبب رفضه لتعريف « الحد » بأنه هو الجامع المانع « وهو ضرورة التفرقة بين « الحقيقة » بمعنى « العلة » والحقيقة اللغوية ؛ فيقول إنه « تحديد بالجاز المشترك^(١) » و « ليس للصفات والعلل فعل الجمع والعجز »^(٢) كما لا يفوته بيان أن « الحصر والامتياز » لا يقع بالعبارات ، وإنما يقع بمعاني العبارات وأنه لولا تلك المعاني والصفات في المذكورات ، لما أفادت العبارات في الكشف ولا كانت للمواضعة عليها بين أهلها أثر ، ولا معلوم^(٣) .

وإمعانا في توضيح موقفه من « الحقيقة » يستعين بمثال يقضي على ادعاءات المعتزلة فيما يتعلق بالعبرة وقيمتها ، وبكشف عن المقصود بالحقيقة بيسر ؛ يقول في ذلك : « ألا ترى أن من وصف الشيء بأنه أسود ، ولا سواد فيه ، لغى وصفه وسقط ، ولو كان فيه السواد ولم يصفه واصفا أصلا ، لم يبلغ ، ولا خرج عن معناه »^(٤) .

وهذا مثال يبين أن « الحقيقة » لها وجود قبل اللفظ . أو كما يقول هو :

« إن المعاني سابقة للعبارات والاصطلاحات ، اثبتت المعاني وطروء^(٥) العبارات

و « المعنى » لديه مرادف لـ « الحقيقة » و « الحد » .

وبالتالي نراه يرفض موقف المعتزلة والقدرية رفضا باتا ، عند ما يقول :

« فلم يصح لهذا أن يجعل ما لا قوام له دون شيء حقيقة ، ولا يجعل ما له قوام دونه حقيقة »^(٦) .

ونراه يهاجم المعتزلة والقدرية ، لموقفهم من العبارات على اعتبار أنه موقف خاطير أدى بهم إلى نفس الصفات .

(١) نفس المرجع السابق . (٢) نفس المرجع السابق : (٣) نفس المرجع السابق .

(٤) ل ٤ ش أي ص ٤ من النص الذي بين أيدينا .

(٥) نفس المرجع السابق . (٦) نفس المرجع السابق .

وهنا نرى أن لكلامه في « الحد » مجالا واسعا يتصل بالشرعى والعقلى .
والقول بنفس الصفات من الأمور العقائدية التى خالف فيها المعتزلة الحقيقة الشرعية
فى الأصول العقيدية .

ونراه يوجب عليهم تصحيح موقفهم على النحو التالى^(١) :

(١) يجب صرف العبارة إلى معرفتها .

(٢) إن القول بأن العبارة الكاشفة عن المعنى هى الحقيقة دون المعنى كالقول
« بأن الكناية والإشارة الكاشفتين عن المعنى هما الحقيقة دون المعنى » وهذا قول
باطل ، وما قالوه نظيره .

(٣) إن صح ما قالوه ، صح أن يقال : لا حقيقة ولا صفة للإله والإلهية قبل
القول والعبارة .

(٤) إذا كانت العبارة كاشفة بالانفاق ، لم يفهم ولا عقل معقول يقال إن العبارة
كشفت عنه أو حقيقة .

(٥) أنه يوجب ألا تكون للعبارة والنسمية حقيقة معلومة ، فيستحيل عندئذ
أن تكون كاشفة .

ومن هنا كان التحقيق والتحديد للتفرقة والتمييز ، يسبق العلم بالعبارة الكاشفة
للسامع لها عنها .

وبهذا يتضح ما يقصده الجوينى بـ « الحد » والدور الذى له فى كسب المعارف
بصفة عامة ، الشرعى منها والعقلى . وهو فيما يقدم يلتزم بموقف السلف من الحقيقة
الشرعية التى لها عنده مكان الصدارة فى تحصيل ما يتعلق بالشرع من معارف ،
وأن هذا الالتزام هو الذى فتح أمامه كفسكر مسلم آفاق التحصيل القائم على الاستقراء
كما بينا .

(١) ل ه ي أى ص ٦ من النص الذى بين أيدينا .

ونظراً للأهمية التي جعلها الجويني لـ «الحُد» فقد وضع له ما سماه بـ «حكم الحُد»
وبيّن أن من حكمه : أنه العلة لا غير ، وأنه يكون مشروطاً بالعكس لا محالة شرعياً
كان أم عقلياً ، (وإن كان من علل الشرع ما لا يكون كذلك) .

ثم يخصص القول في حكم الحُد في العقليات فيقول :
لأنه صفة واحدة كعمل العقل ، ولأنه لا يقف على منتظر غير حاصل ، ولأنه
والمحدود أمر واحد .

ثم يقف عند الحُد في الشرع والحُد في العقل ، ويبين أن علل الشرع لا تصير الحكم
بنفسها ، ولكن يجعل صاحب الشريعة ، ويقف ذلك على اختيار الجاعل . ومن هنا
كانت بينهما الفروق التالية التي نعرضها كما بينها الجويني :

أولاً : العلة العقلية تصير علة بنفسها والأخرى يجعل الجاعل لها واختياره .

ثانياً : العقلي موجب والشرعي غير موجب .

ثالثاً : أن العقلي علة في الحقيقة ، والشرعي دلالة كاشفة غير موجبة بالحقيقة .

رابعاً : وجوب شرط العكس في العقلي دون الشرعي .

خامساً : أن العقلي منتزعة مما علم ضرورة أو مما بني على الضرورة ، والشرعي
منتزعة من الألفاظ المحتملة وغير المحتملة .

السادس : يجوز تركيب علل الشرع من أوصاف العقلي على ما بيناه .

والسابع : أن العقلي لا يقف في الإيجاب على شرط ، ويجوز ذلك في الشرعي ،
كالزنى يقف في إيجاب الرجم على شرط الإحصان .

والثامن : يجوز تقديم الشرعي على الحكم دون العقلي .

والتاسع : أن الشرعي يجوز وتوده من دون الحكم دون العقلي .

والعاشر : يجوز في الشرعي اختلاف العلال مع اتفاق الحكم دون العقلي .

والحادى عشر : يجوز فى الشرعى علة توجب أحكاماً مضملة كالحيض والرق والأنوثة والذكورية والفسق ، ولا يجوز ذلك فى العقلى .

والثانى عشر : يجوز تخصيص الشرعى عند قوم ، ولا يجوز فى العقلى ذلك باتفاق .
والثالث عشر : يجوز ورود النسخ على الشرعى دون العقلى .

والرابع عشر : يجب العلم بكونها علة فى العقل ، ولا يجب ذلك فى علم الشرع .
والخامس عشر : يجوز تعليق الحكم الثابت على النفى والحكم المنفى على الإثبات فى الشرعى ولا يجوز ذلك فى العقلى ، حتى يعلق النفى بالنفى والإثبات بالإثبات .
والسادس عشر : فى العقلى ، إذا كان الحكم إثباتاً لا بد من أن تكون العلة صفة ذاتية موجودة ، وفى الشرع يجوز أن يكون الحكم علة لحكم آخر ، وأن يكونا موجودين ولا ذاتيين^(١) .

وبعد أن ينتهى من بيان هذه الأوجه يعود فيقول إنها تنبئ كلها على فصل واحد هو العلة ، كما لا بد من ذلك فى حدود العقل وفى الشرعى لا يجب ذلك^(٢) ؛ لأن فى أكثرها غير الحكم .

وبهذا يتبين « حكم الحد » عند الجوينى .

ومن الواضح أن أقواله فيه تقوم على مبدأ مهم وهو أنه يعرف كيف يفرق بين طبيعة الموضوعات أى موضوعات المعرفة ، فهو فى بيانه لأحكام الحد يعطى أزكى مثال للفرقة بين موضوع وموضوع ، وما يترتب على ذلك من فروق .
كما يلاحظ أن تفرقه تقوم على استقراء وممارسة لمواقف جزئية فى مجالى الشرع والعقل .

(١) ل ٧ ى ص ١٦ من النسخة التى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

كما يتبين أن الكلام في « الحد » يكشف عن مدى ارتباط هذا الكلام بالأسس العامة لرأيه في المعرفة ، وهذا يتبين أكثر وأكثر من خلال أقواله في النظر والعلم .

ولما كان كلامه في الحد يرتبط تمام الارتباط ، كما تبيننا بمذهبه في المعرفة؛ فإننا نراه يعرج إلى القول في النظر ومقتضياته .

النظر :

يعرض الجويني للفظ « النظر » من حيث اللغة ، ويثبت له سبعة معانٍ لأنه « اسم مشترك بين معاني شتى »^(١) .

فيقال : « الانتظار : نظر ، والرحمة والتعطف : نظر ... الخ »^(٢) .

ثم يثبت المقصود باللفظ في كتابه فيقول :

« والمراد بالنظر ههنا فـكر القلب وتأمله في حال المنظور ، ليعرف حكمه جمعا ، أو فرقا ، أو تقسيما »^(٣) .

وهذا تعريف له أهمية إذ أنه يبين أن النظر يرتبط بمجال المنظور أي بواقعه ، فهو إذاً : نظر ليس على مستوى التخيل أو العقل المحض^(٤) ولكن على مستوى الواقع ، خاصة وأنه يذكر أن الهدف من هذا النظر هو التعرف على حكمه بالدراسة والبحث والمقارنة للمنظور فيه إذ يقول :

« ليعرف حكمه جمعا أو فرقا أو تقسيما^(٥) » . والجمع والفرق والتقسيم تكون

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع السابق (٣) نفس المرجع السابق

(٤) يتجه فـكر أساطين اليونانيين : أفلاطون وأرسطو إلى التعالي على الواقع والسباحة في مجال المتصور والتخيل أو العقل المحض الناتج عن تفسير الواقع من خلال أنسقة فـكرية ينسجونها بصفة مسبقة على التجربة .

(٥) انظر ل ٧ ي صفحة ١٧ من المطبوع الذي بين أيدينا

بالمقارنة أيا ما كان المنظور فيه : محسوسا كان أم مجردا ملموسا : كالواقع الاجتماعى
أو النفسى أى أحوال الناس .

وبما أنه فى مجال تحديد مضمون اللفظ ؛ فإنه يذكر عدة مترادفات له هى :
« التأمل ، والتفكير ، والتدبر ، والاعتبار ، والاستدلال » ^(١) . ذاكرا أن
كل واحد من هذا يصلح أن يكون حدا لما نعنيه بالنظر هاهنا :
ويرد على من يفرق بين مضمون هذه الألفاظ باعتبار أن الفـكر غير التدبر
والاستدلال . . الخ . مبينا أنه لو كان هناك فرق فهو فقط فى قدر التقدم فى النظر
وليس فى جنسه ، فقد يقل النظر ويكثر ، أو يكون المرء فى بدو استدلاله . .
والجميع نظر .

وهذه فكرة مهمة تتصل بمذهب الجوينى فى المعرفة ، حيث يصرح بأنه كثيرا
ما يرجع طول النظر أو قصره إلى « اختلاف حدة القرائح » ^(٢) .
وبهذا نذهب أنه يرى أن كل فـكر ، نظر ، ويرفض أن يكون الفـكر جنسا
غير التدبر والاستدلال ^(٣) . ويراجع الإمام أبا إسحق فى قوله بالتفرقة بين الفـكر
والنظر على اعتبار أن الفـكر جنس من قبيل الكلام فى النفس والنظر من باب
ترتيب بعض العلوم على بعض لتحقيق علم مالم يعلمه ^(٤) .
أن الجوينى يحرص على أن يبين أن النظر هو الفـكر وأن الفـكر ليس بكلام .
وبعد أن يضع النارى مع الأسس العامة لنظريته فى المعرفة من خلال تحديد
مضمون لفظ « نظر » ، ينتقل بنا إلى نوع خاص هو مفاعلة من النظر وهو
« المناظرة » ^(٥) .

(١) نفس المرجع السابق

(٢) انظر كتاب « الجوينى لإمام الحرمين سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ طبعة أول سنة ١٩٦٥

طبعة ثانية ١٩٧٠ بقلم دكتورة فورية حسين محمود .

(٣) ، (٤) انظر آخر ل ٧ وأول ل ٧ ش وصفيحة ١٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٥) انظر ل ٧ ش من النسخة الخطية ، صفيحة ١٩ من المطبوع الذى بين أيدينا

ويحرص منذ البداية على بيان أن « المناظرة » نظر بين اثنين ، ولا بد وأن نكون بين اثنين لأنها مفاعلة - كما ذكرنا .

وهنا نلاحظ أنه يلتزم بالوضع اللغوي للفظ وهو في مجال الاصطلاح ، لتثبيت أنه مفاعلة تقتضى وجود طرفين في النظر .

وهكذا قال إنه « لافرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل »^(١) من ناحية الاصطلاح أى « فى عرف العلماء بالأصول والفروع »^(٢) . وإن فرّق بين الجدل والمناظرة على طريق اللغة: لأن الجدل فى اللغة كلمة مشتقة من غير ما اشتق منه النظر . ولا يفوت الجوينى وهو فى هذا الموضع أن يشير إلى رأى أهل اللغة فى الاشتقاق فمنهم من أبوا الاشتقاق أصلا ومنهم من أجازوه مبينا أن أهل الرأى الأول يعتمدون على أن « اللغات كلها أصول ، ليس بعضها فرعا لبعض »^(٣) .

كما يذهب إلى أن المجادلة مفاعلة من الجدل فى اللغة ، وأن الأمر غير ذلك فى الاصطلاح ، إذ أن « الجدل » والجدال « أيضا لا يكون إلا بين اثنين تماما كالمجادلة ، هذا فى عرف النظار .

ويتبين بذلك أن المناظرة نوع من النظر ، له أسسه التى ينفرد بها عن النظر عامة . فقد سبق أن بين الجوينى أن كل مناظرة نظر ، وليس كل نظر مناظرة^(٤) . وهذا النظر أى الجدل له تعريفه وله أحكامه التى سنعرض لها تفصيلا بعد قليل فيما أطلقنا عليه الأسس الخاصة للجدل .

ويحرص الجوينى على إثبات قيمة « النظر » فى مختلف مجالات العلم الدينى منها وغير الدينى ، إذ يقول : وبفزع العقلاء إلى النظر والمناظرة فى أديانهم ومعاملاتهم

° (١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) نفس المرجع السابق .

ومعاشراتهم^(١) « مبينا أن ذلك : « . . لا شراك العقلاء في طرق الضرورات والبدائنه^(٢) » .

وهذه تذكرة بأقواله في مصادر المعرفة إذ أنه يعترف بالحس والعقل والقلب كضرورات على مستوى البداهة في مستهل طريق تحصيل المعارف^(٣) .

ينتقل الجويني بعد ذلك إلى الكلام في « العلم » باعتباره أنه ثمرة النظر وهذه دعاءة ثالثة تؤكد ارتباط الجدل بأسس مذهب الجويني في المعرفة .

العلم :

يوضح الجويني قبل البدء في بيان حقيقة العلم ، أن منه ما هو ثمرة للنظر ، ومنه ما لا يتملق بالنظر ؛ لأنه سابق عليه ، يقصد أن العلم منه ما هو كسبي ، وهو ثمرة النظر ومنه ما هو أولى ضروري وهو البداهات^(٤) . وهذا ما أشار إليه في نهاية حديثه عن النظر .

أما حقيقة العلم :

فهو ما يعلم به المعلوم ، أو ما يعلم به ولا يوجد لديه علم لا معلوم له .
ويذكر الجويني مترادفات للفظ علم مثل : « معرفة ، وفقه ، ودراية ، وعقل ، وبقين وفطنة »^(٥) ، ولكنه يحرص على ألا يجري على علم الله سوى لفظ « علم » .

(١) انظر ل ٧ ش من النسخة الخطية ، صفحة ٢٠ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) انظر كتاب الجويني لإمام الحرمين - سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ والثانية ١٩٧٠ « فصل » مذهب في المعرفة ، بقلم دكتورة فوقية حسين محمود .

(٤) للجويني رأي في « الضروري » فصل فيه القول في بعض مصنفاته وخاصة كتابه « البرهان في أصول الفقه » حيث قال إن كل عام كسبي بعد ضروريا عندما يصل إلى درجة اليقين . . (انظر في ذلك كتاب الجويني لإمام الحرمين) سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ ط ١ = ٢٩٦٥ ، طبعة ٢ ١٩٧٠ فصل مذهب في المعرفة بقلم كاتبة هذه السطور وأيضا « كتاب البرهان في أصول الفقه » ط ١ دار الكتب المصرية رقم (٧٦٤ أصول فقه) ل ١٤ .

(٥) ل ٨ ش ص ٢٦ من المطبوع الذي بين أيدينا .

أما المترادفات فهي تخص علم الإنسان، ويبين الجويني فيقول : « ألا ترى أنه لا يصح أن نقول : علمت وما فهمت أو ما دريت ، أو ما عرفت أو ما عقلت »^(١) .
غير أنه يثبت بعد ذلك المعنى الذي أكسبه عرف الاستعمال لهذه المترادفات
نقص كلا منها بنوع دون نوع ، فأثبت الـضمون الاصطلاحى مثـلاً لـلفظ « فقه » ،
والمقصود باللفظ « فهم » أى « سرعة معرفة معنى الكلام » و « فطنة » أى « معرفة
لطائف الحقائق » .

ومما هو جدير بالذكر أنه حرص على إثبات مرادف آخر للفظ معرفة على أنه يمثل
نوعية خاصة من المعارف وهو « طب » الذى بين أنه « المعرفة بـمقتضيات العلـل
والأمراض وخصائص الأدوية . وهذه لفظة من الجويني تبين أن موضوع العلم يمكن
أن يكون دينياً أو غير ديني . وهذا أمر له أهمية بالنسبة لتحديد مجال « الجدل »
الذى يمكن أن يكون فى أى موضوع فيه خلاف بين اثنين يتنازعان على سبيل
الدافعة .

وبهذا تبين أن الجويني محدثه عن « حقيقة العلم » يكشف عن الصلة بين موضوع
هذا الكتاب والعلم هو ما . ومن أقواله فى هذا الصدد « وكان الواجب فى حق الترتيب
أن نبدأ بذكر حقيقة العلم ، فإنه كالأصل ، من حيث أن كل موـد معدوم ومذكور
ومعلوم ونخبر عنه من المعلومات وما عداه كالفرع له »^(٢) .

هذه هى أهم الحدود التى تكشف عن ارتباط « الجدل » عند الجويني بأسس
مذهبه فى المعرفة .

كما حرص الجويني على أن يؤكد ضمن « آداب الجدل » ما يبين أن الجدل
من حيث إنه نظر يخضع لآداب عامة يشترك فيها مع غيره من أنواع النظر .

(١) ل ٨ ش ص ٢١ من الطبع الذى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

يقول الجويني في ذلك : - « فأول شيء فيه مما على الناظر أن يقصد التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته في امتثال أمره سبحانه فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعاء إلى الحق عن الباطل ، وعما يخبر فيه ، ويبالغ قدر طاقته في البيان والكشف عن تحقيق الحق ، وتحقيق الباطل ، ويتق الله أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه ، والتكسب ، والممارة ، والحك ، والرياء ، ويحذر أليم عقاب الله سبحانه ، ولا يكون قصده ^(١) الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر ، فإنه من دأب الأنعام الفحولة كالسكباش والديكة ^(٢) » .

هذا بالإضافة إلى ماله من آداب تخص نوعيته ^(٣) مثل أن يحذر رفع صوته حتى لا يورث الضجر ، ويلزم الخشوع والتواضع قاصداً بحق . إلى غير ذلك من الآداب التي ذكرها في هذا الفصل ، الأمر الذي يجعل الأسس العامة التي يرتكز إليها « الجدل » هي :

— الانطلاق من الواقع دون نسق فكري مسبق يكون له الأولوية في تحديد ما يدرس من الواقعة الخارجية ، « فإدنى » هو ما يطابق الحقيقة المحسوس منها وغير المحسوس .

— أن تحديد معالم الحقيقة لا يكون انطلاقاً من مذهب متعال مسبق في تفسير الوجود الخارجي ولكنه يخضع لأصول منهج ثابت لكشف الحقيقة يعتمد على الاستقراء أو الاستدلال طبقاً لطبيعة الموضوع المطروح على بساط البحث .

— أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس لها نفس درجة الضرورة من حيث إثبات الوجود الخارجي ، كالمعرفة العقلية بالنسبة للبديهيات العقلية أي أنه يأخذ

(١) انظر ل ٨٦ ش فصل آداب الجدل .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

بالحس كمصدر للمعرفة إلى جانب العقل كملكمة ذهنية . إلى جانب القلب بالإيمان بالوجود ، وكذلك الخبر على نحو ما سنتبين بعد .

— أن الموضوعات منها ما هو محسوس ، ومنها ما هو متعقل ، ومنها ما هو قلبى موضوع إيمان وكلها محل تصديق . ولا ترد إلى المتعقل فقط ، كما هو الأمر فى الفكر الأرسطى مثلا ، لأن كلا منها يمثل حقيقة لها طبيعتها المفارقة الأخرى .

— أن النظر موصل للحقيقة مهما طال أمدّه .

- أن الحقيقة تطلب لوجه الله تعالى ، بمعنى أنه لا بد لمن يبحث فى العلم أن يطلبه مع خشية ربه فيما يسعى إليه .

وهذا أدب عرفت به الشريعة الإسلامية من أجل صالح الإنسان .

أما الأسس الخاصة فهى تتعلق بالموضوع الذى خصصه الإمام الجوينى للجدل فى هذا المصنف وهو : « الفقه وأصوله » .

ب - أسس الجدل الخاصة :

إن الكثير من هذه الأسس يتبين من واقع تعريف الجدل الذى سبق وأثبتناه عند بيان الأسس العامة وهو : -

« إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة »^(١) .

وهذه الأسس هى : -

(١) أن هذا التعريف يبين أن « الجدل » لا بد وأن يكون بين طرفين ، وهذا التوكيد يتضح أكثر وأكثر من نقاش الجوينى لحقيقة « الجدل » باستعراض تعريفات علماء الأصول والفروع للجدل ونقدها .

(١) انظر ٧ ش أو صفحة ٢٣ من المطبوع الذى بين أيدينا .

ومن بين هذه التعريفات قول من قال : « حده أنه تحقيق الحق ، وتزهييق الباطل » . وقد نقدها الجويني بقوله :

« وهذا اعتزار بعبارة ليس فيها معنى المناظرة ، لا نفرد الواحد بتحقيق الحق ، وتزهييق الباطل »^(١) . ثم يضيف فيقول : « وقد لا يحقق الحق بنظره ، ولا يزهد الباطل ، ويسمى مجادلا »^(٢) . يقصد أن الجدل يقتضى بحكم أنه مناظرة أى مفاعلة، وجود طرفين ، حتى ولو لم يزهدا الباطل ويحققا الحق .

(٢) ثم إن كلا من الطرفين له موقف من المنظور فيه يخالف لما عليه مجادله، يؤكد ذلك بناء حد « الجدل » على مفهوم التنازع بين مقتضيات كل نظرة . إذ يقول : « إظهار التنازعين مقتضى نظرتهما » .

(٣) ثم من أسس « الجدل » أن يتم « الجدل » على « التدافع والتنافى » . ويتبين ذلك أكثر وأكثر عند رفض الجويني قول من قال : « هو نظر مشترك بين اثنين »^(٣) على اعتبار أن هذين الطرفين يمكن أن يشتركا في التعاون والتوافق . فالتدافع والتنافى ضرورة في الجدل عنده ، والأمر بالمثل بالنسبة لمن قال : « هو طالب الحكم بالفكر مع الخصم » ، لأن ذلك يمكن أن يكون عن طريق المعاونة والموافقة وهذا ليس جدلا .

هذا فيما يتعلق بطبيعة نوع النظر الذى هو : « جدل » .

أما عن موضوع « الجدل » :

فإن دراسة تعريف الجدل تكشف عن أن موضوع « الجدل » لا يختص بمجال دون مجال . فقد اكتفى الإمام عند التعريف ، بإثبات أن هناك « مقتضى نظرتين » حول موضوع هو محل تنازع، لاختلاف وجهتى النظر أى وجهة نظر كل من المتجادلين .

(١) ل ٧ ش ٢ / صفحة ٢٠ من المطبوع الذى بين أيدينا . (٢) نفس المرجع السابق .

(٣) ل ٧ ش ٢ / ص ٢١ من المطبوع الذى بين أيدينا .

ويتبين أنه من بين تصريحات الإمام الجويني أن « الجدل » في هذا المصنف يتعلق بمسائل تمت إلى مجالين من مجالات العلوم الدينية وهما : الفقه وأصوله .
إذ قال بعد سرد مختلف الحدود التي يحتاج إليها المتجادلون :

« فهذا الكتاب ليعلم كيفية التصرف فيها لمن عرف الفقه وأصوله »^(١) .

كما قال عقب انتهائه من بيان المقصود بـ « الحد » : « فأما القول في بيان حدود ما يحتاج إليه أهل النظر في الفروع من العبارات المختصة بالجال بين الفقهاء »^(٢)
أي أن فئة العلماء المتخصصة بالذكر في المصنف هي فئة « الفقهاء » ومجالهم هو : الفقه وأصوله ، كما أشرنا .

ثم يصرح في معرض الحديث عن تعريف « الجدل » بأن « النزاع بين الخصمين مرة في الحكم وأخرى في علة الحكم . . . »^(٣) وهذا من عمل أهل الفقه وأصوله ، مؤكداً أن ذلك من أجل تصحيح المذهب^(٤) .

هذا بالإضافة إلى مجموعة الحدود التي يسجلها مستهلاً بها الكتاب وأغلبها لا يحتاج إليه سوى من يعمل في مجال الفقه وأصوله^(٥) .

ثم الكلام في « حقيقة الحد » وإن كان يتسم بعدم التخصيص في عمومته إلا أن الأمثلة التي يستشهد بها الجويني والاهتمام ببيان متتضيات اللغة عند ما يتعلق الأمر بذات الله مثلاً ، يبين أن الموضوع الذي ينصب عليه « النظر » هو من الشرعيات .
غير أن هذا التخصيص لا يظهر في تعريف الجدل كما أثبتنا ، ثم إن الكلام في « حقيقة الحد » و « النظر » و « العلم » يقدم الأسس العامة لهذا اللون من النظر

(١) ل ١٧ ي فقرة ١٩٦ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) انظر ل ٧ ي أو ص ١٦ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٣) ل ٨ ي / ص ٢٢ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٤) انظر ل ٨ ش / ص ٢٥ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٥) من ل ٧ ي إلى ل ١٧ ي / منهم ص ١٥ إلى ٦٤ وما بعدها من المطبوع الذي بين أيدينا .

دون خصوصيات الجدل في الفقه وأصوله ، الأمر الذي يجعلنا ننتهي إلى أن موضوع
الجدل لا يقتصر على مسائل الشرعيات ومعانيها ، وأن الجدل أسلوب تصحيح
لكل وضع فاسد يتنازع فيه خصمان ، على التدافع والتناقي .

(٤) ومناسبة الحديث عن موضوع « الجدل » وأن الجويني يعتبره أوسع من
أن يطبق فقط في مجالي الفقه وأصوله ، أن دراسة الإمام لهذا اللون من النظر في مجال
الدين لها جذور إسلامية واضحة ، فقد ورد ذكر الجدل في الكتاب الكريم والسنة
النبوية الشريفة مع توضيح للجدل المذموم والجدل الحمود ، وهو ما يحرص الجويني
على بيانه مستشهداً بآي الذكر الحكيم والأحاديث في ذلك^(١) .

فقد أثبت الإمام قواه تعالى :

﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ ﴾ (١٦ / ٢٥) .

كما أثبت :

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٢ / ١١١) .

ومن قوله ﷺ :

« يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتأويل الجاهلين »^(٢) .

وهذه حقيقة لها أهميتها لبيان الجذور الإسلامية للنظر عامة والجدل خاصة عند
المفكرين المسلمين .

(٥) وبعد أن يحدد الجويني موضوع الجدل في هذا الكتاب بأنه « الفقه »
و « أصوله » يبين أن الهدف من تطبيق هذا الأسلوب هو التصحيح .

(١) ل ٨ ص / صفحتا ٢٢ ، ٢٣ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) رواه البخاري : شهادات ٥ - انظر هامش رقم ٢ من ص ٠٠٠ من المطبوع الذي بين أيدينا

يقول في ذلك :

« فإذا رأى العالم مثله يزل ويخطئ في شيء من الأصول والفروع ، وجب عليه من حيث وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاؤه عن الباطل وطريقه إلى الحق ، وطريق الرشد والصواب فيه ، فإذا لح في خطابه ، وقوى على الحق شبهته وجب على المصيب دفعه عن باطله والكشف له عن خطئه ، بما أمكنه من طريق البرهان وحسن الجدل ، فحصل - إذ ذاك - بينهما المجادلة من حيث لم يجد بداً منه في تحقيق ما هو الحق ، وتحقيق ما هو الشبهة والباطل »^(١) .

ثم يقول :

« وصار - إذ ذاك - بهذا المعنى ، الجدل ، من أكبر الواجبات . والنظر من أولى المهمات »^(٢) .

فكان الجدل هو الوسيلة الناجحة أكثر من غيرها في تصحيح المذهب ، خاصة إذا ما « لح الخطئ في خطابه وقوى على الحق »^(٣) بل هي في بعض الأحيان الوسيلة الوحيدة المجدية في إزالة اللبس . فالجويني يقول :

« . . . من حيث لم يجد بداً منه في تحقيق ما هو الحق وتحقيق ما هو الشبهة والباطل »^(٤) .

(٦) ومن هنا كانت المعرفة المترتبة على حصول الجدل ، معرفة بعيدة عن أن تكون « ظنية » على نحو ما عليه المعرفة الجدلية عند مفكرى اليونان^(٥) بل هي

(١) آخر ل ٨ ي وأول ل ٨ ش / ص ٢٤ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) ل ٨ ش / ص ٢٤ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق . (٤) نفس المرجع السابق .

(٥) المعرفة الجدلية ظنية في فلسفة أرسطو . انظر في هذا : كتاب « تاريخ الفلسفة عند اليونان » للدكتورة أميرة حلمي مطر « الجدل الأرسطي » وأيضاً هامش رقم ١ من صفحة الأولى عن الدراسة في « الجدل » ل هذا التقديم .

معرفة يقينية تمثل الحق وتؤكدده ، يعين على ذلك مختلف الأركان العامة السالفة الذكر
في مذهب الجويني في الجدل .

ومن هنا كان الاختلاف الجذري بين المعرفة المترتبة على الجدل عند الجويني ،
وبين تلك المترتبة على إجراء الجدل عند أرسطو مثلاً .

وهذه حقيقة يترتب عليها الكثير فيما يتعلق بأصالة الفكر الجدلي وأسلوب تحقيقه
عند المسلمين ، واستقلاله عن كل مدد يخرج عن علوم القرآن والسنة .

٧ - الأمر الذي جعله أوسع مدى بالنسبة لصلاحية التطبيق على مختلف
الموضوعات ، لأنه لا يقتيد بنسق منطقي محدود (القياس الأرسطي) ولكن يستعين
بأساليب البحث على اختلافها رغم التزامه بأسلوب المدافعة والتناقض ، وهذا يجعله أسلوباً
قابلاً للتكيف بمقتضيات طبيعة الموضوعات التي يطبق عليها . ولذلك كان الجدل
في مجال الفقه وأصوله ، جدل له سماته ومقتضياته المرافقة لطبيعة موضوعه هنا على نحو
ما سيوضح تفصيلاً بعد .

وهذا يعني أن « الجدل » عند الجويني يشمل ما يسمى « بمنطق البرهان » وهذه
حقيقة لم تتضح لكثير من الدارسين السابقين للجدل عند المسلمين عامة ومتكلميهم
وفلاسفتهم خاصة ، والجويني بوجه أخص .

فتعريف الجدل بأنه يقوم على المدافعة يكشف عن هذه المميزات التي أثبتناها .
غير أن الكثير من مقتضيات حصر موضوع الجدل في مجال الفقه وأصوله ،
تتضح من دراسة ما ذكره الجويني عما سماه بـ « السؤال الجدلي » .

وقيل الخوض في السؤال الجدلي يبين الجويني أن السؤال هو : « الاستدعاء »^(١)
وقيل : إنه « الطلب » أو « استدعاء الجواب » أو « الاستخبار » . وأن السؤال

(١) ل ١٤ ش / فقرة ١٧٠ من المطبوع الذي بين أيدينا .

في اللغة قد يكون سؤال « تقرير أو تنبيه أو توبيخ »^(١) ، مستشهدا بآيات من الذكر الحكيم وآيات من أشعار العرب^(٢) ، مؤكدا بهذا انطلاقه من مصادر عربية إسلامية خالصة .

كما يثبت أن تعرضه « للسؤال الجدلي » يرجع إلى أن « الجدل » بحكم تعريفه ينقسم إلى « سؤال وجواب »^(٣) ، ويثبت رأي من يقسمه إلى ثلاثة أقسام ، بإضافة « الإلزام » ، ويرفض هذا الرأي ؛ إذ يرى أن « الإلزام » يدخل في السؤال ، لأن السؤال « طاب الانفصال »^(٤) .

ثم يثبت أدوات السؤال ، التي هي عشرة حروف عند جمهور أهل النحو وهي : « هل ، والألف ، وأم ، وما ، ومن ، وأي ، ومتى ، وكيف ، وأن ، وكم »^(٥) .
ويضيف رأي الفقهاء الذين زاد بعضهم عليها ثلاثة : « لم ، وعم ، وبم »^(٦) .
ومنهم من زاد اثنين أيضا : « أما ، وألا » فيكون المجموع خمسة عشر حرفا .
ويحرص على إثبات رأي أهل النحو في زيادات الفقهاء ، إذ أنهم يرون أن أصل الثلاثة الأولى : « ما » ، والاثنين الآخرين : « الألف »^(٧) ويرد إقارئي إلى كتب النحو ، ويثبت أنه لا بد للمفتقه أي للمجادل من معرفة هذه الأسس النحوية والاصطلاحية .

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع السابق : يقول الجويني « فسؤال التقرير كقوله تعالى : « أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ »

(من الآية ٧٢/٧) . . . والتنبيه كقوله تعالى : « وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى » (٢٠/١٧)

والتوبيخ كقوله تعالى : « كيف تكفرون بالله » (من الآية ٢٨/٢) .

(٣) ل ١٥ ي / فقرة ١٧٧ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٤) نفس المرجع السابق (٥) نفس المرجع السابق .

(٦) ل ١٥ ي / فقرة ١٧٨ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٧) نفس المرجع السابق .

وهنا ندين مرة أخرى ارتباطه بالأسس العربية الإسلامية في الجدل، ثم يتعرض
لسكل حرف من هذه الحروف بالشرح ، في الاستعمال اللغوي خاصة .

ويثبت كيف يكون جوابه مع الاستشهاد في شرح السؤال وبيان جوابه بأمثلة
من آي الذكر الحكيم واستعمال أهل اللغة من العرب .

ومما يجب أن يلفت نظر الباحث أن « هل » توجد على رأس قائمة أدوات
الاستفهام وأن هذه الأداة تفيد خاصة طلب تأكيد « وجود » ، والجواب عليها موجز
بـ « نعم » أو « لا » ، والدليل تأكيد الأمر بالمباشرة والنهس المحسوس أو غير
المحسوس .

وهذه حقيقة لها قيمتها أيضا من حيث بيان أن المجادل المسلم يطلق في بحثه الدلي
عن الحقيقة من تقدير الوجود الواقعي المتحقق خارجيا بعيدا عن الذات العارفة طبقا
لما بيناه في الأسس العامة .

ثم الحرف الثاني وهو « الألف » ، إذا قبله « أم » ؛ فالجواب « تعيين وتخصيص »^(١)
وهذا أيضا يعبر عن ارتباط بواقع . وهكذا في باقي أدوات الاستفهام .

٨ — ومن أهم النواعد في الاستفهام القائم على المدافعة والتنافي ، أن يكون الجواب
مقابلا للسؤال ، ويتحقق ذلك : « إذا اقتضاه السؤال من غير تعيين زيادة أو نقصان
أو عدول »^(٢) .

وبعد هذا البيان للأصول التي ينطلق منها السؤال ، وهي كانتبين كلها عربية إسلامية
يقف عند « السؤال الجدلي » ليثبت أنه ينقسم إلى أربعة أقسام ، فهذا هو المشهور
عند جمهور الفقهاء والأصوليين ، ومنهم من يقسمه إلى خمسة أقسام ، ومنهم من قال
بأنه قسمان .

(١) ل ١٥ ي / فقرة ١٨٠ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) ل ١٥ ش / صفحة ١٨٩ من المطبوع الذي بين أيدينا .

يقول الجويني عن هذه الأقسام :

« أوله سؤال عن هلية المذهب ، يعني هل لك مذهب أم لا ؟

ثم عن نفس المذهب ، ثم عن البرهان ، ثم عن تصحيح البرهان ، ثم عن الخروج والتفصّي عن الإلزام »^(١).

ثم يشير إلى أن من سأل عن المذهب فقد سأل عن هلية المذهب أي عن وجوده ، كما يبين أن « الإلزام بالمقابلة وغيرها ، والسؤال عن الدلالة ووجه الدلالة ، غير السؤال عن تصحيح المذهب »^(٢) وذلك في معرض زده عن يقسم السؤال الجدلي إلى قسمين : عن المذهب ، وعن تصحيحه .

ويؤكد أن الجدل على نحو ما عرفه ، يقتضي أن يقابل كل سؤال جواب ، صحيحا كان أم فاسدا ، وإلا لما كانت هناك « مدافعه وتناقى » بحيث يتعدد أحدهما بتعدد الآخر »^(٣).

٩ — وهذه الأقسام الأربعة تمثل مراحل فكرية أربعة وتترتب طبقا لضرورة الأمور ، ضرورة بديهية . وهذا الترتيب هو على النحو الذي أثبتته الجويني أعلاه .

وبين مبررات هذا الترتيب فيقول :

« ثم اعلم أن هذه الأسئلة تترتب : فالسؤال عن ماهية المذهب مرتب على السؤال عن المذهب على قول من قاله . والسؤال عن الدلالة بعد السؤال عن معرفة المذهب ، وعن وجه الدلالة بعد المعرفة بما يدعيه دلالة ، والإلزام بالمقابلة وغيرها بعد المعرفة بوجه الدلالة »^(٤).

(١) ل ١٥ ش / فقرة ١٨٠ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق . (٣) نفس المرجع السابق

(٤) ل ١٥ ش / فقرة ١٩١ من المطبوع الذي بين أيدينا .

ويثبت رأيا آخر لا يختلف عن السابق إلا في مرحلة « الإلزام بالمقابلة وغيرها »
التي يمكن أن تكون على المذهب وليس على وجه الدلالة .

ويبين أن هذا سؤال عن الدلالة ، لأن الفرق لا يقع إلا بما هو دلالة . ثم يوضح
أن الأولى عدم الأخذ « بالإلزام على المذهب » إذ أن هذا يخرج بالكلام عن طريقة
الجدل ، حيث تختلط الأمور . يقصد أن المذهب واسع ، والمفروض أن ينحصر الأمر
في مسألة محددة تختلف فيها وجهتا نظر المتجادلين .

١٠ — ويتبين أن المرحلتين الأولى والثانية من التقسيم الرباعي ليس فيهما سؤال
طعن أو إفساد ، وإنما يكون ذلك في القسمين الثالث والرابع^(١) ؛ ذلك لأن هاتين
المرحلتين قد وضعتا ليعرف المذهب ، ولا يكون الطعن إلا بعد أن يعرف الدلالة .
لذلك يصح إذا ما كان مذهب المسئول معروفا أن يبدأ السائل بالسؤال عن
الدلالة^(٢) .

١١ — ويبين الجويني بعد ذلك وجوه السؤال الجدلي :
فمن الأسئلة ما هو سؤال حجر ومنع ، ومنها ما هو سؤال تفويض ، ومنها
ما يكون مجالا . وهذا يترتب عليه إعادة السؤال للتعيين ؛ فيكون السؤال الثاني
طعنا في الأول . ومن الأسئلة ما لا يلتفت إليه . إذا كان فيما لا يشتبه فيه عاقل .
وهو في هذا كله يعطى أمثلة فقهية ، كما أن من الأسئلة ما هو مطلق ، ولا يصح إذا
كان الأمر منقسما^(٣) .

— وما هو جدير بالذكر أن الجويني ينبه دائما إلى أن تكون الإجابة على قد

(١) ل ١٥ ش / صفحة من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) ل ١٦ ح / فقرة ١٩٢ من المطبوع الذي بين أيدينا .

السؤال . وألا تكون هناك أية زيادة إلا إذا كانت متعلقة بالسؤال وذلك من أجل ضبط المدافعة^(١) ، وهذه قاعدة سبق أن أشرنا إليها .

١٢ — وتتناول النصائح للسائل من قبل الجويني مثل : « إذا كانت المسألة عامة فالأولى به أن يعين الموضع انتهى تكون الشبهة عامية فيه أكثر . والكلام عليه فيه أسهل »^(٢) .

١٣ — ويواصل الجويني توجيه النصيح في دقائق الأمور وما يجب أن يكون عليه السائل ، إذا كان مسترشداً سائلاً . . . ومرتبة المسترشد أقل من « النظير » هليقاً لما يتبين من حديث الجويني بعد . فالمسترشد يقول مثلاً : « كيف وجه التعلق بالدليل الفلاني ؟ أو وجه تصحيح الجانب الفلاني ؟ أو يقول : هل في المسألة من دليل العقل ؟ أو من السنة المتواترة ، أو من نوع كذا من الإجماع ، أو القياس ؟ »^(٣) وهذه أسئلة مبدئية لم ترسخ قدمه بعد في الجدل ، ولذلك قال عنه الجويني « مسترشداً » ولو على الأقل في بعض النواحي .

١٤ — وتنصب النصائح على ضرورة مراعاة الاتساق مع المقدمات ، والبعد عن التعنت وأهمية عدم الخلط بين الأصول والفروع ، وأن أية قاعدة خاطئة يمكن أن تهدم ولا يهدم الأصل الذي بنيت عليه .

ويبين مواضع الانقطاع للسائل والمسئول ، منها أن ذلك يكون عند ما ينقلب السائل مسئولاً والمسئول سائلاً . هذا ويقول الجويني بضرورة اختلاف مذهب السائل عن المسئول .

(١) ل ١٦ ي / فقرة ١٩٣ من المطبوع حيث يقول الجويني : « كجواب النبي عليه السلام ، حين سئل عن التطهر بماء البحر فقال : هو الطهور مأوّه ، الحل ميتته » فهذه زيادة مرضية ، لأنه بين تطهيره وإن مات فيه مامات . « وحين سألت المرأة عن الصبي الذي رفعتة عن هودجها ألهذا حجج ؟ فقال عليه السلام : نعم ولك أجر » ولأجرها تعلق بحجه ، لأنها المتولية لأمره في تمام حججه .

(٢) ل ١٦ ي / أواخر فقرة ١٩٣ من المطبوع الذي بين أيدينا . (٣) نفس المرجع السابق .

١٥ — ويتضح من كلام الجويني أن لكل من الطرفين دوره . فالسائل : يهدم
والمستول : يبنى . والجويني من الذين يقولون بقيمة اختلاف مذهب السائل عن
المستول ، كما أشرنا .

١٦ — كما يتبين أن لكل موضوع مقتضياته : فالمناظرة في الفقه غير المناظرة
في أصول الفقه « فلهؤلاء مجلس ولأولئك مجلس آخر ... » ^(١) ويلاحظ أن الجويني
يتابع رسم السلف ^(٢) في جدلهم . فأم سؤال هو ذلك الذي يتعلق بالدلالة ووجهها .
ففي هذا الموضع يكون التصحيح الذي هو الهدف من السؤال الجدلي ، فتوجيهات
الجويني كلها من أجل ضبط السؤال الجدلي ، للوصول إلى الحقيقة .
ولذلك نجد يكرس فصول الكتاب من أجل توضيح دقائق السؤال الجدلي
في مجالي الفقه وأصوله ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

١٧ — ولما كان السؤال الجدلي ينصب خاصة على الدليل ووجهه ، فنجد الجويني
يبين أن معرفة الأحكام الشرعية تكون عن طريقتين :
خبر : حيث يندرج الكتاب والسنة والإجماع .

ونظر : حيث أنواع القياس والمعاني المفهومة من أنواع الخطاب .

١٨ — ويرتب طرق الخبر من جهة درجة يقينها ، فيضع في المقدمة : نصوص
الكتاب ، ثم نصوص السنة المتواترة ، ثم الإجماع على اختلاف وجوهه وأنواعه ،
ثم نصوص الآحاد ، ثم ظواهر الكتاب ، ثم ظواهر السنة ، ثم أقاويل الصحابة
(على قول من رآها حجة) ^(٣) .

وللمستول كما أثبتنا أن يتعلق إما « بالخبر » أو « بالنظر » فإذا تعلق « بالخبر »

(١) ل ١٦ ش / فقرة ١٩٤ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) انظر ل ١٧ د / فقرة ١٩٥ من المطبوع الذي بين أيدينا .

فإن يكن من الكتاب الكريم فلا يشتغل بإثباته^(١) ، إلا إذا كان من الكتاب الكريم ولكنه « غريب » عندئذ له أن يثبت . فإذا أثبتته بطرق سائر الآيات ، فهذا مقبول ، فإذا لم يتوفر له ذلك ، وأثبتته بطريق الأحاد ، عومل معاملة الخبر الواحد ، ولا يكون قوله على سبيل القطع .

ويحرص الجويني على التنبية بأنه إذا ادعى المستول أنه نص ، يقصد الدليل ولم يستطع إزالة دعوى الاحتمال بأنه نص ، انقطع . كما أنه إذا قال بأنه دليل بظاهره وعمومه وليس نصا ، انقطع ، لأنه خرج عما ألزم به نفسه .

« فالانتقال من دليل إلى دليل انقطاع لا محالة »^(٢) . كما ينبه إلى أن النص يغطي المسألة تماما ولا حاجة إلى قياس لإثباتها؛ يقول في ذلك : « فأما مع النص ، فلا يفترض بخلافه قياس يسمع ، ولكن يقطعه نص متأخر ينسخه .

وبهذا يكون قد أبان الجويني عن حالات النص . وموقف المجادلين بإزائها .
أما السنة : —

فيجب أولا النظر في الإسناد^(٣) . ويوضح أن خبر الواحد لا يفيد العلم ، إلا إذا كان معصوما . كما عليه أن يقوم بتحقيق النص^(٤) .

ومن بعد ذلك تأتي المقاييس على اختلاف وجوهها وأنواعها^(٥) .

(١) ١٧ ي / فقرة ١٩٧ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) ل ١٧ ش / فقرة ١٩٩ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٤) ل ١٨ ي / أواخر فقرة ١٩٩ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٥) نفس المرجع السابق .

ويقوم الجدل على تبين كيفية التصرف في طرق الأحكام لمن عرف الفقه وأصوله بحيث تظهر للسائل بيان هذه الطرق على القطع إذ الهدف من الجدل هو تصحيح المذهب كما ذكرنا .

بشرح الجويني أسلوب التصرف لمن يتعلق بالقياس : —

فيبين أن القياس إما من طريق الضرورة ، أو من طريق الشريعة ، وأن أركان القياس أربعة : أصل ، وحكم ، وفرع ، ووصف^(١) .

ويؤكد ضرورة اجتماع هذه الأوصاف ، من أجل البدء في النظر في صحة الأركان أو فسادها ، وهذا هو الاعتراض إذ يقول : —

« فلا يشتغل بالاعتراض إلا بعد تحصيل ما ادعاه قياسا »^(٢) .

وبضيف عبارة لها قيمتها من حيث إبعاد كل معاندة ومكابرة ، وهي : —

« إن وجد إليه سبيلا »^(٣) أي لو تبين بعد الفحص أن هناك ما يدعو إلى

الإصلاح عن طريق « الاعتراض » .

وهذا يؤكد أن « الجدل » ليس مجرد « الجدل » ، ولكن من أجل تصحيح ما يحتاج إلى مراجعة وفحص للضبط . بحيث تخلو المذاهب من كل ما يمكن أن يعتريها من شوائب .

ونرى أنه يقدم وجوه الاعتراض ، وتبين أنه يقدمها بعد ممارسة تطبيقها ، إذ يعرضها مرتبة ، ويصرح بأن هذا الترتيب ضروري . يقول في ذلك : —

إن وجوه الاعتراض « . . . مرتبة على بعض ، لا يجوز تقديم ما يجب تأخيرها ولا تأخير ما يجب تقديمه »^(٤) .

(١) ل ٢٣ ش / فقرة ٢٢٧ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق . (٣) نفس المرجع السابق . (٤) نفس المرجع السابق .

أما هذه الوجوه فهي :

« اللانحة ، ثم دعوى فساد الوضع ، ثم دعوى تعلق الحكم بها يدعيه المعلن .
متعلقا به ، ثم النقض ، ثم القول بمقتضى العلة ، ثم دعوى تبديل كل واحد من الوصف
والحكم لصاحبه ، ثم دعوى وجود ما يناسب العلة مع فقد الحكم ، ثم فصل الحكم
عن دعوى الوصف ، ثم المعارضة بدعوى مفارقة الموجب بحكم الأصل ، لما ادعاه من
الموجب في الأصل والفرع ، ثم المقابلة من غير صريح المقابلة^(١) » .

ويبين الجويني أن علل الشرع « قد يكون عقليا كله ، وحكميا كله ، وحكميا
بعض العلة الواحدة ، وعقليا بعضها ، وقد يكون لغويا^(٢) » .

ثم يبين أن الوصف إذا كان عقليا ، فهو على المذهبين ، أو ممنوعا عليهما .
ويتبين أنه يقصد « بالعقلي » هنا الوصف الذي ياتقطه العقل مما هو مدرك بالحواس
أى من المحسوس . وقوله إنه على المذهبين أو ممنوعا عليهما ، يرجع إلى رأيه الذى هو
من أبرز أسس المعرفة عموما طبقا للمفاهيم السائدة في وقتنا الحاضر والتي تحدت
عقب تصريحات أبى الفلسفة الحديثة ديكرت في مستهل العصر الحديث . هذا
الرأى هو :

« لأن المحسوس لا يختص بمعرفة بعض أرباب الحواس^(٣) » .

أما تصريح ديكرت الذى صرح به بمد وفاة الجويني بعدة قرون فهو :
« العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس^(٤) » .

ويلاحظ أنه أثناء بيان كيفية الاعتراض على القياس ببيان فساد الوضع أو بالمناقضة

(١) ل ٢٣ ش / فقرة ٢٢٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) ل ٢٤ ش / فقرة ٢٣٥ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر كتاب « مقال فى المنهج Discours de La Méthode لديكرت ترجمة
المرحوم الدكتور محمود الحضرى طبعة ثمانية ١٩٦٥ .

أو غير ذلك من وجوه الاعتراض أنه يسوق أمثلة غاية في الدقة والتفصيل لتوضيح لطائف أمور الفقه وأصوله^(١).

وعند إشارته إلى « العلة المركبة » نراه يحرص على مامره به الجدل في الفقه وأصوله من تطور يرجع إلى ما داخل مسائله المتصلة بأحوال الجماعات من تغيير يقول في ذلك :

« فإن السلف ما كانوا يشتغلون بتسمية المخالفين ، وأهل الخلاف في المسائل واسكن كل فريق يذكر المسائل ويورد ما يكون له مخالف من الشبه على طريق السؤال والجواب »^(٢).

كما يقول :

« وأيضاً فإن تركيب العمل من المذاهب المختلفة ما كان يقع بها التصریح منهم لأنهم كانوا لا يذكرون تقرير المذهب ، وأسماء الخصوم ، ويقتصرون على تصحيح المسائل بدفع الأسئلة وتحقيق الأجوبة »^(٣).

يل يذكر أن : « السلف ما كانوا يكثررون كل هذه المناقضات على الخصوم ؛ فيجب أن ينسب الذاكر لها إلى العجز والتفريط ، والبدعة والخيلة »^(٤).

وهذه حقيقة لها أهميتها بالنسبة لحقيقة مسائل الجدل التي هي بناء على ما بينه الجويني ، في حالة تجدد مستمر ، وهذا هو الثراء بعينه ثراء واقع حي ، هو واقع الحياة الذي جاءت الشريعة المنزلة من لدنه سبحانه وتعالى لتنظمه بأساليب قائمة على الضبط والمرونة الحية ، ومن هنا كانت مناسبة اعتماد « الترجيح » .

والترجيح يقتضي القول « بالأولى » .

(١) انظر مثلاً : ل ٥١ ش / فقرة ٤٥٧ وما بعدها من النسخة التي بين أيدينا .

(٢) انظر ٥٧ ش / فقرة ٥٠١ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق . (٤) نفس المرجع السابق .

و «الأولى» هو : أن تذكر متفقا عليه ، ثم تقول : وهذا المختلف أولى بحكمه^(١)

منه .

ويوضح أكثر فيقول : « وُضِعَ للتنبيه ، على أن الذى وقع الاتفاق من المعنى الموجب للحكم ، فهو فى موضع النزاع أظهر وأكثر »^(٢).

« فالأولى » ينه و « الترجيح » يحىء من بعد .

١٩ — والمسئول وهو الجيب حرية اختيار الأدلة — فيمكن أن يتعلق بأحد الطريقين : الخبر أو النظر . كما أشرنا .

وسواء كان الطريق هو النص أو النظر ؛ فإن واجب الجادل هو الفحص لضبط كل خطوة من خطوات إثبات صحة الدعوى .

فمثلا : إذا ادعى المسئول ، وهو الطرف الذى يبنى ، ثبوت ما ادعاه نصا تواترا ، لم يقلده السائل فيه حتى يكشف له عن كونه تواترا .

ويبين الجوابى أن من التواتر مادو « ظاهر » ومنه ماهو « من طريق الاستدلال » ومنه ماهو من « طريق المعنى »^(٣) وأنه إذا ادعى على السائل تواترا من طريق الأحاد . فيجب أن يراعى فيه ما يراعى فى خبر الواحد . . الخ .

٢٠ — ومن الملاحظ أنه يبين للمتجادلين كيفية تفادى الانقطاع . والانقطاع هو المعجز عن نصرته ما يدعى الجادل نصرته .

أما الاعتراض على القياس فيكون ببيان فساد الوضع والجواب عنه .

٢١ — يتبين أن الجدل قائم على المعارضة ، فهى الطريقة الصحيحة فى إسقاط كلام الخصم . يقول الجوابى :

(١) انظر ل ٦٢ ش / فترة ٤٨ هـ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) انظر ل ٦٢ ش / فترة ٥٢ هـ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٣) انظر ل ١٧ ش / فترة ١٩٩ هـ من المطبوع الذى بين أيدينا .

« لأنه مساواة للخصم في مقصده ، على نقيض مراده »^(١) .
 أى أن تكون في موضع دلالة الخصم على نقيض ما يدعيه ، ويقسر ذلك فيقول :
 « ... حتى إذا استدل بدلالة في مسألة من مسائل النكاح ، لم يجوز أن يعارضه
 في إيجاب حكم من أحكام العبادات ، أو الغصوب ، أو الجنبات »^(٢) .
 ويثبت أنه إذا لم يكن على نقيض مقصده ، لم يمنعه من مراده ، ولا أثرت
 في دلالاته .

ثم يبين أن المعارضة قد تكون معارضة دعوى بدعوى ، أو معارضة حجة بحجة
 وهذا النوع على وجوه في الشرعيات : معارضة لفظ بلفظ ، أو نص بنص ، أو لفظ
 بإجماع ، أو لفظ عام بدليل خطاب ، أو لفظ بقياس ، أو لفظ ثبت قطعا بما لا يثبت
 قطعا .

وهنا يشير الإمام إلى الترجيح ، حيث الأخذ بالأولى لبررات تجعل الحقيقة راجحة .
 وبناء على ما تقدم نبين ما يلي :

إن المعارضة ضرب من المناقضة ، بل هي أقوى أحكام المعارضات . وهي بعبارة
 الجويني : « إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما في الحكم ، نفيًا كان أو إثباتًا »^(٣) .
 وبالتالي فهي سؤال صحيح . ويقدم الجويني أدلة من الكتاب لإثبات صحة المعارضة ،
 وذلك في غير موضع ، مثل قوله تعالى : ﴿ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ ﴾ (من الآية ٢٣/٢) .
 كما يقول : « ثم لو لم تكن المعارضة صحيحة في إفساد ما يدعى من الأدلة ، لم تقم المعجزة
 دلالة على صحة الرسالة ، لأن أحد أركان المعجزة الصحيحة أن يتعذر معها المعارضة ،
 حتى إذا لم يتعذر : علم أنها مخترقة غير دلالة »^(٤) .

(١) انظر ل ٦٨ ي / فقرة ٥٩٨ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) انظر ل ٦٩ ي / فقرة ٦٠٣ من المطبوع الذي بين أيدينا . (٤) المرجع السابق

وبهذا يتبين أن الجدل يرتبط ارتباطا وثيقا بأسس النظر في القرآن والسنة لأنه مأخوذ منهما .

٢٢ - ومن أبرز الأسس المميزة للجدل في مجاله ، الذي خصه به الجويني القول « بالترجيح » ، وإن كان يبدو أن القول « بالترجيح » كائن في مجال العلم عامة ، يقول الجويني في ذلك :

« والدليل على صحته وثبوته في الجملة ، ما تقرر من اتفاق العقلاء والعلماء على تقديم الأمر على غيره بفضيلة يختص بها أحدهما »^(١) .
كما يقول :

« ألا تراهم يؤثرون أقرب الأمور إلى المطلوب عند الاشتباه ، وأخصها بالصواب عند الالتباس »^(٢) ، كما ثبت أن الناس تأخذ برأى من كان « أصدقهم خبرا ، وأوثقهم قولا ، وأسلم حالا ، وما هذا إلا صرف الترجيح » .

وبين أن التفضيل يرجع إلى « الاختصاصات ، ودقائق الزيادات ، في حسن الفضل ، وكمال الحال »^(٣) ، وأن هذا « هو الفرع إلى عين الترجيح » ، وأن الناس قد درجوا على أن يقدموا « الأقرب إلى المحسوسات والمشاهدات على الأبعد منها ، والأقرب إلى الضرورات على الأقصى منها »^(٤) .

وبعد بيان حقيقة الترجيح وصحته عند العقلاء والعلماء ، بصرح بأنه من الأصول المأخوذ بها في الشريعة ، يقول في ذلك :

« وفي منعه ، منع لما هو أصل الشرائع ، وقوانين الأدلة ، ولا سبيل إليه بعد تقرر الدين والشريعة »^(٥) .

(١) ل ٧٢ ش / فقرة ٦٣٢ من المطبوع الذي بين أيدينا . (٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق . (٤) فقرة ٦٣٣ من نفس اللوحة . (٥) نفس المرجع السابق .

ويستعين بعد ذلك لبيان قيمة الترجيح ، بأمثلة من الحياة الفكرية الإسلامية حيث يبين أن أرباب الشريعة ، في الصدر الأول للإسلام كانوا « يفزعون إلى التقديم بالأولى ، فالأولى في معانيهم وأدلتهم ، وإذا وجدوا سبيلا إلى التعلق بالأقوى من الأدلة تركوا له الأضعف والأدنى في الرتبة »^(١) .

وهذه كلها سمات إسلامية تؤكد نفسها في الجدل ، فتضفي عليه ما يميزه عن غيره من أنواع الجدل في تاريخ الفكر الإنساني .

٢٣ — أما عن دور الترجيح فإن الإمام الجويني يحرص على بيان أنه لا يثبت بالترجيح موضع المنازعة ، ويشرح ذلك فيقول :
« لكننا نقدم به عند التعارض في الأدلة بعضها ، فيسقط به سواها ، لاختصاصه بزيادة انفرد عنها ما عارضه »^(٢) .

٢٤ — غير أنه يصرح بما يلي : « . . . إن الترجيح إنما يدخل حيث لا قطع ، ولا له مدخل في العقول »^(٣) ، يقصد الأدلة المنطقية الواجبة بنفسها ، والتي تحدث عنها في ختام قوله في « الحد »^(٤) .

وهذا قول له أهمية إذ أنه يكشف عن أن مجال الترجيح ، يختصها بنوعية معينة من الحقائق تختلف عن موضوع المنطقيات مثلا ، وإن كانت لا تقل عنها من حيث الحقيقة والصحة وهذا مما يفرق الجدل عند الجويني عن الجدل في منطق أرسطو ، لأنه يضم إلى جانب ما يسمى عند أرسطو منطق البرهان ، منطق الرجحان الذي هو حقيقة عند المسلمين عامة والجويني خاصة ، وهو الذي يقوم على مفهوم النسبية .

(١) فقرة ٦٣٤ من نفس اللوحة .

(٢) فقرة ٦٣٨ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٣) ل ٧٣ ي / فقرة ٦٣٩ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٤) انظر الدراسة عن جدل الجويني في هذا التقديم .

٢٥ — وهذا يعنى أن « الترجيح » عند الإمام الجوينى لنوعية معينة من الموضوعات ليست ظنية ، وإن التغليب أو الترجيح يمثل درجة من النسبية لها حقيقة خارجية واقعية تعطى لهذه النوعية من الموضوعات حقيقة مميزة لها .

وهذا أمر له أهمية لأنه يجعل الجدل مشتملا على « القطع » و « الترجيح »
خلافا لما عليه الجدل الأرسطى^(١) مثلا الذى يمثل درجة ظنية من المعرفة .

والآن وبعد أن عرضنا ما سميناه بالأسس العامة والخاصة للجدل عند الإمام الجوينى ، نقول :

١ — إن الجدل نظر ، ولما كان النظر مؤديا إلى الحقيقة ، فهذا هو نوع النظر

(١) بما هو ملاحظ عند بعض مفكرى المسلمين ممن كتبوا فى الجدل من غير الأصوليين مثل ابن سينا من الفلاسفة ، أنه خصص سفرا « للبرهان » وآخر « للجدل » فى منطقه غير أن هذه التجزئة لاتعنى تفرقة فى الأسس العامة التى للبرهان والجدل أو تفيد عدم يقينية نتائج الجدل .

فالجدل عنده يعنى معرفة تمت إلى مجال وجود حقيقى مناسب لنوعية معينة من الموضوعات هى « المدنيات » خاصة . وهى نوعية تليق « المطلق » المقبول فى مجال البديهيات العقلية .

ولقد كان الأسفاذ الدكتور إبراهيم مذكور على حق حين قال فى تصديره لكتاب « الجدل لابن سينا » (تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م) « . . . تبدو أهمية الجدل فى الأمور الدينية والمدنية . . . » (صفحة ٤ من التصدير) ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

والذى يجب أن يتبينه الباحث فى « الجدل » عند ابن سينا ، أن هناك فرقا بينه وبين أرسطو : وأن هذا الفرق يكمن فى أن أرسطو لا يعترف بدرجة يقين ضرورى فى المعرفة الآتية عن طريق الحواس إذ أن المحسوسات عنده ترجع فى أصلها إلى مادة متعلقة هى « الهوى » بينما ابن سينا كمفكر مسلم يعطى المعرفة الآتية عن طريق الحواس حقها من حيث الاعتراف لها بالوجود الحقيقى المنفصل عن الذات العارفة وأن هذا الوجود له نوعياته التى تقوم على مفهوم « النسبية » وإن كان كل منها يقبل هذا المفهوم بقدر يناسب طبيعته ؛ فالواقع فى مجال الطبيعة غيره فى مجال الاجتماع ، غيره فى مجال النفس . . . (يمكن الرجوع إلى مقال عن الجدل عند ابن سينا » بقلم دكتورة فؤادية حسين محمود (تحت الطبع) . وبما يصح الرجوع إليه من كلام ابن سينا ، ما قاله عن الجدل والبرهان . من أن هذا الأخير الغرض منه الإيضاح والتعليم ، بينما الأول الغرض منه الإلزام (صفحة ١٨ من الجدل لابن سينا) ولم يقل لأنه لا يوصل إلى الحق . وبين ذلك يقول : « إن الخاطبة الجدلية ليس فيها عرض وتسلسل » (صفحة ٢٤ من نفس المرجع) .

الذى يقبله الجوينى^(١)؛ فالجدل يؤدي إليها، خلافا لما ثبت في أذهان كثير من الباحثين من أن كل جدل عند العرب ، فهو على نمط الجدل الأرسطى^٢، وبالتالي فهو مؤدٍّ إلى معرفة ظنية .

٢ — إن الجدل يشمل ما يسمى لدى المتأثرين بالتراث اليونانى، بمنطق « البرهان » حيث القطع ، ومنطق الرجحان، أو الترجيح: حيث النسبية. وأدلة القطع فيه إما منزلة: الكتاب الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة ، والإجماع الثابت ، وأقوال الصحابة لمن أخذ بها ، أو غير المنزلة : الخبر الثابت غير المنزل ، والقياس الصحيح .

أما الترجيح أو النسبية فهي نسبية موضوعية ، ودلائلها تؤدي إلى الحقيقة ولكنها حقيقة غير مطلقة ، لأنها تدخل في حسابها ظروف المكان والزمان ، وهو ما يوازى مستوى اليقين في النظرة العلمية الحديثة ، التي لفظت المطلق واعتمدت النسبي .

٣ — وهذا الاتساع في مجال اليقين الذى أصبح يحتضن « المطلق » و « النسبي » يرجع إلى أن الجوينى كفكر مسلم يعتمد الحس كمصدر لمعرفة حقيقة تمثل ضرورة على مستوى مفهوم الضرورة الذى يكسو الحقيقة المتبينة بالعقل فقط ، وهذه الحقيقة الواردة عن طريق الحواس تؤكد « الوجود » للعقل ، هذا الوجود هو وجود الموجودات الجزئية التى حقيقتها من حيث أوصافها تقتضى النسبية الموضوعية ، وليس النسبية الذاتية ، لأن الفقيه يستبعد ذاته ، وحكمه لا يقوم على الهوى وإنما على مقتضيات الجزئيات ، أى أنه يأخذ بالنسبية التى تحددها ظروف الزمان والمكان . كما أشرنا .

(١) انظر كتاب « الجوينى لإمام الحرمين » سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ طبعة أولى سنة ١٩٦٣

وطبعة ثانية سنة ١٩٧٠ - فصل « مذهبه في المعرفة » .

في الوقت الذي لا يرى فيه المتأثر بمنطق اليونان إلا حقيقة من نوعية واحدة هي الحقيقة العقلية ، التي يكون يقينها فيما هو مطلق ، وبالتالي فهي تمت إلى عالم المتعقل دون الواقع . ولذلك اعتمد الجويني « الترجيح » الذي هو باب من أبواب الفقه وأصوله ، يأخذ فيه العالم بما هو « أولى » طبقا للظروف والملايسات ؛ فكان الفقه وأصوله هنا هما مصدر النظرة التي تبلورت فيما بعد ، تحت اسم « النسبية » في النظرة العلمية الحديثة .

٤ — إن الجدل يصح أن يكون أسلوب بحث في غير الموضوع الذي خصصه له الإمام الجويني في هذا المصنف وهو : « الفقه وأصوله » ، إذ أن هذا يتبين من واقع تعريفه للجدل الذي هو : « إظهار المتنازعين مقتضى نظريتهما على التداخيل والتناقض بالعبارة ، أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والدلالة » . فهذا تعريف لم يرد فيه ما يقيده بموضوع الفقه وأصوله . فعباراته تجعله قابلا للتطبيق على أي من الموضوعات . وهذا يعني أن الجويني نفسه قد أراده عاما يصالح للتطبيق على أي موضوع خاص .

٥ — إن ربط الإمام الجويني للجدل بهذا الموضوع الديني وهو « الفقه وأصوله » يرجع إلى أصول مأخوذة من الكتاب والسنة ، حول ضرورة الجدل الحمود . هذه الأصول تجعل الجدل وسيلة موصلة للحقيقة ، وتعطي للمجادل من خلال العلوم التي ظهرت حول الكتاب والسنة ، توجيهات في فن الجدل وأدبه ، الأمر الذي جعل مفاهيم الجدل عند المسلمين عامة ، والجويني خاصة ، صادرة عن أصول إسلامية بحثة مرتبطة باللغة العربية ومقتضياتها ، وإن كان هذا لا يتعارض مع تطبيق الجدل على موضوعات غير دينية ، كما تبين من تعريف الجويني للجدل على نحو ما بينا ذلك .

٦ — إن الجدل مفاعلة لها أصولها ، وهذه الأصول تتمثل فيما يسمى « بالاعتراض » ومن أبرز هذه الأصول أنه لا بد من وجود طرفين في الجدل ، وهذا يجعل الجدل

عند الجويني ، يخالف جدل أفلاطون الفيلسوف اليوناني الذي سبق أرسطو ، والذي يعتمد الجدل لديه على طرف واحد ، يؤدي بدلا صاعدا وآخر هابطا ، من أجل تمثيل الحقائق^(١) .

٧ — أن هذه المفاعلة لدى الجويني ، أو هذا التدافع يتكيف بطبيعة الموضوع الذي يتناوله الجدل . . وهذا يعني أن المتجادئين لابد ، وأن يكونا على إمام بمقتضيات هذا الموضوع . ولما كان الجدل منصبا على الفقه وأصوله في هذا المصنف فنجد الإمام الجويني يحدد أن الجدل : « لمن يعرف الفقه وأصوله » .

٨ — من هنا كان « الاعتراض » مرتبطا بدقائق تفاصيل هذين العلمين ، ومما هو جدير بالذكر بالذكر أن « الفقه » له مقتضياته و « الأصول » لها مقتضياتها . فهو يقول :

« للفقه مجلس » و « الأصول مجلس آخر » .

٩ — أن « الاعتراض » يرتبط بالتالي ، بكل ما يعترض هذين العلمين من إضافات ؛ فالسلف كانوا في غنى عن ذكر المذاهب لعدم الحاجة إليها في وقتهم ، وأن من جاء بعدهم ، كان على مذهب ، فلا بد من معرفة ما يستندون إليه في أمور « الفقه » و « أصوله » وعنه يصدر جدلهم .

١٠ — أن أبرز مرحلة بعد معرفة المذهب هي تلك التي تسمى مباشرة عقبه ، وهي معرفة الدليل ونقده ، أي « الاعتراض » .

١١ — أن أساليب « الاعتراض » تختلف باختلاف نوع الدليل : « ولا حرج على المستول أن يتعلق « بالخبر » أو « النظر » كما يقول الجويني .

(١) انظر كتاب الدكتور أميرة حلمي مطر « في تاريخ الفلسفة اليونانية - » جدل أفلاطون » .

١٢ — أن الجدل له آفات فنية ، وهي التي يعبر عنها الجويني « بأوجه الانقطاع »
وهي تتمثل في عدة مواقف جزئية ، منها ما يخص السائل ، ومنها ما يخص المستول ،
وكلاهما تحدد القواعد التي يجب أن ينطلق في إطارها المتجادلان كطرفين متدافعين .

١٣ — أن للجدل آفات أخرى تتعلق بالطرفين ، ولا يخص بعضها أحدهما دون
الآخر ، وهي المواقف التي سماها الجويني « بأداب الجدل » هذه الآداب تعين على
الارتقاء بالجدل إلى مستوى يحقق التوصل إلى الحقيقة . ومن أبرز هذه الآداب
« خشية الله » وابتغاء الحقيقة مرضاة لوجه الله تعالى ، الأمر الذي يجعل ما يتوصل
إليه العلماء محقق الخير للعالمين دون الإضرار بهم .

١٤ — أن أهل النظر على طبقات : منهم المسترشدون ، وهم الذين ما زالوا
يجهلون للتعليم ، وهؤلاء لا بد وأن يكون سائلين مسئولين ، ومنهم من هم متوسطون
في العلم ، وهؤلاء تارة يسألون ، وتارة يسألون . ومنهم المتبحرون الذين بلغوا مبلغ المقالة
والفتوى ، وهؤلاء لا يسألون ويجب أن يكونوا أبدا مسئولين . ويُخرج الجويني
من زمرة أهل النظر كل من دأبه التطفل في المناظرة .

وهذا تصنيف يزيد من تأكيد أن « الجدل » أسلوب عام لتحصيل المعارف :
عام من حيث صلاحيته لمختلف الموضوعات . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى من حيث
صلاحيته لصقل مختلف المستويات . فهو دائما يؤدي الغرض منه وهو التوضيح والبيان
من أجل التصحيح .

١٥ — أن اليقين هو ما يجب أن تنتهي إليه المعارضة ، وهو ما يطلق عليه الجويني
لفظ « القطع » ، هذا بالنسبة للموضوعات التي لا يداخلها مفهوم « النسبية » .
و « الترجيح » فيما يتعلق بما هو على مقتضى « الأولى » أي للمعرفة « النسبية »

وهذه « الأولى » يمثل حقيقة كما ذكرنا ، لها مبرراتها وهي مراعاة تغير الظروف والملابسات الخارجية .

وبهذا يصبح « الجدل » أسلوب فخص ، وتقصّ ، وتصحيح ، مثمر ، يتكيف بطبيعة موضوعه في حدود مقتضيات هذه الطبيعة دون أن يفقد الأسس العامة التي يصدر عنها كأسلوب نظر .

وبالتالى فهو يحطم الإطار الجامد الذى تقع عليه فى « منطق البرهان » اليونانى ، الذى صيغ بصفة مسبقة ، ليقصّب فيه الموضوعات ، فتفقد الكثير من حقيقتها أى صفاتها المميزة . فالإطار الجامد المسبق ، يختص عند المسلمين عامة والجوينى خاصة . ليحل محله ذلك المنهج المرن المستفيد من « الاستقراء » و « الاستدلال » على حد سواء والذى يعطى للجزئيات مكانتها ، بعد إعطاء مكان الصدارة والأولية للنص المنزل .

هذا مع الاعتراف بأن للعقل حدودا لا يملك تجاوزها ، وهذا فيما يتعلق « بالغيبيات » وهي موضوعات تفوق مستوى العقل البشرى .

فالجدل أسلوب نظر حى ، يتآزر فيه أكثر من عقل واحد لا يكشف عن الحقيقة . وهو يعطى معرفة يقينية ، قد يطول طريق تحقيقها ، أو يقصر طبقا لحدة عقول الطرفين المتجادلين .

ثم إن من يمارس « الجدل » يصدر فيه عن أدب إسلامى أصيل عماده « خشية الله »^(١) .

« فالجدل عند الجوينى له أصالة إسلامية من حيث مضمونه وأدبه .

(١) لو كان هذا هو شعار علماء النوويات فى وقتنا الحاضر لما حدثت مآسى « هيروشىما » وغيرها .

(٤)

التحليل

تحمل هذه المخطوطة عنوان « الكافية في الجدل » وهذا العنوان يعبر تمام التعبير عن مضمونها ؛ فالمصنف في الجدل ، وقد ضمنه إمام الحرمين أدق المعلومات عن الجدل وكيفية إجرائه ، بعد أن بيّن أصوله وضوابطه ، بحيث يمكننا أن نقول : إن الجويني لم يترك أمراً يتعلق بالجدل إلا وأورده ، ومن هنا كان المصنف فعلاً « كافية » في موضوعه وهو : « الجدل » .

وقد استهلّه بمقدمة قصيرة بيّن فيها الهدف من تصنيفه ، وهو : تقديم ما لا يستغنى عنه في المناظرة أو الجدل ، مثبتاً أنه لا ينبغي من وراء ذلك سوى « جزيل ثواب الله سبحانه » ؛ فجاءت هذه المقدمة - على قصرها - دالة على حقيقة الهدف من الكتاب ، مما كان له أثره في تحقيق عوامل الضبط والربط لأصول العلم التي عرضها .

ويحرص الإمام الجويني ، بعد ذلك ، على إبراز أهم أساس في تحقيق النظر أو الجدل وهو : الإلمام بمعاني العبارات وحقائقها « .. على التفصيل ، معرفة على التحقيق »^(١) . ولذلك نجد أنه يقدم هذه المعاني « على التفصيل والتخصيص » كما يقول ، بادئاً بما يجب أن يبدأ به وهو « الحد » يليه « النظر » و « المناظرة » أو « الجدل » ثم « العلم » ... ثم « الخطاب » ، حتى يصل إلى توضيح مضمون مائة وخمسة وثلاثين مصطلحاً .

وهو في هذا يقف مع كل مصطلح وقفة متممة ، مدققة ، فاحصة ؛ بحيث لا ينتقل من لفظ إلى آخر إلا بعد أن يكون قد استوفى كل ما يتعلق به من أمور ، ومسائل ، بل واستفسارات ، يرى أنها قد تطرأ على ذهن باحث أو لسان معترض . وإذا وقفنا عند مجرد ترتيب هذه المصطلحات ، نجد أنه بدأ بتلك التي يحتاج

(١) انظر ل ٤ ي / صفحة ١ من النص الذي بين أيدينا - فقرة ٣

إليها الباحث في النظر الذي هو واجب بالشرع ، فعرفها ، وبينها ، مفرقاً بين موضوعين أساسيين هما : مقتضيات ما يعرف بالعقل ، ومقتضيات ما يعرف بالنقل ، واضعاً النقل في مرتبة تعلو على مرتبة العقل ، بالنسبة لموضوعات الدينية ، أى التى نزل فيها نصٌ ، مبيناً في الوقت نفسه ، دور العقل في دعم النقل ، وقيمة الجدل في توضيح ذلك .

وهذا نلمس أن الجويني قد عرف كيف يهيئ الباحث لموضوع الكتاب ، بعد أن كيف مادة الكتاب لمقتضيات موضوعه .

أما فصول الكتاب ، وهى سبعة وعشرون فصلاً ، فإنها في الجدل في مسائل «الفقه وأصوله» ونهدف إلى تحقيق معرفة قطعية أو ترجيحية، طبقاً لطبيعة الموضوع . وقد خصص للفصول الأخيرة للكلام في «آداب الجدل» ، وبيان «حيل المتناظرين» مُنبهاً الباحث إلى ما يمكن أن يعترضه من آفات لا تخص موضوع بحثه ، بقدر ما تخص موقف خصمه ، وأسلوبه في التلاعب والحيل .

ويلاحظ أنه قد اعتبر الكلام في الترجيح له مقتضياته ، واعتبره لذلك «باباً» له قوامه .

وقد رأيت الاحتفاظ بهذا التقسيم ، لما له من دلالة بالنسبة لنوعية المعارف . وأخيراً أنهى مصنفه بخاتمة قصيرة أكد فيها حرصه على طلب التوفيق من الله سبحانه وتعالى .

* * *

وقبل أن أقف عند هذه الفصول ، الواحد تلو الآخر ، وقفة تحليل وعرض ، أرى أنه من الأهمية بقدر كبير أن أنبّه إلى قيمة ما ورد في تعريفاته الأولى ، التى مهّد بها للفصول ، وبالذات بالنسبة لبعض المصطلحات التى تكشف عن حقيقة مذهبه

في « الجدل » الذي يرتبط تمام الارتباط بحقيقة مذهبه في المعرفة ، وبآرائه في المسائل العقائدية ، من إثبات « حدث العالم » إلى « القول بوجود صانع لهذا العالم » ، إلى « قوله في الصفات » . . . إلى غير هذه وتلك من المسائل التي عالجها في مختلف كتبه في أصول الدين . كما أن هذه التعريفات تؤكد آراءه الفقهية ، إذ أنها تكشف عن موقفه كأصولي في الدين والفقه ، يقدم للملا : الأسس المنهجية لبيان كيفية التطبيق الصحيح للوصول إلى معرفة صحيحة .

من هذه التعريفات : قوله في « الحدّ » و « النظر » و « العلم » . . ثم بعد ذلك تحديده لمفهوم العلة ، والسبب ، والخطاب ، والعموم ، والخصوص ، والمنشابه ، والناسخ ، والمنسوخ . . . إلى آخر هذه الحدود ، على نحو ما يظهر ذلك في الدراسة التي قدمنا بها لهذا المخطوط ، والتي تتعلق بإبراز معالم مذهبه في الجدل^(١) .

ويتبين أن هذه الفصول كلها من أجل توضيح موقف السائل والمسئول وكيفية تحركهما ، فهي توجيهات تطبيقية ، لأسس نظرية منهجية ، من أجل إتقان عملية الجدل .^١

فالجوابي يعرض لنا في مصنفه هذا أسلوباً مقنناً في كيفية تحصيل المعرفة الفقهية ، يسمح ، ليس فقط بتبيين مذهبه في الجدل ، ولكن بالتعرف على أسس موقفه من المعرفة بصفة عامة ومنهجه في تحصيل مسائل الفقه بصفة خاصة ، كما سبق وبيننا ذلك في دراستنا لجلده .

(١) انظر الدراسة عن الجدل في هذا التقديم .

١ - الفصل الأول :

في طريقة معرفة الأحكام الشرعية :

لهذا الفصل على قصره ^(١) أهمية كبرى ، إذ أنه يتضمن الأصول والأوليات التي تكشف عن طريق معرفة أحكام الشرع ، ويحدد بالتالي موقف الباحث بالنسبة لتناولها .

يصرح الجويني في بداية الفصل ، بأن الأحكام في الشرع تعرف بطريقتين .

أولا : الخبر .

ثانيا : النظر .

ونراه يعطى مكان الصدارة والأولوية للخبر فيما يتعلق بالشرعيات .

ويبين أن المقصود بالخبر : الكتاب ، والسنة والإجماع .

وبالنظر : أنواع القياس ، والمعاني المفهومة من أنواع الخطاب .

ويلاحظ أنه بهذه العبارة الأخيرة ، فيما يتعلق بالنظر ، يبين أن إعمال الفكر

لا يكون إلا فيما هو في مستوى العقل البشري « المعاني المفهومة من أنواع الخطاب »

وهذا يعني أن الجويني يفرق بين نوعين من الموضوعات في « الخبر » :

ما هو في مستوى العقل البشري وهو : « المعاني المفهومة » .

وما هو فوق مستوى العقل البشري ، وهو ما لا يمكن أن تعرف حقيقته ، وإن

أمكن إثبات وجوده وهو : « الغيبات » .

وهذا يبين أن الجويني يرى أن للعقل البشري حدودا ، وهو ما صرح به

في كتابه « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » حيث قال في الجزء الخاص

(١) لا يشغل هذا الفصل سوى ما يقرب من نصف لوحة ١٧ ش

بالعقيدة : إن العقل الإنساني قاصر بالنظرة والجبلة ؛ إذ من الحقائق ما لا يملك إدراكه^(١) .

لذلك نجد أنه يقدم الكلام في النصوص على الكلام في النظر ؛ فيثبتها مرتبة بحسب قدرها ؛ فيبدأ بنصوص الكتاب الكريم ، ثم السنة المتواترة ، ثم الإجماع على اختلاف وجوهه ، ثم نصوص الآحاد ، ثم ظواهر الكتاب والسنة ، كما يثبت أقوال الصحابة رضي الله عنهم قائلا : « على قول من رآها حجة » ثم يذكر في النهاية المقاييس على اختلاف وجوهها ، وأنواعها على ترتيبها .

ولا يفوت إمام الحرمين ، عندما يتعرض لظواهر الكتاب والسنة ، أن يبين قيمة النص في معرض الكلام^(٢) أن معنى النص ، وهو المعنى المفهوم بنفسه ، يقوم مقام النص ويُقدَّمُ على الألفاظ والظواهر ، فهو يحرص على أن يوجه ذهن إلى المعنى الذي هو الحقيقة عنده ، طبقا لما بيّنه في معرض حديثه في « الحد »^(٣) .
وبهذا يؤكد موقفا منهجيا له قيمته بالنسبة لتناول النصوص ، وهو عدم إعطاء مكان الصدارة للعبارة دون المعنى ، على نحو ما فعل المعتزلة القدرية الذين تعرض لموقفهم في معرض الحديث عن الحد^(٤) ، ويكون الجويني بهذا سار على أسلوب أهل السنة .

ثم يتحدث عن أقسام الخطاب ، أمر ونهي ...

(١) نشرت مقدمة هذا المصنف بعنوان « العقيدة النظامية » تحقيق المرحوم الشيخ محمد زاهر الكوثرى مصر سنة ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٨ م - وانظر أيضا فصل إنتاج إمام الحرمين من « كتاب الجويني لإمام الحرمين » سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ بقلم كاتبة هذه السطور طبعة أولى سنة ١٩٦٥ م وطبعة ثانية ١٩٧٠ م
(٢) سبق أن بين المقصود بالنص في موضعه من « الحدود » انظر فقرة : ١١٣ من النص الذي بين أيدينا .

(٣) انظر فقرة ٤ وما يليها بصفحة ١ من النص الذي بين أيدينا .

(٤) انظر ص ٣ من النص الذي بين أيدينا فقرة رقم ١٠ وما يليها

ثم يؤكد أن الكتاب والسنة خبرٌ عن فعل من صاحب الشريعة ، وأنه يجب الاعتماد عليهما في إثبات الحكم الشرعي ، طبقاً لما هو وارد في علم أصول الفقه
ويشير إلى أن هذا الكتاب يعلم التصرف في كيفية تفصيل طرق الأحكام وأقسامها ووجوبها ، أي أن ما ورد فيه ، لمن يعرف الفقه وأصوله .
فالكتاب إذن يخدم طرق التوصل إلى الأحكام بعد إتقان الأصول .
فهو لتحقيق مزيد من الإتيان عن طريق معرفة أصول الجدل
وهذا تبين قيمة الجدل كنهج لضبط الأمور بين المجادلين من أصحاب المذاهب على اختلافها .

٢ — الفصل الثاني :

في تطبيق طريقة معرفة الأحكام الشرعية :

يبدأ الجويني بعد الانتهاء من الفصل السابق الذي يمكن أن يعتبر مقدمة للقول في هذا الفصل وفي غيره مما سيليه من فصول ، ببيان أصول موقف المجادل أو «المستول» كما يقول ، مع سائله وذلك من خلال شرح مواقف تطبيقية لطريقة الوصول إلى الحكم في الشرع . وقد شرع أولاً ببيان طريق الخبر حيث أثبت أن المستول قد « اختار التعلق بالنص »^(١) فلا حرج عليه .
ومن الملاحظ أن الجويني لم يحدد عنواناً لهذا الفصل ، واكتفى بأن فصله عما سبق بكلمة « فصل » .

وقد تعرض فيه :

أولاً : للنص إذا كان من الكتاب

حيث بين للمستول ، أنه إذا كان النص منكشفاً للسائل ، فلا اشتغال بإثباته

(١) انظر فقرة ١٩٧ .

تعت وعجز . أما إذا كان مما يخفى طريقه ؛ فعلى المسئول ، أن يوضح ما خفى ، مادام أنه قد اختاره كسند لبيان طريق معرفة الحكم ، وإلا خسر الجولة بانقطاع دليله ويصبح في حالة انقطاع وعجز .

ثم نراه يتعرض لما يمكن أن يكون عليه النص في حالة خفائه أو عدم وضوحه ، فيشير إلى حالة القراءة الشاذة مبيناً أنه إذا تمّ الهيان بطرق سائر الآيات ، ثبت النص على القطع ، وإذا ثبت بطرق الأحاد يراعى فيه ما يراعى في الأحاد من أخبار الرسول عليه الصلاة والسلام ، ويشير إلى أن دعوى القطع فيه ليست كما في سائر الآيات .

وينبه إلى أهمية عدم الانتقال من دليل إلى دليل ؛ لأن مجرد الانتقال يؤدي بالنسبة للقائم به إلى الفشل في دعواه ، إذ يقول : « .. وكان تاركاً لفُصرة ما أُلزم بنُصْرته إلى خلافه ، فيكون منتقلاً من دليل إلى دليل وذلك انقطاع لا محالة »^(١) . كما يفتّيه إلى قيمة تحديد المسئول لموقفه كأن يقول : « ادعيته نصّاً في الخطاب لا في أحواله »^(٢) ، وإلى قيمة مواصلته لدعواه « تمشية دعواه وحفظها »^(٣) ، وقيمة ثباته في موقفه ، إذ يشير الجويني إلى أنه إذا كان المسئول على نحو ما أثبتت وواصل المسائل مدافعتة ، صار السائل متعنّتاً منقطعاً .

ويحرص إمام الحرمين على بيان أنه حيث النص ؛ فلا قياس . « فأما النص ؛ فلا يتصور بخلافه قياس يسمع . »^(٤) .

ويتبين أنه يحرص كذلك على إبراز أن النص لا يدفع إلا بالنص ، على أن يكون متأخراً عليه ، فيأخذ به المسئول ، دون أن يكون منقطعاً في حق السائل ، وإنما يكون كذلك في « حق الشريعة »^(٥) فقط .

(١) نفس المرجع	(٣) نفس المرجع السابق	(٣) نفس المرجع
(٤) نفس المرجع		(٥) نفس المرجع

ويلاحظ أنه يؤكد أن الترجيح لا يقبل فيما يتعلق بتاريخ كل من النصين .
هذا فيما يتعلق بالنص من الكتاب .

ثانيا : للنص من السنن :

يوجه الجويني السائل فوراً إلى النظر في « الإسناد » الذي يمكن أن يكون
مرسلاً أو منقطعاً أو موقوفاً أو مجهولاً ، الأمر الذي يوجب على السائل قبل الاستئول
الكشف عنه .

ثم ينتقل إلى مضمون الحكم وما يمكن أن يكون مخالفاً له أو ناسخاً .
وإذا ثبت أن النص متواتر ، قام مقام الكتاب في طريق ثبوته و « إن افترقا
في وجوه أخر »^(١) .

وإذا كان من أخبار الآحاد لم يلزم السائل أو المستئول بقبوله . . . إذا لم يكن
معصوماً في نفسه .

ويحرص الجويني على أن ينبه إلى أمور دقيقة أخرى تكشف عن خبرة طويلة
في ممارسة الفقه وأصوله ؛ إذ يشير إلى ما يمكن أن يكون من زيادة حرف أو نقصانه
في لفظ ؛ فيصير من أجل ذلك نصاً ، وهو ليس كذلك .

والهم هو أن يثبت أن النص متواتر بالضرورة ، وذلك بأن يثبت أن النص
مستفيض فيما بين أهل النقل . وإذا ادعى التواتر من طريق المعنى ، كان من الضروري
الإخبار من جهات كثيرة في أمور مختلفة ترجع معانيها إلى حكم واحد ، كما ينبّه
إلى ضرورة أن يكون النص متواتراً على الدوام وليس في عصر من العصور فقط .

— ثم يشير إلى قيمة المرتبة الأقوى في السند ، وأنها تجب الأذى والعكس ،
أي لو كان يعتمد على الأقوى ثم انتقل إلى الأدنى ، يجعل السائل أو المستئول منقطعاً .

(١) انظر فقرة ١٩٨ من هذا الكتاب .

— كما ينبّه إلى أنه لا يجوز ادعاء نص ثم الانتقال بعد ذلك إلى معناه دون لفظه،
 فيصير قائماً لا مستنداً بالظاهر، أي بصير إلى خلاف ما كان عليه، وفي هذا انقطاع.
 ثم يدخل في تفاصيل أدق؛ فيشير إلى الاستدلال بالظاهر أو العموم، ثم الإجمال.
 ويبين أنه لا يلزم السائل إذا ما ادعى الإجمال أن يقرن دعواه بالبيان، بل على
 المسئول أن يكشف عن كونه ظاهراً عموماً، وليس مجزئاً. وإن تعذر الأمر على هذا
 الأخير، كان على الأول بيان ذلك، قبل الاستمرار في الواجهة أو المجادلة.
 بل نجد الجويني ينبّه إلى ضرورة تنادى الخروج عن الموضوع، حتى لا يصير
 من يفعل ذلك « مفرطاً منقطعاً إن كان بيّنه آخرًا »^(١).

ويتعرض بعد ذلك إلى عدة أمثلة من المواقف أمام نصوص من الكتاب، مثل
 قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [٢/٢٧٥]، وقوله سبحانه: ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ
 وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [٢/٤٣].

ومن السنة يذكر قوله ﷺ: « إنما الأعمال بالنيات » و« رفع عن أمتي الخطأ
 والنسيان » و« لا صلاة ولا صداق ولا نكاح إلا بكذا .. ».
 وهو في كل هذا يتعرض لأدق المسائل الفقهية، مشيراً إلى التعريف بحرف التعريف،
 والظاهر، والعموم، والجمل، واستثناء المجهول من المعلوم، والمقيّد، والمطلق،
 وألفاظ الأضداد... إلى آخر ذلك من التفاصيل الفقهية الدقيقة.
 ويمكن اعتبار المسائل التي تعرض لها كأمثلة، بمثابة حجج لمن يود الاستفادة
 في أمور الفقه وأصوله، ومواقف الجدل وأموره.

وينتهي بتنبيه السائل إلى أن الأولى به ألا يعترض ما أمكن بما يتمكن المسئول

(١) انظر فقرة ٢٠٠ من هذا الكتاب.

من دفعه بالبناء على أصله ؛ « فإن المسئول يحوجه إلى تركه عن فوره . . . فلا يحصل مقصوده »^(١) ، كما ينبّه إلى أن يسلم بما لا ضرر عليه من التسليم به ، كما يشير إلى خطورة المسائل المبنية على نكتة واحدة »^(٢) حيث ينقطع الكلام فيها سريعا ، إذا وقع التسليم بها .

٣ — الفصل الثالث :

في التعاقب بالإجماع والكلام عليه :

يبين إمام الحرمين في هذا الفصل كيفية الكشف عن دعوى الإجماع ، فليس كل من يدعى الإجماع يقبل قوله . ثم لابد من بيان دلالة هذا الإجماع .
فيتعرض أولا لمن يدعى الإجماع تواترا ، فيطالبه بإثبات التواتر ، ثم يبيان نوعه من حيث إنه يوجب العلم ضرورة أو استدلالا ، ويبين للسائل والمسئول ، موضع الانقطاع ، هل ينصب على التواتر أم الإجماع ؟
أما الإجماع برواية العدل عن العدل ، فيرى أنه في حكم خبر الواحد ، وبالتالي يعامل معاملة ، حتى ولو كان عصر الإجماع هو عصر الصحابة رضي الله عنهم .
ويهتم الجويني بتنبيه السائل « من تلبس المسئول عليه »^(٣) فيبين له قيمة التيقظ إلى ما يعينه على عدم الانقطاع مثل : الاجتهاد ، والتأويل ، والمعارضة بالآحاد . . .
إذا كان الثبوت عن طريق الآحاد أصلا ، والمطالبة بالتحقيق والكشف عن حصول الإجماع إذا كان إجماعا من أهل عصر منفرد عن سائر الأعصار . وهنا ينبّه الجويني إلى قيمة انتشار الحكم بين أهل العلم وبوجه أدق بين أهل الصنعة^(٤) . كما أشار إلى

(١) انظر فقرة ٢١٩ من هذا الكتاب . (٢) نفس المرجع .

(٣) انظر فقرة ٢٢٠ من هذا الكتاب .

(٤) انظر فقرة ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ من هذا الكتاب .

صعوبة إثبات هذا الانتشار ، إذ يقول : « فإن تحقيق الإجماع من قول الكافة مما يصعب طريق بيانه »^(١) وكذلك يصعب إثباته من طريق فعلهم .

ثم يشير الجويني إلى أنه إذا كان الإجماع من أهل العصر الذي يعيش فيه المتجادلان ، وادعى الخصم أنه من أهل الخلاف ، لم يسمع خلافه إلا إذا بينه . ويلاحظ أنه يشير هنا إلى خلاف يصدر من أحد الذين لهم الحل والعقد .

ثم يتعرض لفكرة « انقراض العصر » وضرورة بيان ما إذا كان يعترف بالانقراض كشرط لصحة الإجماع من عدمه ، كما يرجع إلى بيان قيمة الانتشار ويؤكد أن أهميته متماثلة بالنسبة للفعل والقول لإثبات الإجماع الذي يمكن أن يصير مذهبا إذا صدر من عالم مجتهد معترف له بالمكانة والعلم في صناعته ، مع مراعاة أن يحدد السائل أو المستأول موقفه من « قول الواحد »^(٢) من حيث قبوله أصلا يبنى عليه قوله في الإجماع . والأمر بالمثل بالنسبة لظهور الخلاف من واحد .

ويحرص الجويني على إثبات أن هذه طريقة « غير مرضية »^(٣) ، وأخيرا يشير إلى من يستدل باستصحاب الحال في حكم الإجماع ويذكر مثال ، « رؤية الماء في الصلاة »^(٤) .

وينتهي إلى إثبات أن الإجماع لا يكون إجماعا إلا إذا كان مقطوعا بوجوده وصحته^(٥) .

(١) انظر فقرة ٢٢١

(٣) نفس المصدر .

(٥) نفس المصدر .

(٢) انظر فقرة ٢٢٤

(٤) انظر فقرة ٢٢٥ ، ٢٢٦ من هذا الكتاب .

٤ - الفصل الرابع :

في الكلام على المعاني والتعلق بها :

يتعرض الجويني في هذا الفصل للمسئول الذي يحتج بالقياس على السائل ؛
فيبين أن أول خطوة بالنسبة لهذا المسئول هي بيان أنه قانس أي إبراز توفر
شروط القياس عتلياً كان أم شرعياً وهي « أن يعمل أصلاً ثابتاً حكمه بوصف موجود
في الفرع للحكم المطلوب في الحادثة التي هي الفرع »^(١) مع إبراز الجامع بينهما
الموجب للحكم .

ويحرص الإمام على إثبات أن هذا الفصل لا يختص ببيان كيفية استنباط الملل
وطرقها ، فهذا أمر يخص علم أصول الفقه ، وإنما يتعلق بالاشتغال بالاعتراض الذي
هو من صميم الجدل ، والذي الهدف منه تنقية الأحكام من شوائب الخطأ بأنواعه .
ولذلك نجد منه ينبه أولاً إلى قيمة تحديد معاني الألفاظ قبل الشروع في الجدل
« حتى لا يلتبس عليه [أي على السائل] عند السؤال عما ادّعاه قياساً »^(٢) .

ثم يثبت بعد ذلك إمكانية البدء في الجدل ، فيؤكد أن الاشتغال بالاعتراض
يكون عن طريق مراحل ، أو وجوه ، يترتب بعضها على البعض الآخر بطريقة لا يتبل
فيها تعهيراً أو تبديلاً . إذ يقول : « لا يجوز تقديم ما يجب تأخيرها ، ولا تأخير ما يجب
تقديمه »^(٣) .

ويبين أنها تقوم بصفة عامة على « ضروب من النزاع والممانعة »^(٤) ثم يبين أن
« الممانعة » دلالة فقهية خاصة هي « الوصف المختص بالأصل أو الفرع ، أو بهما أو بالحكم
في الأصل »^(٥) . وزاه يخصص للكلام عند الممانعة بهذا المعنى الشطر الأكبر من هذا
الفصل لأهميته كمرحلة من مراحل الاعتراض تعتبر أساساً لما بعدها .

(١) انظر فقرة : ٢٢٧ من هذا الكتاب .

(٢) نفس المرجع .

(٣) انظر فقرة : ٢٢٨ من هذا الكتاب .

(٤) نفس المرجع .

(٥) نفس المرجع .

أما هذه المراحل فهي^(١) :

أولاً - الممانعة في الوصف المختص بالأصل أو الفرع أو بهما معا أو الوصف المختص بالحكم في الأصل . وهو ما سيكرس له هذا الفصل لكلام فيه . .

ثانياً - دعوى فساد الوضع .

ثالثاً دعوى تعلق الحكم بما يدعيه المعلن معلقاً به .

رابعاً - النقض .

خامساً - القول بمقتضى العلة .

سادساً - دعوى بتعديل كل واحد من الوصف والحكم لصاحبه .

سابعاً - دعوى وجود ما يناسب العلة مع فقد الحكم .

ثامناً - فصل الحكم عن دعوى الوصف .

تاسعاً - المعارضة بدعوى مفارقة الموجب بحكم الأصل لما ادعاه من الموجب

في الأصل والفرع .

عاشراً - المقابلة من غير صريح المقابلة .

وقبل أن نتحدث عن « المنع » يقف عند رأى بعض العلماء فيما يتعلق بترتيب دعوى « فساد الوضع والممانعة » مبيناً أن القائلين بالرأى المخالف له لا يثبتون أن الممانعة هي من أجل استبعاد الاعتراضات التي لا تمت إلى موضوع المسألة بصلة مباشرة وأن الانتهاء منها يخلص الموضوع من شوائبه ، بحيث تبيح مرحلة فساد الوضع لإبراز ما يجب أن يكون فيما يتعلق بالموضوع مباشرة ، ويدعم ذلك بقوله : « إذا ادعى امتناع الحكم بما ادعاه ، لم يجز له العود إلى المنع ودعوى الفساد »^(٢) .

فالجواب يرتب هذه المراحل بناء على تقديره المبررات المنطقية ، والواقعية التي

(١) ناس المرجع . (٢) انظر فقرة : ٢٢٩ من هذا الكتاب .

تقضيها هذه المراحل . فهذه المراحل تمثل بنينا قويا درست خطواته دراسة دقيقة .
مكنت إمام الحرمين من دعم كل خطوة فيها بما يزيل كل لبلة أو قلق فكري .
وهو في أثناء ذلك ينهجه إلى نقاط مهمة مثل بيان ماهو معارضة، وما هو مناقضة ،
وكيف أنه لا يجوز العدول إلى النقص بعد المعارضة ، ويجوز ذلك بعد المناقضة ؛ لأن
المعارضة دعوى اشتراك في الدلالة^(١) .

ثم يشرع في الكلام في المنع ، مبينا أنه يكون في الوصف والأصل جميعا .
ومن الملاحظ أنه قد حرص على الاستعانة بأمثلة متعددة لبيان ما قد يغمض على
ذهن الباحث أثناء الحديث في الممانعة ، وذلك لدقة ولطف ما يعرضه من أمور تخص
الجدل ؛ فيذكر مثلا ما يقال في الترتيب في الطهارة، بأنها تنشط في السفر كالصلاة^(٢)
ويبين أن اختصاص التيمم بعضوين ليس هو من تشطير الضوء في شيء ، وهذا مثل
يتعلق ببيان المنع في وصف الفرع . أما المنع في وصف الأصل فقد شرحه بمثال الصلاة
حيث بين أنه لا تنصيف لأن صلاة السفر غير صلاة الحضر . . . الخ^(٣) .
ولا يفوته أنه يلفت نظر كل من المتجادلين إلى قاعدة لها أهميتها وهي أنه لا يصح
البرهان في تحقيق المنع - ذلك أن المانع كالهادم والبرهان ببناء - والهدم والبناء
في مكان واحد يتناقضان . وهذا ما يتبين بالفعل من واقع حده للبرهان مثلا^(٤) .
ويواصل عرض الأمثلة . . .

ثم يتعرض المنع المختص بوصف الأصل ، ويذكر مثال « بيع خيار الرؤية » ،
وأنه عقد معاوضة على رأى بعض الفقهاء ، ويبين أن العقد عقد إرفاق لا معاوضة ،
ثم يشير إلى المنع المختص بحكم الأصل ، ويشرحه بمثال « الصوم نية النهار » ويبطل
علل القائلين بذلك ، ثم يتعرض للمنع المختص بالأصل ويذكر مثل « الإجارة عقد
على منفعة » .

(١) انظر فقرة : ٢٣٠ من هذا الكتاب .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر فقرة ١٩٢

وينتهي من هذه الأمثلة وغيرها إلى بيان أوصاف العلل الشرعية ؛ فثبت أن منها ما هو عقلي كله ، ومنها ما هو حكمي ، ومنها ما هو حكمي ببعضه وعقلي ببعضه ، كما قد يكون لغويا^(١) ، ويفسر كلاً منها بأمثلة متعددة .

ومن الواضح أن كثرة ذكره للأمثلة كان بهدف بيان ضروب المنع ؛ ذلك لأن الجويني يرى أن الممانعة من المراحل التي يتعرض فيها المتجادلان إلى كثير من الزلل ، وأن ضبطها يعاون المتجادل بعد ذلك على إحكام نظره .

ولذلك نراه ينبّه المتجادلين إلى ضرورة تخلص العبارة من كل ما يبدو ممنوعاً وهذا يخص المسئول أكثر من السائل ؛ ذلك لأن السائل يكون كالمهادم هنا لكل ما يبدو من الممانعة ، فإن حرص المسئول على تفادي ما هو كذلك ، كفى نفسه مؤونة الرد على ما لا ينصب مباشرة على كلامه ، واستطاع أن يفرغ لما يتعلق بموضوعه مباشرة^(٢) وبهوة ، مما يقلل من فرص انقطاعه .

ونرى الجويني في كل هذا ملماً بمختلف الطرق السائدة بين أهل الصنعة ، سواء تلك التي تنسب لكبار الأئمة أو التي وردت لدى البعض من بين جمهور أهل النظر ، مثال ذلك : « إقامة الدلالة على إثبات ما ليس بثابت في مذهب المسئول ، وإن كان المنع مختصاً بأصل السائل دون »^(٣) وهو ما لا يقره تمام الإقرار ، فتكون إشاراته هذه دلالة على مرونته وسعة أفقه فيما يتعلق بمذاهب الغير .

وينتهي كلامه في هذا الفصل بالتركيز على أهمية تنقية كلام المسئول من كل ممانعة أي من كل شائبة ، ويقول في ذلك : « حتى يصير سليماً عن وجوه المنع أجمع ، أصلاً وفرعاً ، وصفاً وحكماً »^(٤) .

(٢) انظر فقرة : ٢٤٠ ، ٢٤١ من هذا الكتاب .

(٤) انظر فقرة : ٢٤٢ من هذا الكتاب .

(١) انظر فقرة : ٢٣٥ ، ٢٣٦

(٣) نفس المرجع السابق .

الفصل الخامس :

في كيفية الاعتراض على التماس ببيان فساد الوضع والجواب عنه :

يبدأ الجويني هذا الفصل بإثبات مقالة لأصحابه ^(١) ادعوا فيها فساد الوضع بأن تُجمل « العلة » من أعم الأوصاف ، أو من أسماء الألقاب ، لاختلاف الأحكام واتفاق عموم الأسماء والأوصاف ، فأثبت الجويني خطأهم قائلًا بأن هذا تناقض وليس بفساد وضع ؛ لأن العموم مقبول في التعليل ، وذكر كأمثلة : البلوغ ، الطفولية ، الجنون ^(٢) . وأن كل اسم يفيد حكمًا ومعنى على الاختصاص ^(٣) .

وينبّه المتجادلين إلى أنه لا حرج على صاحب الشريعة في نصب الأعلام والأدلة . وبعد هذه المقدمة يتعرض لفحص عدة أمثلة ذكرت على أنها مما عدّ في فساد الوضع وليس منه ؛ فمثلاً ما قيل في تعليل منع الزكاة في الخيل ، من أنه يختلف في إباحة لحمه ، فلا زكاة فيه كالضبع ، والدليل أن العلة متأخرة عن الحكم ، ويرد على ذلك بأن علل الشرع أمارات ، كما ذكرنا ، فيجوز أن يتبين حكمٌ ثبت قبلُ بأمر تأخر عنه . ثم أضاف بأن هذا يمتنع في « الموجبات من علل المعقول » ^(٤) ، فالمدلول يتقدم وجوده وحصوله على وجود الدليل ، مقدراً فترة لاكتشاف العقل له ؛ إذ يقول بعد ذلك : « وإن كان بكونه مدلولاً ، لا يتقدم ولا يتأخر عن الدليل » ^(٥) ، ثم يختم هذا المثل بقوله : « ألا ترى أن وجود الصانع يتقدم على وجود الصنع ، وإن كان الصنع دليلاً على وجوده قبل » ^(٦) .

ثم ينتقل إلى مثل آخر وهو قول من قال : بأن التعليل المنصوص عليه في الكتاب والسنة ، فاسد في الوضع ، ويرى الجويني أن الأمر غير ذلك ، ويتعرض أثناء رده

(١) انظر فقرة : ٢٤٨ من هذا الكتاب . (٢) فقرة : ٢٤٩ (٢) فقرة : ٢٥٠

(٤) فقرة : ٢٥١ (٥) نفس المرجع . (٦) نفس المرجع .

إلى تصويب الاجتهاد ، كما يشير إلى أن حكم المنصوص غير حكم المجتهد ، ويتعرض لمن
اعترض بأن قال : « إذا كانت العلة إما تكون مقبولة بأن تكون مؤثرة ، فإذا
كان الحكم سابقاً لم تكن العلة هي التي جلبته » .

ويعود ليثبت المقصود بأن علل الشرع مؤثرة ؛ فيبين أن ذلك يعني أنه يصح
جعلها علماً على ثبوت حكم في الشرع^(١) .

ثم يعرض مثلاً آخر مما عُدَّ من فساد الوضع وليس منه ، وهو ما يتعلق بتعليل
من يدرج في العلة الاستثناء ، ويرد على هذا بإثبات أنه ليس من باب فساد الوضع
ولكنه من باب التنبيه على النقص بالاستثناء^(٢) .

ويذكر كذلك قياس الصوم - في كفارة اليمين - على صوم التمتع في نفي وجوب
العتاب ، ويبين الجويني خطأ القائل بأن هذا من فساد الوضع ، بأنه قصد سقوط القتاب
في الفرع ، كما سقط في الأصل ، ولم يبين اختلاف السقوطين ... الخ^(٣) . ويتعرض بعد
ذلك لقياس لأهل العراق لغير التراب من الزرنيخ ، وقياسهم المائع على الماء ، وقياسهم
في إسقاط اعتبار العدد في الاستنجاء ، بأنه متى حصل الإنقاء بواحد جاز لأنه حصل
الإنقاء^(٤) ، وقياسهم الرضعة الواحدة في إيجاب الحرمة على الخمسة .

٦ - الفصل السادس :

في القول بموجب العلة ومقتضاها :

يشير الجويني إلى أنه سبق أن ذكر حده وحقيقته . أن هذا الفصل لتوضيحه .
ويبين أنه يعلل لموضع النزاع . ويحرص الجويني على إبراز أسباب النزاع ؛ فيذكر أنه

(١) فقرة : ٢٥٢ (٢) فقرة : ٢٥٣ (٣) فقرة : ٢٥٤ (٤) فقرة : ٢٥٥

من الجائز أن يحكمها تارة في الأصل وتارة في موضع آخر، ثم من الجائز أن يخص ذلك مرة بأصل السائل ، وأخرى بأصل المسئول ، وثالثة بأصليهما . أو إذا علق النفي بعلة معينة ، ويقول الخصم غير ذلك ، ويبقى موضع النزاع بلا علة .

ويذكر بعد ذلك أمثلة على كل حالة . مثال القول على الأصليين : كاعتلال الكوفي في إيجاب الصوم لصحة الاعتكاف، بأن اللبث المختص بالمكان كان مخصوص لا ينمقد عبادة بمفرده كالوقوف بعرفة ، وأمثلة أخرى .

أما ما يختص بأصل المسئول : كقول جماعة من أصحابه في مس الفرج ، ومثله اعتلالهم في أخت المعتدة ، أنها ممن يلزم الزوج الحد بوطئها، مع العلم بتحريمها ؛ فجاز الزوج بأختها أو بأربع سواها . كالمناقضة عدتها .

ثم يتعرض لما يكون قولاً بموجب العلة ؛ فيشير إلى قول من يقول في وجوب القود على المسلم بقتل الذمي ، بأنهما محقونا الدم على التأييد فجري القصاص بينهما .

أما مثال ما يقال بموجب العلة على وجه يفسر المعلل طلباً للتخلص ، أن يقول في إيجاب الوقتين المغرب ، إنها صلاة لها أذانان فلها وقتان كسائر الصلوات ... الخ

وأما مثال ما يعين الحكم للعلة فيقول الخصم بموجبها ، كقول من يقول في بيع الغائب : عدم رؤية المبيع لا تمنع صحة البيع كالمسلم ... الخ .

ومن أمثلة ما يكون قولاً بموجب العلة على بعض موجبها : تعجيل القصاص في الطرف بأنه أحد نوعي القصاص ... الخ .

ثم يثبت الجويني أن أكثر أهل الجدل يقدمون القول بموجب العلة على القول بالنقض .

٧ — الفصل السابع :

في الاعتراض على الأدلة بالمنافضة :

يتناول إمام الحرمين في هذا الفصل آراء أهل الأصول والجدل فيما يتعلق بأن النقض هل هو دلالة على فساد ماورد عليه أم لا ؛ فيشير إلى أن أكثر الفقهاء يثبتون أنه يدل على فساد ماورد عليه - حتى أهل الكوفة وإن كانوا أفسدوا ادعائهم هذا بتجويزهم تخصيص العلة - لأن التخصيص في المعاني ما هو إلا مناقضة ، أو كما يقول الجويني هو « عين المناقضة »^(١) .

ويثبت كذلك رأى من يرى أنه تحويل المستدل من التعلق بما ورد عليه النقض وبين أنهم يرون أنه يدل على فساد ما تعلق به .

ويشير إلى أن ذلك كثير في العقليات والشرعيات وأنه على وجوه^(١) :

— منها : أن يُثبت جملة على حكم فينقضها في التفصيل ؛ ويذكر عدة أمثلة ، فيشير إلى من يقول بأن العمل الكثير يفسد الصلاة .

— ومنها : أن تتناقض المقالة في نفسها قبل إقامة الدلالة عليها ، ويعطى مثال من لا يقتل المرتدة وفي الوقت نفسه لا يقرها على الردة .

— ومنها : أنه قد يكون حكم الفرع على خلاف حكم الأصل ، ويذكر مثال جنين الأمة الذي يحكمون عليه بخلاف جنين الحرة ، كما يفرقون بين الذكر والأنثى ، وأصل جنين الأمة هو جنين الحرة ، والذكر والأنثى في الأصل سواء .

— ومنها أن تكون المناقضة بإيجاب الحكم على خلاف حكم نظيره : مثال ذلك التفرقة بين عين الدابة مثلاً وسائر أعضائها .

(١) انظر هذا الكتاب من فقرة : ٢٧٢ إلى فقرة ٢٨٥ .

— ومنها أن تكون المناقضة بأن يدير العمل على خلاف الفتوى في نفس ذلك العمل . مثال ذلك : أن ما يدرك المأموم من صلاة الإمام هو آخر صلاته مع كونه مفتتحا بالتمكبير ومختتما بالتسليم .

— ومنها ألا يقول المتجادل ما تقتضيه مقالته .

— ومنها أن يعال مذهبه بما يقتضى سقوط ذلك المذهب .

— ومنها أن يخرج المسئول في إيجاب الحكم بالعلة إلى لفظ الاستدلال لئلا يظهر فيه المناقضة .

— ومنها الاستدلال في إيجاب القود على المسلم بقتل الذمي ، بأن الإسلام لو منع من وجوب القصاص للذمي لمنع من استيفائه إذا كان الإسلام بعد القتل ، كالأبوة لما منعت وجوب النصاص على الأب لابن منعت الاستيفاء .

— ومنها استدلالهم في امتناع صحة اللعان من الأخرس .

— ومنها استدلالهم في توريث المبتوتة في المرض .

— ومنها أن يستدل بإيجاب شيء فينقض بإيجاب مثل ذلك فيما لا يقول به أحد كقولهم بأن دية الجنين تتعاطاها العاقلة في سنة واحدة .

— ومنها استدلالهم في أن أكثر الشيء يقوم مقام جميعه ، كأكثر الركعة .

— ومنها اعتلالهم في أن الثمرة للبائع ، وإن كان قبل الإبرار .

ثم يشير إلى النقض على الطرد الذي يقول عنه إنه أكثر من أن يحصى^(١) .

وكذلك نقض العكس دون الطرد ، الذي يقول عنه إنه يورث ضعفا وإن

لم يكن العكس شرطا ، وبضيف فيبين أنه لو لا ذلك لما سقط به عليل العقل رأسا .

ثم يذكر أنه ليس من الميسور على المعلل أن يخرج من النقض .

(١) انظر فقرة : ٢٨٥ من هذا الكتاب .

ولذلك ينصح الجويني المعلل بضرورة مراعاة التؤدة والتروى قبل ملاقاته الخصم على ألا يظن أن قوة طبعه كافية لردّ النقض ، بل يجب أن يلخص عبارته « في أصول الشريعة عند الاستنباط على وجه لا يحتاج إلى إصلاح العبارة للعلّة عند ورود الإلزام »^(١) .

وبعد أن ينصح المعلل ، ينتقل إلى السائل فيوجه نظره إلى ضرورة تأمل معاني المعلل ، فيقف عند الألفاظ، ويتفهم معنى كل واحد منها ، بل ويقرر عليه ما يحتمل كل لفظ من معنى .

وينبّه إلى ضرورة استعمال الألفاظ فيما وضعت له عند أهل المذهب الآخذ به المعلل . ثم يرجع إلى المعلل لينبّه إلى حيل السائل الذي قد يبدل الألفاظ . وبعد عرض الإرشادات لكل من المتخاصمين ، ينتقل إلى فقرة أخرى حيث يتعرض لاختلاف الفقهاء في كيفية توجه النقض على علل الشرع، ويبدأ بإثبات قول « أهل التحقيق » ، من السلف وهو :

« متى وجدت العلة في غير موضع النصب والحكم بخلاف ما ادّعاء الناصب لها، كان نقضاً لها ، سواء كان الأصل في ذلك النقض مخالفاً للفرع أو موافقاً له »^(٢) . ثم يثبت قول بعض المتفقهة من المتأخرين في ذلك حيث قالوا : « إذا أمكن التسوية بين الأصل والفرع في موضع النقض ، سقط النقض بتلك التسوية »^(٣) . ويشرع بعد ذلك في إثبات عدة أمثلة .

ثم يبين أن القصد بالقياس هو التسوية بين الأصل والفرع في موجب الحكم ، ويبين أنه إذا سويت في النفي والإثبات بينهما بالغت في تأكيد الجمع وصحة القياس ثم يقول : فإن لم يزد هذا تأكيداً ، فلا أقل من ألا يورث وهذا ضعفاً .

(١) نفس المرجع .

(٢) انظر فقرة : ٢٨٨ ، ٢٨٩ من هذا الكتاب .

ثم يذكر عدة احتمالات ويرد عليها فيما يتعلق بالعلة والقائس .
ويؤكد بعد ذلك أنه حيث لم تكن التسوية بين الأصل والفرع في موضع
النقض كان نقضا لا محالة .

ثم يواصل الكلام في وجوه التسوية بين الأصل والفرع مع إشارة إلى غلط بعض
المتأخرين مثل : أبي الحسين القطان وأبي على القطبي .

ويقول في النهاية : إنه متى « جرت العلة بعد تقرر الشريعة سليمة على أصول
الشرع صحت »^(١) ، ويبين أن نقضها بما قبل الشريعة أو بعد نسخها ، يلبسها أهم
أركانها ، وهذا هدم لها .

وهذا يبين أن علل الشرع تختلف عن علل العقل بأن هذه الأخيرة موجبة بأنفسها
وأنفسها أحكامها^(٢) ، بينما تكون الأولى أى علل الشرع موجودة بزمن الشرع ،
« وثبتت أحكامها لا بأنفسها ، ولكن بجعل الشرع . . . »^(٣) .

كذلك يبين أن العلة لا تنقض بأحوال الرسول ، « فيما جعل الرسول مختصا به
من الحكم ، لأنها لم تطلق تلك العلة إلا في أعيان مخصوصة »^(٤) .

ثم يتعرض لمن أجاز التخصيص في العلل حيث يبين أن العلة إذا انتقضت على
الحكم بعينه بغير أصلها « فهي مقلوبة معكوسة لا محالة »^(٤) ، وتؤدي إلى الضد^٥
ويذكر عدة أمثلة على ذلك مثل : ما يتعلق بسور مالا يؤكل لحمه .

ثم يثبت أن نقض الجملة بالتفصيل ممتنع أبداً .

أما التعليل بمحصر الحكم بالعلة فجار مجرى الحد . ويبطل طرده ببطلان عكسه .

ثم يتف وقفة لها قيمتها من أجل تنبيه المتجادلين إلى كيفية الجواب على النقض

ويعطى بعض مبادئ منها :

(١) انظر فقرة : ٢٩٩ (٢) نفس المرجع . (٣) نفس المرجع . (٤) فقرة : ٢٠٣

— أن يتمكن المتجادل من دفع النقض بالتسوية بين الفرع والأصل في حكم النقض^(١) ، ويقدم الأمثلة على ذلك ، وهي تمثل تنوعاً له قيمته بالنسبة لإفادة ممارس الجدل .

— ومنها : أن يعمل السائل في معارضة علة المستول فينقضها المستول بأصل لا يوافق السائل عليه^(٢) .

ويناقش عدة اعتراضات من أجل توضيح المقصود .

— ومنها : أن يمنع وصف الاعتلال في موضع النقض على موافقة مافي العلة من الوصف مع اختلافهما في الحكم^(٣) .

— ومنها : أن يكون التعليل لإثبات تأثير يخالفه الخصم في ثبوته في الموضع الذي ادعاه^(٤) .

— ومنها أن يبين الممال أن الناقض ترك بعض أوصاف اعتلاله ثم نقضه^(٥) .

— ومنها : القول بتخصيص العلة لا على مذهب السائل الذي لا مذهب له ، ولكن بالبناء على أصل المستول^(٦) ، ويذكر الجويني أن أبا حنيفة رضى الله عنه قال بتخصيص القياس كصحة ذلك في تخصيص العموم ، وإن كان البعض يبطل نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة .

ويرى الجويني أن هذا في القياس محال ؛ لأنه يجعل الشيء الواحد علة ، والإثبات في أمر واحد على وجه واحد .

— ثم يثبت رأى بعض من تقدم من المشايخ الذين كانوا يجيزون دفع النقض بضم زيادة إلى العلة . ويثبت أن هذا حكى عن أبي سريج .

ويشير إلى قصة الجدل بين إبراهيم النبي صلى الله عليه وخصمه الذي أبطل كلام الخصم بذكر الزيادة على ما ابتدأ به .

(١) فقرة ٣٠٦ (٢) فقرة : ٣١١ (٣) فقرة : ٣١٦ (٤) فقرة : ٣٢٦ (٥) فقرة : ٣٢٦

(٦) انظر فقرة ٣٢٢ من هذا الكتاب .

ويرى الجوينى أن الزيادة تحدث انتقالاً من حجة إلى حجة ، وهذا انقطاع عن الأدلة لا محالة . ويثبت فى الوقت نفسه آراء من يختلفون معه فى ذلك .

ثم يتعرض للنقصان عن العلة بعد السؤال ، كما يثبت ما يمكن أن يدعيه الخصم لنقض العلة لمخالفتها لنص الإجماع ، أو نص كتاب ، أو نص سنة . ويبين أنه إذا لم يتمكن المعلن من الجمع بين العلة وما ذكر من النص ، تحقق دعواه ، وإذا لم يتمكن من ذلك بأى نوع من أنواع التأويل .. زالت دعوى النقض .

ثم يثبت أيضاً أنه قد يدعى نقض العلة ، بما يتخيل للسامعين أنه نقض . ولكنه لا يكون نقضاً إذا تأمله المعلن .

كما يبين أنه ليس على المعلن قبول ما لا يرى أنه يلزم نفسه به ^(١) .

وقد يدعى النقض بحكم أصل الفرع أو بحد حكم العلة ، بجزء من أجزاء العلة ، أو بما يؤثر فى الأصل والفرع جميعاً ، أو أن يكون النقض فى مثل حكم العلة ، نظير العلة ، كل ذلك على تعليلهم كما يقول .

ثم يسترسل فيثبت أيضاً أنه قد يكون النقض بأن يكون التعليل بوصف بعبارة فينتقض بتقريب من تلك العبارة .

ونراه فى النهاية يشير إلى أن المعارضة درجة أخرى ومحاماً غير محل المناقصة ، ويذكر أمثلة متعددة لإثبات ذلك .

وبهذا يكون قد حرص على تسجيل أحوال النقض على اختلافها .

٨ - الفصل الثامن :

في الكلام في القلب والعكس :

يثبت الجويني في هذا الفصل أن القلب والعكس نوع من المقابلة ، وأن المقابلة تقع في الدعاوى ، التي هي المذاهب ، كما يقول ، وفي الأسئلة وفي الأدلة والمعاني . ثم يشير إلى أن من المقابلة « ما هو معارضة محضة » ، وهو ما سيقف عنده بعد في فصل المعارضة ومنها ما هو اشتراك ، ويسمى كذلك في الظواهر والنصوص ، على نحو ما سيشرح ذلك بعد ، ويثبت أن أكثر ذلك يقع في العقليات^(١) .

ويبين أن القلب والعكس يقوم على مبدأ معين ، وهو أن المعلوم بالضرورة يشترك فيه « أهل الضرورات » وهم الذين كملت عقولهم ، كما ذكر . ولذلك إن جاز الانفراد لأحد المتجادلين بدعوى الضرورة فيما فيه الخلاف ، جاز لخصمه دعوى الضرورة ، على عكس دعواه في ذلك الموضع بما يدعيه . ويقول الجويني : « إذ ليس بعض المدعين في الانفراد بدعوى الضرورة أولى من بعض^(٢) . ومزالق هذا الأمر أنه قد ينتهي الخصم فيما ينفيه إلى إثبات عين ما يثبته في دفعه لخصمه ، ويترتب على ذلك قلب سؤال ودعوى الخصم .

ويقدم أمثلة متعددة ويشير إلى نفاة النظر جملة بضرب من النظر ؛ فتقلب عليهم لأنهم يثبتون ما به نفوا ما أثبتوا .

كما يشير أثناء كلامه إلى موقف المعتزلي القدرى من مسألة علم الله ، من ناحية علمه بالمصلحة في أن يكون العالم على هذا الوجه . . ويرد عليه بأنه ، لماذا وجب أن يرتب علم الله ، حتى لا يكون في معلومه من المصلحة سوى هذا الذي عليه العالم ؟؟ قاله سبحانه وتعالى عالم أزل ، والمعلوم الذي هو العالم حادث . . ويواصل ذكر الأمثلة ،

(١) انظر فقرة ٣٤٧ من هذا الكتاب . (٢) آخر فقرة : ٣٤٧

مثل : « لو كان الله مرثياً لصح أن يقابل ويُلمس » ، فيقال : لو كان الله موجوداً
لصح أن يُقابل ويُلمس . فإذا قيل : قد يكون موجوداً ما لا يُقابل .. يكون الرد :
« وكذلك يرى ما لا يُقابل ولا يُلمس »^(١) إلخ .

ثم يشير إلى أن هذا يقع أيضاً فيما طريقه الاستدلال ، مثل : « إذا أجزتم السلم
حالاً فأجزوا الكتابة حالة » ، قلب عليهم بأن قيل : « وأنتم إذا أوجبتم الأجل
في السلم فهل أوجبتموه في الكتابة »^(٢) .

ثم يقف عند « الاشتراك » في النصوص والظواهر ويثبت أنه على وجوه^(٣) :
منها : أن يشترك في المسألة الواحدة في موضعين متضادين يستدلان جميعاً بالخبر
الواحد ، كما يشير إلى أن الظاهر الواحد قد يحتمل تأويلين ، وقد يشتركان في الظاهر
على وجهين ، وقد يستدلان بظاهر واحد ، كل واحد منهما في أحد شقي المسألة^(٤) .

ويقف أيضاً عند التماق بالقلب والعكس في المعاني ، فيبيّن أنه على وجوه :
منها : ما يبتدئ به المستدل استدلالاً بالعكس .

ويثبت الجويني اختلاف الرأي فيه ، فهناك من يرى أنه حجة ، وهناك من يرى
أنه ليس كذلك . وقد أخطأ البعض وأوردوا ما حقيقته إيجابٌ ضد حكم الطرد به ،
وقد بين لهم الجويني أن هذا ليس قياساً ؛ لأن القياس إلحاق الفرع بأصل علة تجميعهما
في الحكم وإرجاع القائس الذي ألحق الفرع بأصل يناقضه ويضاده في الحكم المطلوب ،
مبيناً أنه أوجب في الفرع نقيض الحكم المطلوب في الأصل . ثم يذكر أنه لا فرق
بين ألا يجد أصلاً لفرع عند قصد إلى القياس ، وبين أن يصير إلى أصل لا يشهد
لما يطلبه من الحكم في الفرع ، ولا يوجد فيه حكم الفرع بوجه ؛ إذ أن ذلك محال .
كما يبيّن بعد ذلك أن من يطلب حكماً من أصل ليس فيه ذلك الحكم

(١) فقرة : ٣٥٠ (٢) نفس المرجع . (٣) فقرة : ٣٥٢ (٤) فقرة : ٣٥٧

وفيه ضد ذلك الحكم ونقيضه، كمن يطلب العدم من الوجود أو الوجود من العدم... الخ.
فهذه أحكام متضادة، خاصة وأن القياس إلحاق الفرع بنظيره، وليس إلحاق بخلاف
على نقيضه.

ثم يفصل القول بعد ذلك مبيناً أن من اعتل الحكم بما لا يجد له أصلاً: يكون
مدعياً في تعلق الحكم بتلك العلة ويشاركه خصمه فيها، على نقيض دعواه، فإذا صار
لإزالة المشاركة في الدعوى إلى أصل على نقيض دعواه في التعليل كدعوى الشركة
للخصم على الخلفة في موضع التعليل.

فهو إذن يرى أن العلة تكون في أصل على وفاق حكمها، وينبئ بقوة إلى الخطأ
الذي يقع فيه البعض عند ما يرد إلى أصل في الحكم على نقيض العلة.. إذ كيف
يكون شاهداً لها في حكمها « وحكماهما على التناقض والتدافع »^(١).

وينتهي إلى إثبات أن مجرد العكس في الاعتلال يصير الاعتلال حجة موجبة
في العقل والشرع على حد سواء.

ويتعرض الآية الكريمة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آيَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (٢٢ : ٢١)
مبيناً أن هذا استدلال بالطرد وليس بالعكس؛ لأن الاستدلال على نفى الإله بفساد
العالم، ولم يستدل بفساد العالم على أنه إله واحد، لكن استدل بوجود العالم على
الوحدة، وبفساده على التعدد^(٢).

ثم ينتقل إلى وجه آخر من وجوه القلب والعكس وهو الإشراك في العلة على
وجه التصريح بها في نقيض ما عاق المعلن به الحكم بلا زيادة ولا نقصان^(٣).

وهذا النوع من القلب إذا زاد كل واحد من الخصمين فيه وصفاً، يخرج عنه
النقض ولم يكن فيه القلب^(٤)، وبين ذلك بأمثلة متعددة.

(١) انظر فقرة : ٣٦١ من هذا الكتاب . (٢) فقرة : ٣٦٢ (٣) فقرة : ٣٦٩

(٤) فقرة : ٣٧٠

ومن وجوه القلب والعكس أيضا ما يجري مجرى التصريح في صد الحكم بالأصل الواحد ؛ فيقصد به القلب في المقصود من الحكم^(١) .

ويثبت الجويني أنه يسمى « القلب الصريح » لأنه يمكنه التصريح بما ينافي في حكم خصمه المقصود من العلة . ويشرح ذلك مستعينا بالأمثلة .

ويذكر من وجوه القلب ما يسمى بقلب « فرض ونصوير » .

ثم القلب المسمى بالقلب المبهم ، وقلب التسوية أو قلب فرق .

وكذلك قلب التقديم والتأخير .

أما قلب التغيير فهو كما يذكر ، أضعف أنواع القلب قدحا في قياس المبتدئ به .

ثم قال بأنه يجوز قلب القلب أي أنه مقبول .

وبهذا يكون قد تعرض لمختلف أنواع أو وجوه القلب والعكس مبينا ما يتميز به

كل وجه عن الآخر ومثبتا لمزالتق كل ومعايبه ، كما اهتم بتوجيه كل من المتجادلين

إلى كيفية بناء كل وجه . وما يصح فيه وما لا يصح . معتمداً في ذلك على الأمثلة

الشرعية والعقلية . كما حرص على التعرض إلى المسائل الشائعة بين أهل المذاهب

المتطاحنة والتي تمس مسائل جوهرية من عقائدية إلى فقهية ، إلى تفسيرية .

وهو في كل هذا يقف موقف المرشد الأمين على العلم والعلماء .

٩ - الفصل التاسع :

في بيان ما يدفع به القلب :

يتعرض الجويني في هذا الفصل الوجوه التي يدفع بها القلب فيذكرها على التوالي

ويشرح كلا بمثال أو أكثر .

(١) فقرة : ٣٧٢

منها - أن يكون القلب قد أحال بالحكم على غير موجب العمل .

ومنها - أن يذكر العمل من القول بقلبه من غير تساميم بالمسألة .

ومنها - ألا يظهر تأثير وصف الاعتلال على أصل القلب .

ومنها - أن يكون القلب منقوضا على أصل القلب دون أصل العمل .

ومنها - أن يكون القلب في غير موضع فرض المسئول .

ومنها - أن يكون القلب صريحا كالعلة .

ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان ما يعد من فساد الوضع ويشير إلى عدة حالات .

منها - أن يكون القائس مفرقا بين ما جمع صاحب الشريعة بقياسه أو جامعا

بين ما فرقا صاحب الشريعة بينهما .

ويثبت الجويني بعد ذلك « أن كل قياس قابل كلاما لصاحب الشريعة على المضادة

وأراد القائس تأويله بالقياس على وجه لا يلائم اللفظ لا على ضرب من التعمسف

أو نوع من بعد ، لا يقبل ذلك القياس مع ذلك الخبر بذلك الوجه من التأويل » .

ويذكر بعد ذلك العديد من الأقيسة التي ردها مبينا أنها جميعا من الأخبار

الظاهرة التي تحتاج إلى تعسف في التأويل وأن تأويلها بالقياس لا يقبل ، والقياس

عندئذ في هذه الحالة من باب فساد الوضع .

ومنها : أن يجعل الحكم في غير محل العلة ، كالتعليل مثلا في وجوب الصوم

بالشروع فيه بأنه عبادة ، تجب الكفارة بإفسادها .

ومنها : التعليل بالإثبات للنفي ، وبالنفي للإثبات . وبين الجويني أن لا حكم نفيا

كان أو إثباتا إلا ويجب تعليله ، والفرق بين الشرعيات والعقليات أن الحكم

في العقليات للعقل لا يجعل جاعل ، وفي الشرعيات يتف على اختيار الشارع^(١) .

(١) فقرة ٢٠٤ .

ومنها : أن تنصيب علة ما ، ثم تكون مرة للإيجاب ومرة للإسقاط .

ومنها : أن يجمع العلل في علة بين وصفين لها حكم ؛ فيجعلها لأجل الحكمين .

الحكم ثالث ، ويرده إلى الأصل .

ومنها : أن يكون الشرع قد قرر جملتين على حكمين مختلفين فيجعلهما المائل في حكم واحد في بعض المواضع .

ومنها : أن يجعل المعنى لضد ما جعلته الشريعة له .

ومنها : أن يعلل بحكم شرعي لإثبات أمر حسي عقلي .

ومنها : أن يتمكن الخصم من جعل ما جعله علة للحكم أن يجعله بخلاف ذلك .

الحكم ، فيكون منه أوجب كذا ، أسقطه خصمه به^(١) .

ومنها : أن يكون حكم العلة تسوية بين الأصل والفرع ، وعند الكشف يكون الأصل على مضادة الفرع .

ومنها : ما يمكن فيه تهديد الحكم بالعلة ، والعلة بالحكم ، وذلك لا يكون إلا في العلل المأخوذة من أحكام الشرع ، لأن علل الشرع في أكثرها يكون العلل غير العلة .

ويبين أن علل العقل تكون فيها العلة والمعلول واحدا . ولذلك فلامعنى لدعوى التبديل فيها مع إقرار المائل أنهما واحد .

ويحرص الجويني هنا على بيان أن تحقيق القياس في الشرع يقتضى جعل « شرط صحة جريه على أصول الشريعة ، وسلامته مما يدفعه من نص بكتاب أو سنة أو إجماع ، أو قياس أقوى منه ، وسلم من القول بموجبه أو منع بأحد الأصلين أو على الأصلين »^(٢) .

(١) فقرة ٤٠٨ (٢) انظر فقرة ٤١٤ من هذا الكتاب

ثم يواصل فيثبت أنه لو دلّ المعلّل على صحة اعتلاله بأقوى دليل ، وأقر الخصم بقوة ذلك الدليل ، ثم وجد له نقض بأصل من أصول الشريعة ، لم ينفعه ذلك الدليل مع قوته بإقرار الخصم^(١) .

ويفسر ذلك ويشرحه بأمثلة متعددة مع نقاش كل مثال ، وفحص كل برهان بدقة تكشف عن مقدرته المنطقية وتمتعه بصقل ذهني رفيع .

ومنها : أن تأخذ نفس المسألة بعباراتها فتجعلها عامة بالرد إلى نفس المسألة بعينها ويضاف إليها ماله مثل حكم ما يدعيه في موضع النزاع .

ولهذا يكون الجويني قد أعطى في هذا الفصل عدداً لا يستهان به من الأمثلة للموضحة لأوجه القلب وفساد الوضع ؛ مما يجعل من مصنفه هذا مرجعاً ثميناً لمن يود أن يكون من أهل صنعة الجدل والفقه وأصوله .

١٠ - الفصل العاشر :

في بيان عدم التأثير :

يشير الجويني في هذا الفصل إلى مالا حاجة إليه في الاعتلال ، ويسمى « عدم التأثير » وهو حشو . أو لغو . أو لا فائدة في ذكره .

ثم يقول : « كل وصف عهم به الاعتلال عن النقض ، أو تغير بوجوده المحكم كان مؤثراً لا محالة ، إذا كان مذكوراً على شرط القياس »^(٢) .

ثم يشير إلى مالا يكون حشواً ولا يسميه الفقهاء « عدم تأثير » ويبين أنه على وجوه :

منها : ما يدعيه المعارض في الوصف .

(١) نفس المرجع

(٢) انظر فقرة ٢٤٧ من هذا الكتاب .

ومنها : ما يدعيه في الأصل .

ومنها : ما يدعيه فيما قيد به الحكم .

ومنها : ما يدعيه في موضع النزاع .

ومنها : ما يدعيه في جملة الاعتلال .

ومنها : ما يدعيه في تعيين الأصل .

ويقف من بعد ذلك عند كل من هذه الوجوه شارحا موضعها معلقا ، ذاكرا أمثلة من الشرع .

ثم يذكر وجه الجواب عن سؤال عدم التأثير ويقول إنه على أضرب :

منها : أن تقول : ما أوردته مطالبة منك إياي بطرد عكس العلة حتى لا أوجد الحكم إلا وأوجد هذه العلة ، وهذا لا يلزم في حال الشرع .

ومنها : أنه لا يمتنع تعليق الحكم في هذا الموضوع بهذا الاعتلال وإن كانت له علل آخر .

ومنها : أن التأثير يجب أن يكون على أصل المعلل وإذا أريته من أصل في موضع واحد كفاني .

ومنها : أن ثبوت الحكم في الأصل مع فقد العلة ، ومع وجودها يدل على تأكيد ثبوته وذلك لا يمنع من القياس عليه ، ويؤكد صحة الإلحاق به .

ومنها : إذا وجد في الأصل موضع ما يعقد الحكم ، بعد العلة ، بان تأثيره .

وينتهي بإثبات « أن الوصف في العلة لا يكون قط إلا لدفع النقص حتى إذا سلم عكسه عن النقص كما سلم طرده كان أقوى ، لأنه اندفع عنه النقص من الوجهين »^(١)

(١) الفطر فقرة ٢٤٧ من هذا الكتاب .

١١ - الفصل الحادى عشر :

فى الكلام على القياس بوجوه الفرق :

يبدأ الجوينى أولا ببيان حقيقة « الفرق » فيقول :

« هى الفصل بين المجتمعين فى موجب الحكم بما يخالف بين حكميهما^(١) » .

ثم يثبت أنه على ضربين :

الأول : فصل الحكم عن العلة .

والثانى : فصل الفرع عن الأصل بمعنى يفرق بينهما ظاهر واضح ، أو كما يقول بين^(٢) .

ويؤكد بعد ذلك أن الفصل يكون بين مجتمعين وليس بين الوصف والحكم ويشرح ذلك بأمثلة متعددة .

كما يثبت أن العلماء اختلفوا فى صحة الضرب الثانى ويذكر حجج كل فريق منهم ويشرح المقصود بالفرق ، ويطيل فى بيان حقيقة هذا الوجه ، ثم ينتقل إلى الجواب عما تعلق به من منع الفرق . فيذكر حالات متوالية فى القول والرد للاحتجاج .

١٢ - الفصل الثانى عشر :

فى الجواب عن الفرق :

يثبت الجوينى فى مستهل هذا الفصل أن ما يقال عن مبتدأ القياس من المنع^(٣) والنقض ، وفساد الوضع ، وعدم التأثير ، والقلب ، والمعارضة ، فهو يقال على الفرق ثم يسترسل فى بيان ذلك فيقول :

(١) انظر فقرة ٤٤٨ من هذا الكتاب .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) ينظر ص ٣٠٢ فقرة : ٤٧٤ ومايليه من هذا الكتاب .

منها : أن يبنى المعلل ، إذا كان مستثلاً ، على أصله من القول بالعلتين والمنع من الفرق .

ومنها أن يكون جمع المعلل موافقاً لجمع صاحب الشريعة .

ومنها : أن يكون نفس الفرق بوجبه للجمع والتسوية ؛ فيكشف عنه ليستقط الفرق .

ومنها : أن يسوى بين ما فرق بمعنى لا يكون في فرقة .

ومنها : أن يكون فرقه بنفس العلة التي كانت معارضة لها .

ومنها : أن يقول : معنك في الأصل يفيد في موضع النزاع .

ومنها : أن يقول : معنك في الأصل وفق معنای في الحكم ؛ فلا يلزم منه شيء ، وما عدت إليه من معنى الفرع ، فهو ابتداء معارضة .

ومنها : ألا يجد أصلاً لما عكس من المعنى في الفرع .

ومنها : أن يقول : أليس افتراقهما لم يؤثر في الوجه الذي به جمعت بينهما في الحكم ؟

ومنها : أن يجعل فرقه لمثل حكم علقه .

ومنها : ألا يعين لفرقه حكماً على التعيين ، وتكون العلة لأمر على التعيين .

ومنها : أن يوجب فرقا على المعلل فيما جمع ، لأنه فرق بينهما من وجه آخر في غير ما جمع .

ومنها : أن يكون فرقه لا تأثير لمعناه في الفرع .

ومنها : أن يفرق بالنص فيقول : هذا منصوص عليه ، وذلك غير منصوص عليه .

ومنها : أن يقول المعلل : إذا عللت أصل اعتلالى بعلّة أخرى قصدت إلى الفرق

بينه وبين الفرع فيما جمعت ؛ فقد سلمت معنای ، وأنا لا أسلم لك معنالك فقد أقررت بصحة ما قلت ولم أقر بصحة ما قلت فلا يلزمى منه شيء .

ومنها : ألا يُبيّن وجه تعلق الحكم بما يذكره من الفرقين أيضا في الشيتين أو في أحدهما .

وبهذا أعطى الجوينى مختلف ما يجب أن يقال في الجواب عن الفرق .

١٣ — الفصل الثالث عشر :

في صحة الاحتجاج بالعلة للأخوذة من أصلين بين الخصمين متفقى الحكم مختلفى موجب الحكم ، وما يتعلق بذلك من وجوه الكلام فيه :

يثبت الجوينى في بداية هذا الفصل أن هذا النوع من القياس هو الذى يسمى : « العلة المركبة »^(١) وأنه يقع على أوجه :

منها : ما يكون تركيبه في وصفه ، ومنها ما يكون تركيبه في أصله ، ومنها ما يكون تركيبه من أصل ناقض به الخصم مذهبه في نظائره التى يخالف فيها خصمه .

ويقف عند النوع الأول وهو ما يكون تركيبه في وصفه ، ويعطى أمثلة متعددة منها مثلا : أن يقول في فساد الصلاة بغير لفظ التكبير ، أو بغير التشهد .. الخ^(٢)

أما النوع الثانى وهو ما يكون التركيب في أصله وهو « أن يأخذ علة المسألة فيردّها إلى هذه الأصول التى جعلناها على التركيب في الوصف »^(٣) وهو كثير أيضا : مثال ذلك أن يقول طهارة عن حدث ؛ فلا تصح دون النية ، كما لو تطهر بسؤر السباع^(٤) . وينتهى إلى إثبات أن كل ما جعل وصفا في المركب صح أن يجعل أصلا ، وما جعل أصلا

(١) انظر فقرة ٤٨٨

(٣) فقرة ٤٤٩

(٢) نفس المرجع .

(٤) نفس المرجع .

صح أن يجعل وصفا كغير المركب من العلل . كما يثبت أن كل مسألة تنصب فيها
 علة مركبة في وصف أو أصل ، فمن تلك المسألة يتمكن الخصم أن يركب علة مركبة
 للأصل أو الوصف ويحرص الجويني على ذكر مختلف الآراء فيما يتعلق بهذا وصفه من
 القياس مبينا أن البعض قد أباه بينما أخذ به آخرون . وقد خطأ من أباه . ويذكر
 حجج أولئك وهؤلاء بكل دقة مع ذكر تقييم لكل . ويتبين من خلال نقاشه وتقييمه
 لمختلف الحجج والبراهين أنه ينبّه إلى أن الدليل الصحيح ليس ؛ كالإجماع فإن الإجماع
 على صحته يوجب العلم بصحته . وظهور التأثير على أصل الخصم ليس من الإجماع
 في شيء ، لكنه موافقة للقياس مع أصل لا يدرى صحته وفساده . ويشير إلى أن ألوان
 الدفوع الكلام الخصوم قد تحدت معالمها لدى من تبخر في الجدل ، وأنواع العلوم
 أصلا وفرعا من أمثال الشافعي^(١) رضى الله عنه ، ومن سار على منواله من أصحابه
 الذين دققوا في استخراج الدقائق في أنواع العلوم . وذكر أن هؤلاء قد اقتصروا
 على « التنبيه في المعاني دون التحريز والتكثير في العدد ثم من بعدهم زادوا وحرزوا
 وأكثروا »^(٢) .

وقد وقف عند قول من قال بالاعتصار على ما فعله السلف . وذكر أنه لو كان
 ذلك واجبا « لكأن الزيادة على الكتاب من صاحب الشريعة باطلا ، وكانت
 الزيادة على ما أصل صاحب الشريعة من التفريعات وأنواع الحجج وتمهيد القواعد ،
 وترتيب المسائل وتلخيص الطرق باطلا »^(٣) .

ثم بين أن السلف وإن كانوا لم يعملوا تحت تسمية « الخلاف » إلا أنهم ذكروا
 المسائل وأوردوا شبه المخالفين عن طريق السؤال والجواب . كما ذكر أنهم كانوا
 يقتصرون على تصحيح المسائل بدفع الأسئلة وتحقيق الأجوبة دون تقرير المذاهب

(١) فقرة ٥٠٠ . (٢) نفس المرحم . (٣) نفس المراجع .

ودون ذكر أسماء الخصوم ، أى دون تصريح بتركيب العمل من المذاهب المختلفة .
وذكر أنهم قد اكتفوا بالتنبيه دون التطويل والتكثير . إذ لعل الله سبحانه
وتعالى يخص البعض بجودة القرينة ، وزيادة الفهم بحيث يصيرون أفقه ممن سبقوا .
وذكر حديث الرسول عليه الصلاة والسلام : « رحم الله امرأً سمع مقالتي
فوعاها ، وأدّاها كما سمعها » ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، وإلى من ليس
بفقيه ^(١) .

كما أشار إلى أن المتأخرين قد ابتلوا بمحدثات المخالفين من الحيل والشبه في الكلام
على السنن ، والآثار ، والأحاديث الصحيحة عن الرسول عليه السلام . فكما تفرّعت
تلك الحيل ، تفرعت الردود عليها المتفرعة عن الأصول الصحيحة .
ويتهى من ذلك كله إلى إثبات أقوى الأقيسة ، وهو ما يكون تركيبه في وصفه
لأن مركب الوصف أجمع للأصول ، وأبعد عن النقص والمنع ، والغالب فيه أن يكون
القياس وصفيًا لا اسميًا .. الخ ^(٢) .

ويأخذ بعد ذلك في تنفيذ أنواع النقد التي يمكن أن توجه لهذا اللون من القياس ،
وقد وقف وقفة طويلة عند « التعدية » مفنداً جميع ما قيل فيها ، مبيناً الفروق
بين مختلف الأقوال ...

ثم يشير إلى وجه الخروج عن عهدة ما يرد على المناظر من قياس ركب أصله
من مذهبين مختلفين ، شارحاً طريقة الأستاذ أبي إسحاق ، وهو الشيرازي رحمه الله ،
ذاكراً العديد من الأمثلة التي تبين قيمة هذه الطريقة وصلاحيتها في القياس للوصول
إلى المطلوب في حدود أنواع القياس التي ذكرها .

(١) فقرة ٥٠٦

(٢) فقرة ٥٣٠

١٤ - الفصل الرابع عشر :

في كيفية البناء :

يشير الجويني في هذا الفصل إلى ما يمكن أن يطرأ على المسئول من الالتباس في كيفية البناء . وذلك لكثرة شعب القياس ، ولذلك يحرص على أن يكشف عن الأمر ليتضح وجه التصرف عند التعاق به ، فيثبت أن البناء يقع على وجوه . ويذكر عشرة وهي ^(١) :

ما يسمى : بناء أصل .

وما يسمى : بناء وصف في الأصل .

وما يسمى : بناء وصف في الفرع .

وما يسمى : بناء عدم الفاصل .

وما يسمى : بناء الشيء على مقتضاه .

وما يسمى : استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة .

وما يسمى : بناء الشيء على ما هو مبني عليه بكل حال .

وما يسمى بناء الشيء على ما هو مبني عليه في بعض الأحوال .

وما يسمى : البناء على النكته .

وما يسمى : بناء سير الحال في النكته .

ويبين فائدة البناء فيقول : « إنما يستحسن البناء ممن يعلم ضعف كلاله في موضع

النزاع » وإذا لم يكن كذلك فلا معنى للبناء .

ويبين الجويني بعد ذلك هذه الوجوه العشرة بأمثلة متعددة شارحا موضحا

المقصود بكل بناء ، ليعاين المسئول على الصمود أمام دفوع خصمه .

(١) ص ٣٤٢ بقوة ٥٣٧ وما يليها .

١٦ - الفصل الخامس عشر :

في التعلق بالأولى :

يبدأ الإمام ببيان صورة التعلق بالأولى : وهي : أن يذكر متفقاً عليه .
ثم يذكر عدة أمثلة ، منها ما قاله الشافعي رضي الله عنه من أن « الخنزير أسوأ
حالا من الكلب ، فإذا وجب التعفير والعدد في ولوغ الكلب ، فالخنزير
أولى به ^(١) » .

ثم يذكر أن هذا المثال وغيره مما ذكره يمثل الأولى في الوصف ، ثم ينتقل إلى
الأولى في الأصل ، وذلك مثلاً : « يقول المسلم مع تمسكه بالإسلام الذي يوجب
التخفيف ، ولم يوجب تخفيفاً عليه في الظهار ، فلأن لا يخفف فيه عن الذي مع فقد
الإسلام أولى ^(٢) » .

ويرد الجويني على من يرى أن لفظ « أولى » قد وضع أصلاً للترجيح ، وبالتالي
لا يصح استعماله إلا للترجيح ، بأن اللفظ قد وضع للتنبيه ، وبين أن هناك حاجة إلى
التنبيه على ما وقع الاتفاق عليه من معنى موجب للحكم ، لبيان أن موضعه من
النزاع أظهر .

ثم يعرض لبعض ما يعترض به على التعلق بالأولى ، ومن أبرز هذه الاعتراضات .
قول من قال : إن دعوى التعلق بالأولى ، هي دعوى قياس المنصوص على المنصوص .
وبواصل الجويني الرد والبيان ، حتى ينتهي إلى إبراز كيمية التعلق بالأولى .
بوضوح يخفى معه كل لبس .

(١) فقرة ٤٨٥

(٢) آخر فقرة ٤٨٥

١٦ — الفصل السادس عشر :

في التعلق باستصحاب الحال :

يذكر الجويني أن كل من زنى حكماً سهل له التعلق باستصحاب الحال .
كما يذكر أن من العلماء من منعه ، ومنهم من أجاز الاحتجاج به .
ومنهم من فصل فيه الأمر مبيناً أنه إذا استند استصحابه إلى أصل حكمه بثبوته
وصحته بدليل صح الاحتجاج به وإن لم يستند إلى أصل ، فذلك لا يجوز^(١) .
ويبين الجويني أن التعلق به للاحتجاج لا يجوز ، لأنه تعلق بمحض الدعوى حيث
لا كتاب ، ولا سنة ، ولا قياس ، ولا إجماع ، ولا شيء من وجوه الأدلة ، إذ كل
دليل يدعيه فهو قبل موضع الخلاف ، وموضع الخلاف عرى عنه .
كما يبين أن المجتهد لو أراد أن يعتمد عليه في تصحيح الحكم في الحادثة لا في
المناظرة ، دل أنه ليس بدليل يحتج به ، ويبين الجويني بوضوح أن السبب هو أن
موضع الإشكال لا ينحل به ، ولأنه متمسك بالوفاق بعد الخلاف ، أو بالأصل
حيث لا أصل .
كما يبين أنه لا يعارض به عموم ، ولا قياس ، ولا شيء من الأدلة ، فلم يكن دليلاً
في نفسه كسائر الدعاوى . كما يذكر أنه لا استصحاب إلا ويمكن قلبه وعكسه^(٢) .
ويذكر بعد ذلك عدة أمثلة .
وبهذا يوضح القول في التعلق باستصحاب الحال .

(١) فقرة . ٥٥٧

(٢) نفس المرجع السابق

١٧ — الفصل السابع عشر :

في التعاق بعدم الدليل وبأن النافي هل عليه دليل ؟

يبدأ الجويني بإثبات صورته وهي أن يسأل عن النية في الوضوء ، أو شرط الولي في النكاح^(١) أو غير ذلك من المسائل ، وعن الدليل . هذا في حالة اختلافه مع الخصم .

ويبين أن النافي إما المستول أو السائل ، والمستول فيما ينفيه مدّع ، والسائل منكّر ، وعلى المدعى الديّنة ، وليس له أن يطالب السائل المنكّر أن يورد الدليل على خلاف ما قال^(٢) . ويلاحظ أن للنية هنا دورها في بعض الحالات . « فلا يعلم شغل ذمته بذلك الحق إلا الله تعالى »^(٣) .

ويتعرض الإمام بعد ذلك للنافي للدليل ، الذي يدعى النفي مطلقاً ، على دعوى القطع . . ويبين فساد ذلك من وجهين :

أحدهما : أنه يجب القطع في الحكم في مسائل الاجتهاد ، وهذا خلاف الإجماع .
والثاني : أنه يجب في مسألة الاجتهاد أن ينفرد أحد عنه من العلماء برواية خبر أو قياس لم يبلغه ، وهذا معلوم سقوطه قطعاً .
ثم هناك ما يمكن أن يخالفه .

وينبه الجويني إلى ضرورة الاعتماد عن جهالة التلاعب بدين الله تعالى^(٤) .

١٨ — الفصل الثامن عشر :

في التعاق بالتقسيم :

يستهل الجويني هذا الفصل ببيان أنه متى أمكن تقسيم الأمر وإبطال الكل ما عدا قسماً واحداً . فهذا يثبت بإبطال ما عداه .

(١) فقرة : ٥٥٩ (٢) فقرة : ٥٦٠ (٣) فقرة : ٥٦٢ (٤) فقرة : ٥٦٨

ولو بطل الكل بطل الأمر كله «أى بطل حصول شيء مما يدّعيه منها مدّع»^(١).
 ويبين الجويني أن للنخصم أن يضيف قسما ، لا يدخل في معاني أقسام النخصم
 الآخر ، لكي يكون نقضا لكلامه بلا خلاف ، كما يشير إلى اختلاف الرأي في أن
 يكون نقضا .

١٩ — الفصل التاسع عشر :

في بيان ما لا يصح من الاعتراضات وما أحدث من الرسوم الفاسدة :
 يشير الجويني في بداية هذا الفصل إلى أنه سبق أن أدرج الكثير منها عند بيانه
 لفساد الوضع وأنه يذكر هنا ما يصح أن يكون قد أغفله . ويذكر ما يترب من
 الاثنتين وعشرين حالة نوردها على التوالي :
 — أن يقول السائل للمعلّل : لو كان ما ذكرته علة لكذا ، وجب كونها
 علة لكذا^(٢) .

— أن يستدل بارتفاع توابع الشيء على ارتفاعه في تعليله^(٣) .
 — أن يقول في أصل الاعتلال : إنه متأخر عن الفرع^(٤) .
 — في وصل العظم النجس بما انكسر من عظم الإنسان^(٥) .
 — أن قالوا قياس الوتر على المغرب لا يجوز^(٦) .
 — أن قالوا قياس صوم رمضان على صوم التطوع في باب الفية ، أن هذا قياس
 الأقوى على الأضعف والمتبوع على التابع^(٧) .
 — أن يقول : جعلت العلة بعض المعلول ، وذلك لتعليل الشيء بنفسه ؛ فيكون
 الشيء معلولا بما هو معلول به^(٨) .

(١) فقرة : ٣٦٨ (٢) فقرة ٥٧٥ (٣) فقرة ٥٧٦ (٤) نفس المصدر .
 (٥) فقرة ٥٧٧ (٦) فقرة ٥٧٩ (٧) فقرة ٥٨٠ (٨) فقرة ٥٨١

— أن يقول : هذا قياس إذا تأملناه كان حكم الفرع في مبناه أعم من حكم الأصل^(١) .

— أن يقول : هذا قياس على موضع الرخصة^(٢) .

— أن يقول : هذا قياس في طلب حكم مسنون عن حكم مفروض ، وذلك غير جائز لتنافيهما^(٣) .

— ومنها أن يوجب بمعنى عام حكماً على الخصوص في الفرع وعمومه ظاهر في الأصل^(٤) .

— ومنها أن يعارض السائل علة السئول بعلة يمكن السئول جعلها أصلاً فرعاً لعلة نفسه ؛ فتصير معارضة لعلة السائل لإسقاط معارضته من نفسها^(٥) .

— ومنها أن يقصد إلى إسقاط علة السئول بمعارضته يزيد في الوصف على أوصاف علة المعلن^(٦) .

— ومنها أن يقول : حكم العلة متأخر عنها في الثبوت ، فلا يجوز أن يكون حكماً لها ، ولا هي علة له^(٧) .

— ومنها أن يعترض في حقوق الله بأنها لا تناس على حقوق الآدميين ، لانفصال أحدهما عن الآخر في الوجوب^(٨) .

— ومنها قول السائل : إذا كان الحكم ثابتاً معاً ، وورداً على وجه واحد ، لا يجعل أحدهما تبعاً للآخر بالقياس^(٩) .

— ومنها الفساد لا يجعل علماً على الصحة^(١٠) .

(١) فقرة ٥٨٢	(٢) فقرة ٥٨٣	(٣) فقرة ٥٨٥	(٤) فقرة ٥٨٦
(٥) فقرة ٥٨٧	(٦) فقرة ٥٨٧	(٧) فقرة ٥٨٩	(٨) فقرة ٥٩٠
(٩) فقرة ٥٩١	(١٠) فقرة ٥٩٢		

— ومنها أن قالوا في مبهم الحكم : إن ذلك لا يجوز إذا كان عند التفصيل فيه نزاع^(١) .

— ومنها القول بأن قياس داخل العبادة على خارجها لا يصح^(٢) .

— ومنها القول في القياس : إذا كان الفرع والأصل في الحكم المطلوب على شرطين متنافيين لا يصح .

— ومنها أن قالوا في القياس : إذا كان الفرع والأصل في الحكم المطلوب على شرطين متنافيين أن هذا لا يصح^(٣) .

— ومنها أن قالوا فيمن ركب العلة من أوصاف فيها كلها اختلاف بين الخصمين^(٤) .

— ومنها أن تركب العلة عن أكثر من خمسة أوصاف^(٥) .

ونرى الجويني في كل من هذه الحالات يبيّن ويوضح ويشرح من أجل إبراز موضع الخطأ ، وما يجب أن يقال في مثل هذه المواقف .

وهو في كل هذا يسلح الجادل بأدق سبل الردّ وللمعارضة الصحيحة التي تكون من أجل إبراز الحقيقة وليس المماراة أو المخادعة ، أو السكوت عن مواضع الغفلة والجهل .

٢٠ — الفصل العشرون في المعارضة :

يستهل الجويني هذا الفصل بإثبات أنه سبق له أن ذكر حقيقة المعارضة . وهي : طريقة صحيحة في إسقاط كلام الخصم ، لأنه مساواة للخصم في مقصده على تقييض مراده ، فصار كالمناقضة وغيرها من أنواع الأسئلة ، ثم يبيّن أن هذه تصح بجنسها وأنها تكون في موضع دلالة الخصم ، على نقيض ما يدعيه^(٦) .

(١) فقرة ٥٩٣ (٢) فقرة ٥٩٤ (٣) فقرة ٥٩٥ (٤) فقرة ٥٩٦

(٥) فقرة ٥٧٩ (٦) ص ٣٨٤ فقرة ٥٩٨

- ومن هذا : معارضة الدعوى بالدعوى^(١) .
- ومنها أن يقول أحدهما لصاحبه : لو جاز كذا ، لجاز كذا^(٢) .
- ومنها أن يقال : إذا جوزت كذا ، أو قلت بكذا فهلا قلت كذا^(٣) .
- ومنها أن يعارض الحجة بمثل ما ادعاه عليه حجة .
- وهنا يذكر الجويني أن هذا في الشرعيات على وجه : —
- منها أن يعارض لفظاً بلفظ ، كما يصح أن يعارض بالإجماع ، وبالقياس ثم يوضح الجويني أنه قد تتصور الدعوى من كل واحد من الخصمين بثبوت الإجماع على صحة ما يدعيه .
- كما إذا عارض المتعلق بالإجماع بلفظ : نُظِرَ في اللفظ ، فإن لم يثبت بطريق يقطع به ، سقط ذلك في مقابلة الإجماع : ثم يبين أنه إذا ثبت بطريق يقطع به ، فإن أمكن تأويله بالإجماع ، وترتيبه على الإجماع زال التعارض .
- ثم يذكر أنه إذا لم يمكن الجمع بينهما نظر في طريق الإجماع - فإذا تبين أنه أي الإجماع لم يكن على وجه يوجب القطع ، حكم بسقوط الإجماع - ثم يقول إنه إن لم يكن طريقه القطع ، استدل بالإجماع على انتساخ اللفظ بما يصح به النسخ ، وإن لم يجد باسمه^(٤) .
- أما إذا عارض بالقياس ، وكان القياس في معنى النص ، وطريقه مقطوع به ولم يكن طريق الإجماع على القطع ، حكم بزوال الإجماع ، وإن كان طريق الإجماع على القطع ، سقط القياس - وهكذا يواصل الشرح والبيان لدقائق مثل هذه المواقف في المعارضة ، حتى يتقوى المجادل بأرشد السبل وأصحها في تحصيل العلم بالحقيقة .

(١) نفس المرجع السابق (٢) فقرة ٥٩٩ (٣) فقرة ٦٠٠ (٤) فقرة ٦٠٢

٢١ - الفصل الحادى والعشرون :

فى أحكام المعارضة :

يثبت الجوينى فى مستهل هذا الفصل أن المعارضة ضرب من المناقضة - ولكنها مناقضة قوية بل هى من أقوى أنواع المعارضات .
ويذكر الباحث بأن كل مناقضة معارضة وإن كان ليس كل معارضة مناقضة وهو ما سبق أن بينه .

ويثبت أنها أى المعارضة قيل فيها : « إنها إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما فى الحكم ، نفيا كان أو إثباتا »^(١) أو « إلزام الخصم أن يقول قولاً قال بنظيره ؛ أو بأن يُجْزى علة قول فيما أجراه فى نظيره »^(٢) ثم يبين أنه متى ألزم أحد الخصمين صاحبه إجراء علة فى موضع يمتنع من إجرائها فيه ، وهو يجريها فى نظيره ؛ فقد ناقضه من وجه ، وعارضه من وجه .

ثم يحدد فيقول :

« ومتى عارض دليله بآخر ، أو عارض دعواه بنقيضها ؛ أو دليله بقوله عليه فى الاستدلال به فى غير الوجه الذى استدل به مدعيه ؛ فذلك معارضة لامناقضة »^(٣) .
وبهذا يبين الفرق بين المعارضة والمناقضة - وذلك بعد أن يذكر أيضاً أن المعارضة بالدليل على الدليل تصح ، وأن المناقضة لا تكون بالدليل .
ثم يشرع فى إثبات أحكام المعارضة فيذكر أول ما يذكر - أنها سؤال صحيح ويعرض لمختلف الآراء فى هذا الحكم .

ويوضح الأدلة على أنها استفهام ليبين أن المجادل إذا عارض الدعوى بمثلاً فمبارته أن يقول :

(١) ص ٣٨٩ فقرة ٦٠٣ (٢) نفس المرجع . (٣) نفس المرجع .

« إذا قلت كذا ، فهلا قلت في مثله كذا ؛ ولمَ فرقت بينهما وهما نظيران ؟ » .
ثم يذكر أن الله سبحانه وتعالى قد أنزل في كتابه ما دلّ على صحة المعارضة
في أكثر من موضع ، ويذكر عدة آيات كريمة بيانا لذلك .
ويرجع إلى إثبات الاختلاف في صحة معارضة الدعوى بالدعوى وينص على آراء
الكسبي بعد ذكر رأى أبي هاشم والجبائي .

ثم يبيّن أن معارضة الدعوى قد تكون على العموم والإطلاق^(١) .
ثم يذكر أن المعارضة قد تكون لطلب الشفاعة لا لطلب الحجة^(٢) .
أو لإسقاط السؤال بإيجاب التسوية في مسألة واحدة على التقيض ، وقد تكون
لإقامة الدلالة ، أو تكون مغيرة بزيادة أو نقصان ، أو بالإبدال ، أو تكون منقولة
عن موضعها فتكون فاسدة .

ثم من المعارضة ما يلزم لزوما لا يصح فيها الفرق ، وهذه تسمى المعارضة اللازمة
بما يجري مجرى الضرورة^(٣) .

وقد تكون المعارضة على البعض وعلى الكل . أو بإلزام الأصل على الفرع ،
وقد تكون بإيجاب رفع أصل الأصل^(٤) .

وينتهي إلى إثبات أن من أحكام المعارضة وجوب المساواة بين المتعارضين ،
حتى إذا كان أحدهما لفظا مفسّراً ، والآخر مجمولا لم يتعارضوا وهكذا في المعاني .

وإذا كان أحدهما نصّا ، والآخر مجمولا ، لم يتعارضوا ، وإذا كان أحدهما لفظا ،
الآخر معنى ، لم يتعارضوا ، وإن جاز تخصيص أحدهما بالآخر .

ثم يقف عند المعارضة في الأقاويل .

(٤) فقرة ٦١٢

(٣) فقرة ٦١١

(٢) نفس المرجع

(١) فقرة ٦٠٦

ويسترسل في بيان كل ما يعن^١ له من ألوان المعارضات المتعلقة ببعض أمثلة فقهية
ذاتية وغير ذاتية^(١). ثم يذكر بعض مواضع المعارضة فيقول :

— قد تكون المعارضة بأن يقول : قولى فيما أردت كقولك فيما لاتقول به
من أمثال^(٢).

— أو أن تكون بوجه يأخذه من تلك المعارضة على وجه العكس ، بحيث
يكون أظهر من نفس ما ابتدأ به^(٣).

— أو أن يوجب عليه مثله في موضع لا يعتبر ما أوجب به حكمه الذى ادّعاء .

— وقد تكون المعارضة لا على جهة الاستقامة فتسقط .

— وقد تكون بأن يوجب على الخصم أن يكون المصير إلى ما يقوله المبتدئ^٤
بالإلزام في مذهبه أولى^(٤).

— وقد تكون بتقويم ما يورده الخصم . فيسقط بذلك التقويم كلامة عن
الأصل^(٥).

— وقد تكون بحيث إذا حررها المستدل يتأكد بها دليل المستدل^(٦).

— وقد تكون بحيث إذا كشف عنها المبتدئ بالدلالة يصير على المورد لها^(٧).

— وقد تكون بتفصيل الأحكام عليه فيما يستدل به المستدل ، فيصير ما استدله
دلالة عليه عند التفصيل للأحكام^(٨).

— وقد تكون بضرب من المقالة بنوع من الفرقان بين الأصل والفرع فيوجب
سقوط علة الخصم^(٩).

— وقد تكون بأن يبين أن ما استدله به يفضى بمسئله إلى فساد لا يجد منه

(١) فقرة ٦١٨ (٢) فقرة ٦١٩ (٣) فقرة ٦٢١ (٤) فقرة ٦٢٤ (٥) فقرة ٦٢٥

(٦) فقرة ٦٢٦ (٧) فقرة ٦٢٧ (٨) فقرة ٦٢٨ (٩) فقرة ٦٢٩

الخلاص أبداً ، والمستدل يقر عند البيان من المعارض أنه يلزم ذلك الفساد أبداً
إلا بترك قوله واستدلالة^(١) .

— وقد تكون بالكشف عن استحالة ما يقوله في الشريعة أو في العقول^(٢) .
وبهذا ينتهي من بيان الكلام في المعارضة .

٢٢ — الفصل الثاني والعشرون :

باب الترجيح وبيان وجوهه وأقسامه :

يثبت الجواب صحة الترجيح بعد أن ذكر حقيقة عند فرضه للحدود ، ويقول إن
الترجيح يكون حيث التعارض بين أدلة الشرع وغيرها .

ويذكر أن الدليل على صحة الترجيح وثبوته ما اتفق عليه العقلاء والعلماء من تقديم
أمر على غيره كميزة يختص بها أحدهما^(٣) .

ويوضح ذلك فيقول : إنهم يؤثرون أقرب الأمور إلى المطلوب عند الاشتباه ،
وأخصها بالصواب عند الالتباس . ويبين أن هناك تقديمًا لأحسن الناس رأياً بالنسبة
للأمر التي تحتاج إلى تدبر ، وأصدقهم خبراً ، وأوثقهم قولاً وأسلمهم حالاً بالنسبة
لما غاب عن الحواس .

وكل ذلك يقوم على التعرف على « الاختصاصات ودقائق الزيادات في حسن
الفصل وكال الحال »^(٤) .

فمن ذلك إذن تقديم وتأخير يقوم به العقلاء بناء على معرفة دقائق الأحوال . وهم
يقدمون الأقرب إلى المحسوسات والمشاهدات على الأبعد منها ، كما يفضلون الأقرب
إلى الضرورات على الأقصى منها .

(١) فقرة ٦٣٠ (٢) فقرة ٦٣١ (٣) فقرة ٦٣٢ (٤) فقرة ٦٣٣

ثم يقرر الجويني أن منعه أي الترجيح يعتبر « منع لما هو أصل الشرائع ،
وقوانين الأدلة »^(١) .

ويثبت أن أرباب الشريعة في الصدر الأول قد أخذوا بما سموه « الأولى »
في معانيهم وأداتهم ، فمثلاً قدموا عند التعارض قول من عُرف بباطن العدالة على من
لم يعرف إلا بظاهرها ، وقدموا تزكية من يخبر باطن الحال على من لا يخبرها ، والأمانة
في الشريعة على ذلك متعددة ، منها تقديم شهادة الرجال على النساء ، والأحرار على
العبيد ، والبالغين على الصبيان ، والمدول على النساق ، وأرباب المروءات على أهل
الخلاعات^(٢) .

ثم أخذوا في الرواية ، عند التعارض فيها بقول الأعدل والأوثق .
ثم يذكر الجويني « أن الشريعة والأمة شرطت في الشهادة من العدد ما لا يوجب
العلم ترجيحاً له على ما انفرد من العدد ، حتى إن بعض العلماء رجح في الشهادة بكثرة
العدد ، وهذا كله رجوع إلى « محض الترجيح »^(٣) كما يقول الجويني .
ثم ينتقل بعد ذلك ، أي بعد إثبات الترجيح وبيان صحة الأخذ به ، إلى بيان
كيفية الانتقال من مقالة إلى أخرى بالترجيح ذاكراً أنه لا يثبت بالترجيح موضع
المنازعة ولكن يقدم به عند التعارض في الأدلة بعضها ، فيسقط به أخرى لتمييزه بخصوصية
ينفرد بها .

ويكون الترجيح حيث لا قطع فهو تغليب الظن وبالتالي فهو لا يكون لبيان
الناسخ والمنسوخ^(٤) .

ويزيد الترجيح توضيحاً فيقول :

إن الترجيح ليس في نفسه دلالة ، ولا يصير ما ليس بدلالة دلالة ، واسكن عند

(١) فقرة ٦٣٤ (٢) نفس الفقرة (٣) فقرة ٦٣٦ (٤) فقرة ٦٣٩ .

التعارض يكون التباس ، والترجيح زيادة تنضاف إلى أحد المتقابلين كوصف فيه فتسقط المقابلة بخروج أحد المتقابلين عن أن يكون كذلك ، لزوال ما كان يجعله في مقابل الآخر .

ومعنى هذا أن الترجيح ليس لإثبات الحكم ، أو لإثبات الدلالة ، ولكن « يمنع غير الدلالة أن تساوى ما هو دلالة »^(١) .

ويذكر الجويني أنه « كالتعديل ، ليس لإثبات الحق ولا ثبوت الشهادة ، لكنه لسقوط طعن الخارج فيه »^(٢) ، هو للتقوية .

ثم يتحدث عن جواز الترجيح مما لا يصلح أن يكون حجة فيمن رجع دليله بدليل آخر يكتفى به في المسألة .

كما يتحدث عن الترجيح باستصحاب الحال والاستحسان .

ثم يرجع ويؤكد أن الترجيح لا يدخل فيما يوجب العلم والقطع ، وإنما يدخل فيما يوجب العمل دون العلم ، لأن دخوله عند التعارض للتقديم ، وما طلب فيه العلم استعمال فيه التعارض ، حتى إذا حصل التعارض علم أن الدليل غيرهما .

كما أن الترجيح لتغليب الظن ، وذلك محال فيما كاف فيه العلم .

ويثبت أيضاً أن الترجيح لتقريب الأمانة إلى المطلوب ، وما يطلب فيه القطع لا يكتفى فيه بالتقريب .

ثم يتكلم في ترجيح مذهب على مذهب ، ويثبت أنه ترجيح قول على قول وذلك يقتضى دلالاته ، لأنه حكم وقع فيه النزاع ، ويتبين ثبوت أحد القولين وستوط الآخر بالدلالة ، ويصح فيه الاجتهاد ، فإذا صح أحد القولين بالدليل ترجح على الآخر . وترجيح صاحب مذهب على آخر يكون بتفضيل مسائل مذهبه على مسائل الآخر ،

(١) فقرة ٦٤٢ .

(٢) نفس المرجع .

وهذا يتبين بالكلام والنظر في كل مسألة على التخصيص والتفضيل^(١) .

ثم ينتقل الجوابي إلى الترجيح في أدلة الأحكام، ويتحدث عن الترجيح في نصين، وبشير إلى إمكانية الترتيب اعتماداً على النسخ بمعرفة التاريخ، أو بصحة طرق الانتقال، وحيث لا اجتهاد، لا يكون أولاً يصح الترجيح .

ولا يفوت الإمام أن يثبت أنه إذا كان أحد الظاهرين سنة والآخر قرآناً وتساويا في طريق الثبوت، قُدِّم القرآن على السنة^(٢) .

ويثبت الإمام أنه قد يقع الترجيح لأحد الظاهرين بقوة النزل بأن يكون ظاهر الكتاب أو ظاهر السنة المتواترة .

وقد تكون قوة النقل بكثرة الرواة في الخبر فيقع به التقديم لقربه من التواتر. ويذكر أمثلة متعددة بعد ذلك^(٣) .

ثم قد يقع الترجيح بأن يكون راوي أحد الخبرين أعدل من الآخر .

ثم يثبت أيضاً أنه قد يرجح عند التساوي حديث من سمع في حال بلوغه على حديث من سمعه في حال صغره، ذلك لأن الكبير كما يقول الجوابي « شديد العناية فيما يسمع ويتعلم، والصبيان يكونون فيما يتعلمون على نفور من الطبع، وعلى ما يسمعون على تلهّ فيهم »^(٤) .

كما يرجح حديث من هو أقدم في الحفظ، وحديث الإمام، ومن اختص بصناعة الحديث . ويقدم أن يكون الراوي مباشراً لما رواه على^(٥) غيره، كما يقع الترجيح بأن إحدى الروايتين^(٦) أحسن مساقاً للحديث وأبلغ استقصاء، أو أن تكون الرواية سماعاً على مشاهدة . وليس سماعاً وراء الحجاب، وتقديم رواية من لم يضطرب لفظه على من اضطرب لفظه في المتن .

(١) فقرات ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ (٢) فقرة ٦٦٣ (٣) فقرة ٦٦٤ ، ٦٦٥
(٤) فقرة ٦٦٦ (٥) نفس الفقرة السابقة . (٦) فقرة ٦٧٠ .

ويثبت الجويني بعد ذلك أنه بقريب من هذا قدمنا أقوال النبي عليه السلام على أفعاله لاختلاف الناس في كون فعله حجة دون أقواله^(١).

ثم تعرض لمرسل الصحابي ، وغير الصحابي .

ويهتم الجويني بإثبات أن ما اقترن من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم بفعله قدّم على ما لم يكن كذلك .

كما أثبت أنه إذا كانت السنة أخص من الكتاب تقدم عليه ، ويتقدم الأمثلة على ذلك متقصيا كل ما يمكن أن يرد في هذا الباب منها .

ويشير إلى تقابل الأمر والنهي كما يعرض للاحتياط مبينا أنه أحد الأسباب الموصلة إلى الحكم كسائر الأدلة .

وينتهي إلى إثبات رأى الأغلبية من الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن الترجيح بكل ما اختلف فيه من أنه دليل إذا جعله من يعتد به حجة ، يجوز مثل استصحاب الحال والاستصحاب^(٢) .

وبهذا ينتهي حديثه في بيان صحة المعارض .

٢٣ — الفصل الثالث والعشرون :

في ترجيحات المعاني والعلل :

يثبت الجويني ترجيح بعض العلل على بعض كما صحّ ذلك في الألفاظ عند التعارض ، ويكون ذلك أي يكون تقديم بعض العلل على بعض عند التعارض بأمر يرجع إلى أنسها ، أو إلى أصولها ، أو إلى أحكامها ، أو إلى غيرها .

ويثبت الجويني قيمة « ما هو جليّ » في الترجيح : فالجليّ يتقدم على غير الجليّ .

(١) فقرة : ٦٧٠

(٢) فقرة ٧٠٩

ثم إذا كان هناك أمران جليان فيتقدم الجليّ على الجليّ إذا كان أحدهما « قياس معنى الأصل » وهو الأرجح على « قياس المعنى »^(١) .

ثم هناك قياس « الأولي » حيث يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل في ذلك الحكم ، وهو من جملة قياس معنى الأصل ، ويتقدم على كل قياس .
ويثبت الجويني بعد ذلك الاختلاف في تسمية « الجليّ » جليّاً .

فهناك من يرى أن الجليّ هو فقط « قياس الأولي » وهو في معنى الأصل أو معنى « النص » .

ثم الجليّ اسم للقياس الظاهر ، لأن الجليّ والظاهر والجلاء والظهور واحد .
ثم يتعرض لقياس الشبه أو الخفى ، وهو « اسم لكل قياس نزل عن رتبة قياس الأولي وقياس معنى النص »^(٢) ، وفي هذا اختلاف أثبتته الجويني .

ثم اختلفوا أيضاً فيما يسمى بقياس العلة .
فمنهم من يرى أنه « اسم لقياس يستوى في الفرع فيه معنى الأصل بكماله »^(٣) .
ومنهم من قال إنه اسم لكل قياس اجتمع الفرع والأصل في الحكم بمعنى مستقل ، وما لا تستقيم فيه العبارة على الوضوح يسمى قياس الشبه ، والمستقل مقدم على قياس الشبه^(٤) .

ثم يعرض لترجيحات العلل عند التعارض^(٥) ، فيذكر « أن ترجيح إحدى العلتين يكون بكونها تعليل صاحب الشريعة ، وترجيح بكون العلة مشتقة من عموم الكتاب أو السنة ، لأنه مطابق للفظ الذي ثبت به نفس المسألة من دون الاعتلال . . الخ ، وعند تقابل الأصلين يقدم الأقوى ويتم الترجيح بكثرة أصول أحدهما ، وانفراد الآخر عنه ، لأن معارضة الأصول كمعارضة الأدلة »^(٦) .

(٣) فقرة ٧١٣ .
(٦) فقرة ٧١٥ وما يليها

(٢) نفس الفقرة السابقة .
(٥) فقرة ٧١٤

(١) فقرة ٧١٠ .
(٤) نفس المرجع السابق .

كما يشير إلى الترجيح بالمراسيل في الأخبار ، ثم الترجيح بالقياس يكون يكون القياس مطرداً منعكساً ... الخ^(١) .

ثم يشير إلى الاختلاف في التقديم بالرد إلى الجنس ، والبعض إلى الكل^(٢) ، وإلى الاختلاف في التقديم بكون العلة موجبة على المسقط الباقية كإيجاب النية ونفيها في الطهارة وغير ذلك^(٣) .

ومن أبرز التفاصيل التي يذكرها أثناء قوله في هذه الأمور ما أشار إليه من أن « اللفظ في الشريعة كالحسوس في المعقول »^(٤) .

ثم بين أن الاجتهاد في اللفظ طلب مراد صاحبه ، فإذا دلّ بالوضع من اللفظ على مراده « لم يجوز أن يجعل بالاستدلال من نفسه بخلاف مقتضاه »^(٥) .. الخ .

ثم يثبت أن الترجيح بعرف المسلمين يقع « إذا أشرك فيه عامتهم وخاصتهم على وجه واحد »^(٦) . ثم يبين أنه إذا كان التهاون قد وقع ممن ليس لهم ثقل في العلم لجهلهم بأداب الشريعة ، فلا عبرة به ، بل يؤيد الجويني ضرورة زجر هؤلاء عن الإقدام على الترجيح ومنعهم منه .

وهذا يعني أن الترجيح من أجل أن يرجح به مواضع الاجتهاد وتقوى به راهين الله سبحانه وتعالى . ثم يثبت أنه « متى تجاذب أصلان فرعاً له شبه بكل واحد منهما ، فإن استويا في الشبه طلبت الترجيح لتقديم أحدهما »^(٧) . ويقدم أمثلة على ذلك متعددة . ثم يثبت أن الترجيح يطلب لإحدى العاليتين عند تعارضهما ، ثم يقول : ولا يبين تعارضهما إلا وتكون كل واحدة منهما مما يمكن عكسها في أصل الأخرى ، فتتضمن كل واحدة منهما الجمع والفرق : جمع بين أصلها وفرعها ، وفرق فيما يعارضها

(١) فقرة ٧١٩ .

(٢) فقرة ٧٢٠ .

(٣) فقرة ٧٢١ .

(٤) فقرة ٧٢٢ .

(٥) نفس الفقرة السابقة .

(٦) فقرة ٧٤٣ .

(٧) فقرة ٧٤٤ .

بين أصلها وفرعها؛ فإذا وُحِدَ هذا تحقق التعارض بينهما، حينئذ طلب الترجيح لتقديم أحدهما^(١). كما يبيّن أن العلتين لا تكونان جامعتين مفترقتين إلا إذا قرنت كل منهما بضرب من الترجيح سوى الجمع والفرق .

ويواصل الجويني بيان الأقوال في العلة واختلاف الآراء فيها وفيما تحقّقه من ترجيح مستعينا في ذلك بالكثير من الأمثلة لبيان متصوده من القول بالأصل أو القاعدة .

٢٤ — الفصل الرابع والعشرون :

في آداب الجدل :

١ - يستهل الجويني هذا الفصل بإثبات أن الهدف من الجدل أو النظر هو : « التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته في أمثاله أمره سبحانه، فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعاء إلى الحق عن الباطل ، وهما يخبر فيه، ويبالغ قدر طاقته في البيان والكشف عن تحقيق الحق، وتحقيق الباطل، ويتقن الله أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه ، والتكسب، والممارسة ، والحك ، والرياء ، ويحذر ألهم عقاب الله سبحانه ، ولا يكن قصده الظفر بالخصم ، والسرور بالغلبة ، والقهر ، فإنه من دأب الأنعام الفحولة ، كالسكباش والديكة »^(٢) .

هذه هي القاعدة الأولى في أدب الجدل .

٢ - ثم يبتدئ بحمد الله والثناء عليه والصلاة على رسوله طلباً للحق - وأن يكون سرّاً في نفسه إن لم يتفق له ذكره باللسان .

٣ - عدم رفع الصوت فذلك يورث الحدة والضجر .

٤ - الخشوع والتواضع انقياداً للحق .

(١) فقرة ٧٤٥ .

(٢) فقرة ٧٦١ .

- ٥ - عدم الإسهاب والجدل بالباطل .
- ٦ - عدم الإسراع في مكاملة من يستشعر في نفسه منه البعض .
- ٧ - عدم الاعتماد على من يظن أنه معك فربما ؛ يظهر أنه ليس كذلك فيتمبلبل خاطرك .
- ٨ - عدم الالتفات إلى الحاضرين ومناصرة الحق تقرباً إلى الله .
- ٩ - التحذير من الدفاع عن المذهب ونصرة الدين في مجال الخوف لأن المجادل يكون عندئذ مشغولاً بحراسة الروح عن حراسة المذهب .
- ١٠ - تجنب مجلس صده لا يسوئى بين الخصوم في الإقبال والاستماع وإنزال كل منزلته ورتبته .
- ١١ - تجنب مجلس صدر تقطع هيئته خاطر المجادل .
- ١٢ - تجنب مجلس صدر حيث يقصد التلمهي دون تمييز الحق عن الباطل .
- ١٣ - عدم استتصار الخصم الذي تناظره ، لأنه نظيرك ولا يحمل بك إلا مناظرة النظير للنظير ، ولذلك لا تنفتح في الكلام من هو غير أهل للمناظرة .
- ١٤ - المحافظة على قدرك وقدر خصمك ، فتمييز بين النظير وبين المسترشد وبين الأستاذ ، ومن يصلح لك ، لتناظر كلاً على حقه وتحفظ كلاً على رتبته .
- ١٥ - كن مستبشراً لتبعد أنت وخصمك عن الغضب والضجر .
- ١٦ - لا تناظر المتعنت ومن لا يقصد مرضاة الله في تعرف الحق والحقيقة ، وإذا فتحته وتبينت منه التعنت ، فالإمساك عن المواصلات أولى أو مضايقته حتى يزول الجحامة .
- ١٧ - يعامل المسترشد الذي ينبغي الحق معاملة تقوم على التلطف والتساهل .
- ١٨ - إذا كان الخصم من العلماء فلا تطول العبارة واقصد فوراً نكتة الحكم .

- ١٩ - يمكن الخصم من إيراد جميع ما يريد .
- ٢٠ - يصبر كل واحد على صاحبه في نوبته ، لأنهما متساويان في حق المناوبة .
- ٢١ - يجب أن يُقبل كل واحد على الآخر ، فإن أعرض أحدهما بعظه فإن لم يقبل يقطع المناظرة .
- ٢٢ - الكلام مع الأستاذ باحترام وتواضع .
- ٢٣ - التعلق عند الاستدلال بأقوى ما في المسألة .
- ٢٤ - ولا تسامح الخصم إلا في موضع تعلم يقينا أن المساحة فيه لا تضر .
- ٢٥ - أهمية مراعاة كلام الخصم ، وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء ، وتلخيص كلامه إن طوّل بما يليق ، حتى يزول ما أوهم به الحاضرين من إيراد العلوم الكثيرة .
- ٢٦ - لا تلزم خصمك ما لا تقتضيه لازما ، لأنه إذا سقط سقطت فتضعف نصرتك للحق .
- ٢٧ - لا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل .
- ٢٨ - لا تورد في كل موضع من الكلام إلا قدر ما يحتاج إليه .
- ٢٩ - لا تقدم من الجواب عما لم يورد عليك سؤاله .
- ٣٠ - وأحسن شيء في الجدل المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل ، فإن الأدب في كل شيء حليته .
- ثم يختم الفصل بإثبات أن « المحافظة على ما ذكرت من تقوى الله »^(١) .

(١) فقرة ٨٠١ .

٢٥ - فصل في بيان حيل المتناظرين :

يثبت الجويني في مستهل هذا الفصل أن الحيل في المناظرة من أدب أهل الفسوق ويجب تجنب ذلك^(١) .

ويثبت بعد ذلك ضرورة قطع المكالمات .

ثم يبين مختلف الحيل التي يعرفها المناظر فيحتار عنها . ومن هذه الحيل .
— أن يحتمل الخصم على الخصم بالعمق في العبارات حتى لا يفهم الخصم من كلامه إلا القليل ؛ لكثرة ما يكون فيه من الغموض والاحتمال . وكذلك غريب اللغة والتفسير .

ووجه دفع هذه الحيلة أن لا يمكن من التعمق ثم ضايقه في كل حرف .

أن يحتمل المستول على السائل فيخرجه عن سؤاله أو العكس .

ووجه الدفع - التنبيه واليقظة ليرد الخصم إلى السؤال بعد الإطالة خارجة .

— أن يستمر السائل على سؤال يلزم الجيب من بعض أصوله عنده .

ووجه الدفع أن يقول : ليس ذلك من أصلي .

— أن يظهر انتقاله على أمر ظاهر يعلن انقطاعه عن ذلك إلى غيره مما يكون

الانتقال إليه عجزاً أو تركاً لما كانا فيه .

والرد أن يقطع عليه نظام كلامه .

— أن يورد نوماً من الإلزام ويطيل فيه .

والرد يكتب بالتهنئة عليه .

— إيهام الحاضرين بضعف كلام الخصم ؛ وذلك عندما يعرف قوته .

والرد : لفت نظره إلى الإقبال عليه .

(١) فقرة ٨٠٢

- الالتفات إلى كلام كل من في المجلس عند الشعور بضعفه .
- والردّ : طلب الالتفات إليه .
- التوجه إلى من يعرف ضعفه في المناقشة ليبعد عن خصمه القوى .
- لا يسلم جهرأً بنقطة من كلام السائل القوية .
- والرد أن يبين له أن ما يرفضه في غاية القوة .
- تقسيم كلام الخصم القوى .
- الرد أن يقال له : هذا التقسيم جهد عليك . فأبعد عنه .
- أن يوجه كلام السائل إلى وجوه محتملة . . .
- والرد نفي الاحتمال .
- وبهذا يقدم الجويني للمتجادلين أبرز أوجه الخيل^(١) . ويقول في النهاية : إن أمثالها كثير . . .

٢٦ - فصل في وجوه الانتقال والانقطاع : -

- يثبت الجويني أن الانقطاع يكون بالانتقال ، وبغير الانتقال .
- والانتقال نوعان : - محمود ، ومذموم .
- والحمود ليس بانقطاع ، والمذموم انقطاع^(٢) .
- ثم يبين وجوه ما ليس بانقطاع : فيقول : -
- منها أن يطالب بتصحيح شيء تعلق به ، فيبناه على ما يصح بناؤه عليه .
- وانتقل إلى تصحيحه ليبني ما وقعت فيه المطالبة عليه .
- ثم يبين أن هذا في الصورة انتقال ولكنه هو في الحقيقة ليس انتقالاً لأنه لم يترك ما ابتدأ بنصرته .
- ثم يبين الانتقال الذي هو مذموم - الذي هو انقطاع - وهو مثل أن يستدل بدليل فيتركه إلى دليل أو قبل القدح من السائل فيه أو بعد القدح .

(١) فقرة ٨١٨ . (٢) فقرة ٨٢٠

غير أنه إذا لم يفهم السائل فله أن ينتقل إلى دليل آخر يفهمه السائل ، ولكن الإعراض عما يضمن نصرته قبل حكمه فهو انقطاع لا محالة . ويكون ذلك الإعراض بالسكوت وبغير السكوت ؛ بأن يترك كلامه إلى قراءة قرآن أو شعر أو ضرب مثل^(١) .

— ثم يثبت أن الحكم بالانقطاع مع الشك لا يجوز ؛ وذلك عندما يضطر إلى التوقف لأمر خارج عن إرادته . ولا يكون ذلك انقطاعا ، ما دام لم يثبت أنه كذلك ، فحيث الشك لا انقطاع .

ثم يذكر أوجه الانقطاع في مثل هذه الحالة^(٢) .
كما يعرض لأوجه الانقطاع الفاحش ، مثل أن ينتقل مما هو فيه من الاستدلال أو الانفصال إلى الشغب والتردد بالصياح والغلبة .

— وأخش من هذا أن يصيرا أو أحدهما إلى المسابقة^(٣) .
وينهى هذا الفصل بإثبات أن أهل النظر طبقات .

— قوم حقهم الاجتهاد في التعلم ممن فوقهم ، وهؤلاء يجب أن يكونوا سائلين لا مسئولين .

— وقوم توسطوا في العلم ولم يبلغوا مبلغ الفتاوى ، وهؤلاء تارة يسألون وتارة يسألون .

وقوم تبعدوا في العلم وبلغوا مبلغ المقالة والفتوى ، وهؤلاء لا يسألون ويجب أن يكونوا أبدأ مسئولين .

— وقوم دأبهم التطفل والتحايل للإيهام بأنهم من أهل العلم ، وهؤلاء ليسوا من أهل الجدل والنظر .

(١) فقرة ٨٢٤ (٢) فقرة ٨٢٥ (٣) فقرة ٨٣٣ (٤) فقرة ٨٣٦

٢٧ - فصل فيما يستعمل من ذكر الأمثال والحكم عند تعدى أهل الجدل بعضهم

على بعض :

يستهل الجويني هذا الفصل الأخير بإثبات قاعدة مهمة جدًا للمجادلين ، وهي ^(١) : « أن الاشتغال بما لا يليق بسيرة الساف ولا يحسن بالمناظر في الجدل حرام غير محمود » وبالتالي فيجب الإمساك عن المواصلات . ويضطر التماسك إلى ضرب الأمثال وذكر النوادر ، ويثبت أنه قد حرص على ذكر طرف من هذا دون إطالة ليكون كتابه جامعا لكل فن .

فيذكر ما يقال عند مدح مذهب : يثبت آية كريمة ، ورجزا .

وما يقال عند ضعف الخصم . آيات كريمة .

— ما يقال إذا استبشر بعلّة أو دلالة ظهّرها قوية ، ثم تبين ضعفها فيذكر بيتا من الشعر بل أبيات وآيات كريمة .

— وما يقال إذا رأى المجادل من مضحك من كلامه . وذلك بالتمثل بقول الله سبحانه وتعالى . أو بقول شاعر .

— وما يقال إذا كان من الحاضرين من يتعاضم .

وما يقال إذا كان من الحاضرين من يتسفه .

وما يقال إذا كان الخصم يغالب بعد ظهور الحق .

وما يقال إذا تهاون بالسكلام وعبس أو أعرض .

وينتهي هذا الفصل بالتصريح بأن هذه ضروب من الأمثال تستعين بها على دفع الخصم فيما يتعذر فيه رسم النظر .

ويمكن الاستغناء عن ذلك كله والصمت الكامل ، والإعراض عن المناظرة .

وبهذا قدم الجويني للمناظرين كل ما يمكن أن يذكر في تعلم الجدل على مختلف مستوياته ابتغاء للحق . ومرضاة لله سبحانه وتعالى .

(١) فقرة ٨٣٧ ومايلها .

التحقيق

يرجع عمدي بتحقيق « الكافية في الجدل » إلى وقوفي على النسخة المصورة التي حصلت عليها من معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، عقب انتهائي من إعداد كتاب : « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » للنشر .

ولما كان كتاب « الكافية في الجدل » من نسخة وحيدة . فلم آل جهداً منذ ذلك الحين في سؤال المتخصصين : هيئات وأفراداً ، عن نسخ أخرى أو شروح له أو مختصرات ، يمكن أن تقوم مقام الأصل في التحقيق^(١) . وكانت الردود دائماً بالنفي .

الأمر الذي جعلني أنتهي إلى اعتبار هذا المصنف من نسخة وحيدة لحين ظهور معلومات أخرى .

أما هذه النسخة فهي بمكتبة جامعة الأزهر . وتوجد تحت رقم : (٥٤) ١٠٦٣٣

(١) من بين الجهات التي اتصلت بها كتابة وأمدني بمعلومات لم تكن لدى عن بعض مصنفات أخرى للجويني : المكتبة المركزية بجامعة طهران فقد تفضل مديرها السيد / ناصر مظاهري - مشكوراً - بتقديم المعلومات عما يوجد لديه من مصنفات للإمام وقد سبقت الإشارة إلى أنه دلتني على نسخة لشرح « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » رجعت أن تكون نسخة أخرى لكتاب « الشامل في أصول الدين » ، كما دلتني على نسخة لكتاب « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » سبقت ليلها الإشارة أيضا .

(١) واتصلت كذلك في الفترة الأخيرة بالسيد الدكتور فؤاد سزجين أستاذ الحضارة العربية بجامعة قرانكفورد بألمانيا . صاحب كتاب « تاريخ التراث العربي » الذي تناول في جزئه الأول تراث أعلام العرب الذين توفوا في الفترة التي تنتهي عند سنة ٣٣٠ هـ / ٩٤١ م على اعتبار أن إمام الحرمين توفى بعد هذه الفترة (توفي الجويني سنة ٤٨٧ هـ / ١٠٨٥ م) وبالتالي يمكن أن يكون قد وقع أثناء مواصلة بحثه على جديد بالنسبة لمصنفاته وخاصة « الكافية في الجدل » ، ولكن وصاني جوابه أيضا بالنفي . ولأنني آمل بعد أن يصل الكتاب منشوراً إلى أيدي القراء - أن يداني من لديه معلومات عن أية نسخة خطية لهذا المصنف . تسمح بملء الخروم من واقع كلام إمام الحرمين وليس على سهيل التخمين . وهو ما اضطررت إليه ولجأت عليه في موضعه من التحقيق .

(أدب بحث) في ٩٦ لوحة (٢٤ × ٢١) ، ينتهي كتاب « الكافية في الجدل » فيها في لوحة ٩٢ . وبآخرها رسالة وملحقان في « الحدود » على نحو ما سنذكر ذلك تفصيلاً بعد .

وتوجد نسخة مصورة بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية تحت رقم ١٨٧ . وبالرجوع إلى النسخة الخطية بالمكتبة الأزهرية ، تبين أنه قد طرأ عليها تغيير ، إذ سقط منها ما يوازي ٣٠ لوحة خطية (يمين وشمال) من ل ٤ ش إلى ل ٣٣ ش وقد حدث ذلك بعد أن تم تصوير المخطوط بجامعة الدول العربية ؛ لذلك فقد استكملت النقص بصور هذه اللوحات الموجودة بجامعة الدول العربية .

وقد حرص المسئولون على وضع ٦٦ صفحة (أى نصف لوحة من اللوحات الأصلية) بحيث أصبحت المخطوطة تبدأ بثلاث لوحات خطية من الأصل (يمين وشمال) ونصف لوحة خطية من الأصل هي : ل ٤ ش ، ثم تجيء اللوحات المصورة التي تبدأ من ل ٤ ش ، بحيث نجد أن هذه اللوحة مكررة ، مرة مخطوطة ومرة مصورة ، وتنتهي بـ ل ٣٣ ش التي نجد أنها أيضاً مكررة مرة مصورة ثم مرة مخطوطة ثم تتسلسل اللوحات المخطوطة حتى آخر الكتاب وملحقاته التي سبق أن أشرنا إليها .

ولما كانت النسخة التي بين أيدينا قد صورت سنة ١٩٤٧ م كما هو مبين بآخرها^(١) كاملة ، مما يدل على أنها صورت عن أصل كامل . وتوجد فعلاً ملاحظة بقلم حديث أزرق اللون هذا نصها :

« كامل وبآخره رسالة في مبادئ أصول الفقه » كتبها إبراهيم طوموم^(٢) . وهو أحد مسئولى المكتبة الأزهرية القدامى .

(١) ورد أسفل لوحة ٩٦ ش مايلي : « آخر النسخة - وتمت تصويراً بقسم الجغرافية بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول في يوم السبت ١٠ رمضان سنة ١٣٦٦ هـ . الموافق ٢ أغسطس سنة ١٩٤٧ م » وهذا يعني أن نقل المخطوطة إلى هذا القسم حيث كانت إمكانيات التصوير متوافرة ، هو السبب في ضياع هذه اللوحات .

(٢) انظر لوحة ٣ ش ، يسار ختم الخزانة الأزهرية باللوحة .

الأمر الذى ينتهى بنا إلى أن هذا الحرم لم يحدث حتى سنة ١٩٤٧ م وهو تاريخ تصوير المخطوطة .

ويؤكد ذلك التعريف بالنسخة الذى ورد بفهرس المكتبة الأزهرية والذى طبع سنة ١٩٤٧ م^(١) أيضا حيث لم ترد أية إشارة إلى وجود هذا الحرم وبسؤال بعض من عاصر تصوير المخطوطة سنة ١٩٤٧ م من السادة المسئولين بجامعة الدول العربية وهو الأستاذ رشاد عبد المطلب رحمه الله (توفى سنة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م) ظهر أن هذه اللوحات قد فقدت عقب التصوير مباشرة ، وأن المسئولين بجامعة الدول العربية قد حرصوا على إتمام المخطوطة بتقديم اللوحات المصورة سداً للنقص على نحو ما بينا . وعلى هذا يكون تاريخ ظهور الحرم وتاريخ تلافيه بوضع اللوحات المصورة هو سنة ١٣٦٦ هـ الموافق ١٩٤٧ م طبقاً لأقوال المرحوم الأستاذ رشاد عبد المطلب .
أما وصف النسخة :

فإن اللوحات الثلاث الأولى منها على النحو التالى :

(يلاحظ أن كل لوحة من المخطوط بها شقان : يمين وشمال ، رمزت إلى كل « ب » ، « ش ») .

— تحمل ل أى من المصور بيانات حديثة بمثابة بطاقة تعريف بالمكان الذى صدرت عنه المخطوطة ، ورقم التصوير ، واسم الكتاب ، واسم المؤلف . . . الخ ، وهى البطاقة التى أعدها معهد المخطوطات فى ذلك الحين للنسخ المصورة .

— وتحمل ل ١ ش عنوان المخطوط بخط صغير ، وإشارة إلى بعض ممالك^(٢)

(١) انظر صفحة ٤٧٤ من الجزء الثالث من فهرس الأزهر طبع سنة ١٣٦٦ هـ سنة ١٩٤٧ م
(٢) وردت أسماء الملاك فى هذه اللوحة على النحو التالى : — « من كتب الفقير أحمد باحسن كان الله له ، ثم ساقته المقادير إلى حوزة الفقير إلى مولاه العلى : أحمد بن حسن بن رشيد الحنبلى عام ١٢١٦ هـ ولعل هذين المالكين والشاطي الذى ورد اسمه كمالك فى لوحة تالية ، من القارية : فالأول باسمه « با » =

المخطوط ، ثم نجد نقولا من القاموس عن : « الرهط » ، و « العترة » ، و « الأهل » ،
و « النسل » ، و « المشيرة » ، ثم رقم المخطوط بالمكتبة الأزهرية .

وأغلب الظن أن عنوان المخطوط الوارد بهذه اللوحة بخط أحد الملوك المتأخرين
للمخطوط ، وليس للناسخ الأصلي . وبمناسبة الإشارة إلى ملك المخطوط يصح أن نذكر
أن عهد المكتبة الأزهرية بالنسخة ليس ببعيد ؛ فقد أهديت إليها سنة ١٩٠٣ م ،
فبالاطلاع على سجل المكتبة الأصلي القديم وجدت فيما يتعلق بمخطوطة كتاب
« الكافية في الجدل » ما يلي :

« هدية من حسن سعودي لمكتبة الأزهر وسجلت بتاريخ ٢٨ سبتمبر
سنة ١٩٠٣ »^(١) .

— وفي ل ٢ ي بقية تقول عن « الأثر والحركة » ، ثم نفس صورة البطاقة
الخاصة بالبيانات الواردة في لوحة سابقة .

— ل ٢ ش : يوجد بأعلىها كتابة غير مقروءة ضاعت معالمها بفعل الزمن
ثم بعدها في وسط اللوحة ما يلي :

« هذه الأبيات^(٢) للفقيه جمال الدين دعاء لله سبحانه »^(٢) .

هذه الأبيات لمحمد بن حاتم بن يحيى الشاطبي^(٣) :

أدعوك ربى بالتي هي أحسن بأسمائك الحسنى أسير وأعلن

— والمقصود بها « بو » أى « أبو » على أسلوب أهل هذه البلاد ، والثاني : اسم أحد أجداده « رشيد »
وهو اسم مشهور في المغرب العربي خاصة . فهناك « ابن رشيد » صاحب « الرحلة » . أما الثالث فلعله
يحمل نفس نسبة الشاطبي صاحب « الاعتصام » فإن صحيح هذا الفرض فيكون الكتاب قد نقل عن نسخة
من العراق (كما هو وارد بعد) إلى المغرب ثم جاء إلى مصر على غرار كثير من المخطوطات التي حملها علماء
المغرب في رحلاتهم إلى القاهرة .

(١) انظر السجل القديم للمكتبة الأزهرية ص ٦٥٠ .

(٢) في الأصل هكذا : « إلا الفقير جمال الدين (ثم يياض بمقدار كلمة) الله سبحانه »

(٣) الشاطبي صاحب كتاب « الاعتصام » توفي سنة .

فياخالق الأرزاق باسمك خالق إليك توسلنا فأنت المكون
 عليك اعتماد العبد في كل حالة وفيك رجاء البسط في الرزق آمن
 فمن ذلك المعنى أفضت وجودنا ومن ذلك الإمكان ندعوك محسن
 إليك إله الخلق أنهى شكيتي ومنك بذاك^(١) العز بالبر يقرن
 ومن ضاق صدرأ بالأمور فإنه بحبك ينجو من شرور تـكون
 — ل ٣ ي ي : بها نفس بطاقة البيانات السابق ذكرها .

— ل ٣ ش : بها عنوان الكتاب بخط كبير ، واسم المصنف ، ثم ختم الخزانة
 الأزهرية ، وهو ختم بيضاوى الشكل كتب بالخط الفارسي هكذا : « المكتبة
 الأزهرية » وتحتها : ١٣١٥ ، وهو التاريخ الهجرى لعام إهداء الكتاب لمكتبة الأزهر
 الموافق ١٩٠٣ م كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

ثم بها اسم « الشاطبي » ثم اسم « باحسن » على أنهما من مملوك الخطوط ،
 وقد ورد اسم الأول قبل ذلك على أنه صاحب أبيات الشعر السابقة الذكر ، ويرد
 الاسمان في هذه اللوحة على النحو التالى :

« مالـكه الفقير إلى عفـو ربه الملاك القدير محمد بن حاتم بن يحيى الشاطبي وفقه الله
 تعالى وأسبغ عليه سوابغ الآلاء » .

« من كتب العبد أحمد باحسن

كان الله له »

ثم وردت الأبيات التالية :

« لما وضعت على عيني وقد رمدت من البكاء كتاباً منك أبراهـا
 وكانت النفس قد ماتت بغصتها نخط كفك بعد الموت أحيـاها »

(١) في الأصل : الكلمة غير واضحة وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا

ثم وردت أسماء ملاك مشطوبة ، وفي أسفل اللوحة ورد ما يلي :
« هذا كتاب » الكافية في الجدل « لإمام الحرمين عبد الملك الجويني » .
نَبَّه عليه كاتبه أحمد عمر الحمصاني^(١)

وورد بكمب ورقة الأصل في هذه اللوحة :

« إذا لم يكن في المرء دين ومنعة ولا واحد
فلا هو الأقوام في الأرض رازق ولا هو في يوم القيامة يشفع »
هذه هي اللوحات الثلاث الأولى بشقيها يمين ويسار .

يلي ذلك لوحة ٤ ي حيث يبدأ الجويني كلامه فيقول :

« بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليماً ،
الحمد لله العلي في أسمائه وصفاته » على نحو ما هو وارد في النسخة التي بين أيدينا^(٢) .
وتتسلسل فصول الكتاب : . . .

وينتهي كلام الجويني في « الكافية في الجدل » في ل ٩٢ ي من المخطوطة بما
أثبتناه في آخر الكتاب .

والنسخة مؤرخة . فقد جاء بآخر كتاب « الكافية في الجدل » ما يأتي :
« تم الكتاب بحمد الله ومنه ، وتوفيقه ، ولطفه ، فله الحمد كثيراً ، بكرة
وأصيلاً ، وكان الفراغ من كتابته في شهر رجب لثمان ليال خلت منه من شهر
سنة [٦٥٠] خمسين وستمائة ، وصلى الله على نبيِّ محمد وآله وسلم » [ل ٩٢ ش] .
وهذا يعني أن هذه النسخة قد كتبت بعد وفاة مصنفها باثنتين وسبعين ومائة
سنة فقط [١٧٢ سنة] أي أنها نسخة قريبة جداً من عهد الإمام نفسه . ولذلك نعتبر
« أصلاً » له قيمته .

(١) أغلب الظن أنه هو ناسخ المخطوطة وإن كان اسمه لا يرد في نهايتها كالمعتاد.

(٢) انظر آخر ل ٩٢ ش .

ولم يرد اسم الناسخ في نهاية المخطوط كالعادة . ولكن هناك عبارة وردت في نهاية ل ٣ ش وسبق أن أثبتناها في موضعها عند وصف اللوحة وهي : « نبّه عليه كاتبه أحمد عمر الحمصاني » فأغاب الظن أن الناسخ هو هذا السيد « أحمد محمد الحمصاني » وإن كان ورد اسمه في غير الموضع المعتقد . وهو نهاية المخطوطة أمر يستدعي التساؤل .

وقد وردت بعد ذلك ستة أسطر بخط مختلف تفيد أن هذه النسخة منسوخة عن نسخة واردة من العراق من نسخ « حمد بن أحمد الحلبي » الذي عرفه بأنه « الفقيه العالم العامل : حسام الدين الواله » . وقد كان كلامه هكذا : « قال في أصل هذا المنسوخ عنه : قوبل الكتاب على النسخة الواردة من العراق » . ثم يزيد فيقول : « . . . وتمت المقابلة في ذي القعدة من سنة [٦٤٠ هـ] أربعين وستائة بحمد الله تعالى ومنه وتوفيقه وعونه . وكتب حمد بن أحمد الحلبي حامداً لله على آلائه . مصليا على خاتم أنبيائه والطيبين من عترته وأبنائه » . ثم يقول :

« وقوبل هذا الكتاب على كتاب الفقيه العالم العامل حسام الدين الواله حمد ابن أحمد طول الله تعالى مدته - وهي التي نقل فيها هذا الكتاب في جمادى الأولى [٦٥١ هـ] إحدى وخسين وستائة بقدر الطاقة^(١) » .

فإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على الدقة التي روعيت في نقل أقوال الإمام وضبطها والرغبة في تجنب تحريفها ، وإن كانت هذه الرغبة لم تغلب على ما في الأصل من صعاب ، فقد ظهر بياض ببعض اللوحات ، وهذا يفسر قول الناسخ : « بقدر الطاقة » وجاء بعد هذه الأسطر ختم الكتبخانة الأزهرية . ثم جاء في يسار الصفحة عرضاً

(١) انظر آخر ل ٩٢ ش .

بجوار موضع الختم عبارة في سطرين : السطر الأول مطموس وفي الثاني جاء ما يلي :
« لله على أفضاله مصليا على سيدنا محمد وآله »

* * *

أما اللوحات الأربع الأخيرة فهي بخط مختلف عن خط كتاب « الكافية في الجدل » وبها كلام عن الحدود . وقد ورد على النحو التالي :
أولا - رسالة في الحدود المستعملة في أصول الفقه من ل ٩٣ ي إلى آخر ل ٩٤ ش .

ثانيا - بيانات أخرى عن الحدود كملحق لما سبق ل ٩٥ ش .
ثالثا - بيانات أيضا حول الحدود كملحق ثان . من ل ٩٥ ي إلى ٩٦ ي .
والرسالة وملحقها بدون تأريخ ، ولم يذكر اسم ناسخها بل ولا مصنفها . وقد تبين بدراستها أنها مبادئ في أصول الفقه ، وهذا يتفق مع ملاحظة أحد السادة المسؤولين بالمكتبة الأزهرية وهو السيد إبراهيم طوموم الذي كتب في ل ٣ ي باللون الأزرق العبارة التالية « كاملة بآخرها رسالة في مبادئ أصول الفقه » وهو ما سبق أن أشرنا إليه في موضعه من التحقيق .

ويبدو أن هذه المبادئ قد سجلت مؤخراً لاتصالها بموضوع الكتاب ولأنها مبسطة ورأى ناسخها أو أحد ملاكها أو الدارسون لها أن في إثباتها فائدة .
هذا وحالة المخطوطة ليست بالجيدة ؛ فآثار الرطوبة واضحة واللوحات بها تأكل يطمس بعض الكلمات .

ثم هناك بعض الأخطاء الإملائية التي صححتها دون الإشارة إليها .
أما البياض الذي ظهر في بعض الصفحات ، فقد خنت مضمونه ، تارة بالرجوع إلى بعض مصنفات الإمام في الفقه وأصوله مثل كتابه : « البرهان في أصول الفقه » وتارة أخرى بالاجتهاد في استنباط الكلمات الساقطة من واقع سياق كلام الإمام

السابق واللاحق على البياض . وقد حرصت على وضع ما توصلت إليه هكذا بالتخمين بين معقوفتين هكذا [...] . غير أن هناك موضعاً أو موضعين لم يقيسوا إلى ملأهما مما يمكن أن يناسب الكلام ، وذلك لكونهما من عدة أسطر تتخللها كلمات ظاهرة قليلة ، وذلك في صفحة واحدة فقط^(١) . والخلل الذي بهذه الصفحة لا يؤثر على سياق النص . وقد أثبتنا في تعليقي رأي الإمام في المسألة من كتابه « البرهان في أصول الفقه » كما أشرنا [انظر تعليق رقم ٠٠٠ ورقم ٠٠٠] .

هكذا وقد رقت فقرات النص وكذلك الفصول ، مع إثبات الموضع الوحيد الذي ورد فيه لفظ « باب » وذلك عند الكلام عن الترجيح [انظر صفحة ٠٠٠] وقد حرصت على إثبات أرقام لوحات النسخة الخطية (شمال ويمين) هكذا : ل ا ي ، ل ا ش مثلاً .

كما حققت الآيات القرآنية ، وخرّجت الأحاديث النبوية الشريفة ، وأرجعت الآثار إلى ما يمكن أن يكون قد ورد في موضوعها من أحاديث ، وعرفت بالشخصيات الواردة ذكرها في النص ، وحققت الأشعار وعرفت بقائلها .

وقت أيضاً بالتعليق على بعض نقاط النص بهدف إبراز أهميتها سواء خصت الإمام نفسه أو غيره من العلماء والفلاسفة .

كما أثبت فهارس للآيات القرآنية والأحاديث والأشعار والمصطلحات الواردة في مستهل الكتاب وموضوعات الكتاب .

ورجائي أن أكون قد وفقت إلى إخراج النص بطريقة مرضية .

وفقنا الله إلى ما فيه خير المسلمين أجمعين .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

فوقية حسين محمود

القاهرة — مصر الجديدة : رجب ١٣٩٤ م
يوليو ١٩٧٤ هـ

(١) انظر ل ٧٥ فترة ٦٦٥ من النسخة التي بين أيدينا .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليماً .

- ١ — الحمد لله العلى فى أسمائه وصفاته والصلاة على خير البرية محمد وآله .
 - ٢ — سألت — وفقتك الله لطلب الحسنات وأعانك على سبيل الخيرات — أن أجمع طرفاً من الكلام فى النظر لا يستغنى عنه فى مناظرة أهل الزمان (١ ت) طمعا فى جزيل ثواب الله سبحانه ، مستعينا به [وهـ]^(١) خير موفق لكل خير .
 - ٣ — اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيا لمعانى ما يجرى من أهل النظر فى معانى العبارات (٢ ت) وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق ؛ فتكون البداية إذاً بذكرها أحق وأصوب .
 - ٤ — فأول ما يجب البداية به : بيان الحد (٣ ت) ومعناه لتحقيق خواص حقائق العبارات وحدودها :
- « فالحد والحقيقة والمعنى » على عرف علماء الأصول واستعمالهم واحد ، وإن كان لكل واحد من هذه الألفاظ مزية الاختصاص فى لسان العرب . وأولاهما بالاستعمال عند أهل الأصول لفظ الحد ، ثم لفظ المعنى ؛ فإن لفظ الحد لا تجرى مستحسنة فى الكشف عن بيان كل شىء وصفاته .
- فإنه لا يحسن أن يقال : ما حد الإله وما حد علمه وقدرته ، ولكن يقال : ما حقيقة الإله وصفاته !
- وكذلك يحسن أن يقال : ما معنى الإله وقدرته وعلمه ؟ لأن الحد فى اللغة ينبئ عن الغاية والنهاية وذلك محال فى الإله وصفاته (٤ ت) .

(١) زيادة من عندنا ليستقيم المعنى .

- ٥ — وأصح العبارات في بيان معنى الحد والحقيقة هو ههنا :
اختصاص الحدود بوصف يخلص له .
وقد قيل فيه : إنه الجامع المانع (٥ ت) .
وقيل : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى .
وقيل غير ذلك مما يطول بذكره الكتاب .
وإنما اخترنا العبارة الأولى ؛ لأن الحد يرجع به إلى عين الحدود وصفته
الذاتية في العقلية وفي كثير من الشرعيات (٦ ت) .
- ٦ — ولا نرجع بالحد إلى العبارات على ما ذهبت إليه المعتزلة القدرية (٧ ت) ، لأنهم
ما رجعوا في اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات ؛ ولهذا زيفنا
قول من يقول : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى .
ولأنه إذا وجب إحاطته بالمعنى حتى يكون حدا ؛ فهلا كان (٨ ت)
ما أحاط اللفظ به هو الحقيقة ؟ ؛ لأنه يكون دون اللفظ ، واللفظ لا يفيد دونه .
- ٧ — فإن قيل : أليس ذكر الحقيقة يدخل في الألفاظ ؟
فيقال : هذا اللفظ اسم لهذا حقيقة ، ولذلك^(١) مجازا .
قيل . لسنا في حقيقة يقتضيها المجاز .
فأما أن^(٢) ترجع به إلى اللغات في حقيقتها ومجازها ؛ فلا ؛ لأن الحقيقة
اللغوية : هي العبارة المستعملة فيما وضعت له بأصل الوضع ، والمجاز : ما تجوز به
إلى غيره لضرب من الشبه - وليس هذا من العلل التي^(٣) عطينا بالحقيقة في شيء ؟
- ٨ — فإن قيل : وما معنى الحقيقة حتى يكشف لنا به ما قلتم ؟
قيل : معنى الحقيقة في اللغة : هو حق المذكور ومقطعه ومنفصله الذي به

(١) في الأصل : « لذلك » . (٢) في الأصل : ما . (٣) في الأصل : الذي .

قوامه وثبوته ؛ ولهذا استعمله أهل المعارف بالحقائق في العلال ؛ لأن المعلول [لش] بعلمته امتاز عما سواه / وبها ينفصل وينقطع عما سواه ؛ فقل لها : حقيقة [ت ٩] .

٩ — وهذا عادة أهل العلوم المختلفة أنواعها ، أنهم إذا كان لهم معنى في نفوسهم لم يتحققه أهل اللسان فيضعوا له اسما نظروا في عباراتهم ؛ فإن وجدوا في عباراتهم ما يقرب معناه من معناهم ضرباً من المقاربة نقلوه إلى معناهم - إذا كانوا بعباراتهم يتخاطبون في علومهم .

وهذه المقاربة بين الحقيقة التي هي العلة ، وبين الحقيقة في اللغة ظاهرة ؛ لأن العرب أرادت بالحقيقة : مَقْطَعَ الشيء ومفصله - وعند العلماء : علة المعلول مقطعه ومفصله ؛ لأن بها تقع المقاربة والمفارقة بين ما جمعوا وما فرقوا - . وإن لم يجدوا في عباراتهم ما يقرب معناه من معناهم ، اصطالحوا على عبارة من عبارات من يتخاطبون بعباراتهم في ذلك المعنى ، فتصير تلك العبارة عندهم - بعلية استعمالهم لها فيه - بمنزلة الحقيقة ، وإن لم يجعلوه من جملة عباراتهم ولا عدّوه في لغاتهم .

١٠ — فإن قيل : فأى مقاربة بين المعنى الذي هو الحقيقة ، وبين معنى الحد في لغة العرب ؟

قيل : الحد في اللغة قد يطلق بمعنى القطع وبمعنى المنع ؛ فيقول : حد الدار لآخر أجزائها ، وآخر ما ينتهي إليه من جملة الدار ؛ لأنها بآخر أجزائها يمنع من دخولها فيما ليس منها ؛ وذلك أيضا مقطعا ؛ لأنها بمنتهى أجزائها تنقطع عما سواها .

١١ — فإن قيل : فلماذا قلتم إن الحقيقة والمعنى واحد في عرف العلماء ؟

قيل: لأن المعنى ما يراد بالقول ويعنى به، وحقيقة الأمر قد يعنى بالنول؛ بل هو الذى يعنى بالعبارة؛ فسمى معنى^(١) - وهذا هو المقاربة بين المعنى فى اللغة، وبينه فى عرف العلماء؛ لأن ختائق المذكورات هى المعنية بالعبارات (١٠ ت)؛ فسميت الحقيقة لذلك: معنى^(٢).

١٢ - فإن قيل: ولم زيفتم قول القائل: الحد هو الجامع للمانع؟ قيل: لأنه تحديد بالمجاز المشترك - فإن الجامع: هو الفاعل للجمع والاجتماع - والمانع: هو الفاعل للمنع - وهو المعجز، وليس للصفات والعلل فعل الجمع والمعجز (١١ ت).

١٣ - فإن قيل: إذا كان الحد للحصر والتمييز، وبالعبارات تنحصر المعانى وتمتاز؛ فهلا نرجع به إلى العبارة والأسمى، كما قالت المعتزلة؟ قيل: الحصر والامتياز ليس يقع بالعبارات؛ لكن يقع بمعانى العبارات، والعبارة تكشف عنها، وتدل عليها، وتعرفها، ولولا تلك المعانى والصفات فى المذكورات، لما أفادت^(٣) العبارات فى الكشف، ولا كانت للمواضعة عليها بين أهلها أثر، ولا معلوم.

ألا ترى أن مَنْ وصف الشيء بأنه أسود، ولا سواد فيه، لغى^(٤) وصفه وسقط؛ ولو كان فيه السواد ولم يصفه واصف أصلا، لم يبلغ ولا خرج عن معناه.

ولهذا قيل: إن المعانى سابقة للعبارات والاصطلاحات؛ لثبوت (١٢ ت) المعانى وطروء العبارات؛ فلم يصح لهذا أن يجعل ما لا قوام له دون شيء حقيقة، ولا يجعل ما له قوام دونه حقيقة!

(١) فى الأصل: معنا.

(٢) فى الأصل: معناه.

(٣) فى الأصل: أفاد.

(٤) فى الأصل: لغا.

وهذه مسألة عظيمة الخطر ، وعلى خلاف ما قلناه تبني القدرية نفى
الصفات (١٣ ت) ؛ فوجب صرف العبارة إلى معرفتها ، على ما نبينه بعد ،
قدر ما يليق بهذا المختصر .

١٤ — وأيضاً - فلو جاز القول بأن العبارة الكاشفة عن المعنى هي الحقيقة دون المعنى
كان القول بأن الكناية والإشارة الكاشفتين^(١) عن المعنى هما الحقيقة
[لـهـى] دون المعنى ؛ وإذا بطل هذا كان ما قالوه / نظيره .

١٥ — وأيضاً - فلو جاز ما قالوه لجاز أن يقال : فقدت الحقائق عن التسميات
لو فرض فقد العبارات والتسميات ، ووجب منه القول بأن لا حقيقة ولا صفة
للإله والإلهية قبل القول والعبارة ، كما قالت القدرية المعتزلة حين لم يثبتوا
للشيء حقيقة ولا صفة قبل التسمية ، وإذا بطل هذا ؛ بأن^(٢) قيل اللغات
والتسميات نافعة للحنائق والصفات - بطل القول بأن الحقيقة والحد ، هما
العبارة الكاشفة !

١٦ — وأيضاً - إذا كانت العبارة كاشفة بالاتفاق ، ولا حقيقة لأمر سواها
لم يفهم ولا عقل معقول يقال إن العبارة كشفت عنه ، أو حقيقة .

١٧ — وأيضاً ، فإنه يوجب ألا تكون للعبارة والتسمية حقيقة معلومة ؛ فيستحيل
عند ذلك أن تكون كاشفة أو حداً أو حقيقة ، وهذا في ثبوته سقوطه ؛
فكان أول ساقط في نفسه .

وأيضاً - فإن التحقيق والتحديد للفرقة والتمييز - والعلم بالفرقة بين
المفترقين أو المتناقضين يسبق العلم بالعبارة الكاشفة للسامع لها عنها ؛ فبان أنها
هي الحقيقة دون العبارة - والعبارة كالكتابة والإشارة لتأخر العلم بهما

(١) في الأصل : الكاشفتان . (٢) في الأصل : بل .

عن المكتوب والمشار إليه لمن يكتب ويشير ، فبان ما قلناه .

هذا بيان ماهية^(١) الحد والحقيقة !

١٨ — فأما حكم الحد :

فمن حكمه - أنه العلة لا غير ، فحد كل محدود علقه ، عقليا كان الحد أو سمعيا ، وإن كان من العلل ما لا يكون كذلك^(٢) كأكثر علل الشرع ، يدل عليه أنك إذا قلت في حد الشيء إنه ثابت أو موجود ، صح أن تقول : علة كون الشيء شيئا أنه موجود أو ثابت ، وكذلك إذا قلت في حد العلم : إنه مما يعلم به ، صح أن تقول : علة كونه علما أنه مما يعلم به أيضاً .

١٩ — وأيضاً - فإن ما من حد^(٣) إلا وصح أن يستعمل فيه لام التعليل فتقول : كان الشيء شيئاً لأنه ثابت أو موجود ، وكان العلم علماً ، لأنه مما يعلم به ، وما جرى فيه لفظ التعليل كانت علقته لا محالة .

وهذا الأصل يسقط شغب القدرية في التفرقة بين الحد والعلّة ، في نفى (١٤ ت) صفات رب العالمين - تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً .

٢٠ — ومن حكم الحد - أن يكون مشروطاً بالعكس لا محالة ، شرعياً كان أو عقلياً وهو أن تقول في حد الشيء : إنه الموجود ؛ فطرده أن تقول : كل شيء موجود . وعكسه أن تقول : وكل موجود شيء (١٥ ت) .

وعلاوة صحة هذا العكس والطرده وجودهما في النفي ؛ فتقول : وما ليس

بموجود ليس بشيء ، وما ليس بشيء ليس بموجود ؛ حتى يكون العكس

والطرده مقدماً^(٤) في النفي ، كهما في الإثبات .

(١) في الأصل : ماهية . (٢) في الأصل : كذا .

(٣) في الأصل : أحد (٤) في الأصل : مة - م .

وهذا بيان صحة الطرد والعكس - لا بيان صحة الحد (١٦ ت) ؛ فإن صحته تعرف بغير الطرد والعكس - وإن كانا شرطين في صحته .

٢١ - فإن قيل : ولم لا يكوننا دلالة صحته ؟

قيل : ^(١) [لأن مجرد ^(٢) الطرد لا يصح بالاتفاق .

ألا ترى أنه إذا ادعى صحته بأنه مطرد بقيت المطالبة عليه بأنك لما ^(٣) قلت بطرده صح ؛ فإذا أضاف إليه العكس زاد في الدعوى ؛ لأنه ادعى طرداً آخر في عكسه ؛ فإذا احتاج في دعوى واحدة إلى دلالة فني دعويين احتاج إلى دلائلين - وتصحيح الدعوى بتكثير الدعاوى محال .

٢٢ - فإن قيل : ولم شرطتم العكس ؟

قيل : لأن العكس نفس طرده - وطرده شرط ؛ فشرط ما هو نفسه شرط .

٢٣ - فإن قيل : ولم قلت : إن نفس العكس هو ^(٣) نفس الطرد ؟

قيل : لأن المحدود هو نفس الحد ؛ (١٧ ت) فإذا شرط طرد الحد فقد شرط - لا محالة - طرد المحدود ، وطرد المحدود في حده عكسه ؛ فبان أنه شرطه .

٢٤ - فإن قيل : ولم قلت : إن الحد والمحدود واحد ؟

قيل : لأنك تحد المحدود ؛ فإذا لم يكن الحد هو العبارة - كما قدمنا - كان نفس المحدود لا محالة .

ألا ترى أنك تقول : الشيء هو الموجود ، فجعلت الموجود والشيء

[لش] أمراً واحداً ؛ فكان الحد / وهو المحدود - هو المحدود ، وهو الشيء ؛ فبان أنهما واحد .

(١-١) في الأصل : لأنه بمجرد . (٢) في الأصل : لم . (٣) في الأصل : هي .

وإذا صح أن الحد والمحدود واحد ، والحد هو العلة صح أن العلة
والمعلول واحد ؟

٢٥ — فإن قيل : وإذا كان علة العالم هي العلم ، والعلة هي المعلول وجب أن يكون
العلم هو العالم ؟

قيل : لم يكن العلم علة لذات العالم ؛ وإنما كان علة لكونه عالماً ،
وكونه عالماً علمه ، لا ذاته ؛ لأنه بكونه عالماً معلل ، لا بذاته .

٢٦ — فإن قيل : فإذا كان العلم علة كونه عالماً — وكلاهما واحد — وجب أن يكون
حد العلم هو العالم ؟

قلنا : لم نقل حد العالم هو العلم مطلقاً ؛ لكننا قلنا : حده علمه ، وعلمه
كونه عالماً ، وكلاهما على هذا التقييد واحد ، وإنما كان كذلك لأنك
بقولك : عالم خبرت عن شيئين ، فخير في حده أيضاً عن شيئين فقل :
حده علمه (١٨ ت) .

ألا ترى أنك بقولك : عالم ، فخيرت عن ذات^(١) لما علم^(٢) ؛ فإذا قلت :
حده علمه ، فبقولك : علمه خبرت عن الذات والعلم جميعاً ؛ فخيرت بالكناية
— وهي الهاء — عن الذات ، وبما أضيفت إليه هذه الكناية عن العلم ؛ فبيان
ما قلناه ، وسقط السؤال .

٢٧ — فإن قيل : فإذا كان المعلول هو^(٢) العلة ؛ فكيف كان المعلول بأن يكون
معلولاً أولى من أن يكون علة ، والعلة معلولاً ؟

قيل : يلزم هذا في المحدود والحد — ولم يمنع هذا من الحد صحته ، كذلك
في العلة .

(١-١) في الأصل : له عالم . (٢) في الأصل : هي .

٢٨ — فإن قيل : فهذا يوجب أن يكون عكس الشيء طرده ، وطرده عكساً ؟
قيل : كذلك هو ؟

فإن قيل : فيجب أن لا يمتاز العكس عن الطرد ، والطرْدُ عنه ؛ فلا
يدري ما العلة في طردها ، وما هي في عكسها ؟
قيل : يلزم ذلك في الحد وعكسه وطرده ، ولم يمنع صحته كذلك
في العلة ؟

٢٩ — فإن قيل : هلا قلتم مثله في عكس علل الشرع ؟
قيل : فيما صالح من ذلك حد ، أجرى فيه هذا ، وما لم يصلح أن يكون
حدا ، لم^(١) يجر هذا فيه ؛ فلأن الحكم فيه ربما تأخر عن العلة ، وصارت
العلة علة له حين ثبت بالشرع حكمها يجعل الشرع لها علة له ، من حين أثبتته ،
وعلل العقل أحكامها أنفسها - وهي معنى قول العقلاء : إنها موجبات
أنفسها (١٩ ت) ، حين خلفت أنفسها ؛ إذ ما قيل فيه : إنه لنفسه ؛ فمعناه :
أن نفسه هي^(٢) هو ، لا غير .

٣٠ — ومن حكم الحد في العقلية (٢٠ ت) - أن يكون صفة واحدة كعلل العقل ؛
ولأنما وجب هذا ؛ لأنه يوجب بنفسه المحدود ؛ فالعلة^(٣) العقلية موجبة للمطلوب
بنفسها - وصفتان لا توجب كل واحدة بنفسها ؛ فاجتماعهما ليس بأمر زائد
على أنفسهما ؛ فيوجب ما لم يجب بأنفسهما على الانفراد ؛
وأيضاً - فبأنفسهما^(٤) عند الانفراد لم يوجبا الحكم المطلوب ، وبالاتتماع
لم يفقدا^(٥) أنفسهما :

(١) في الأصل : ولم . (٢) في الأصل : هي . (٣) في الأصل : بالعلة .
(٤) في الأصل : فلا أنفسهما . (٥) في الأصل : يفقد .

مثاله : السواد والحلاوة ، لم يتحرك بهما محلاهما^(١) ؛ لأنه لم يتحرك
بكل واحد منهما على الانفراد ، ولأن السواد لنفسه لا يتحرك به الحل .
وكذلك بالحلاوة نفسهما . وأنفسهما عند الاجتماع لم تنقلب ؛ فلم ينقلب
حكمهما في النفي والإثبات ؟

٣١ — وأيضاً - فإن حكم علل العقل عند حصولها لا تنف على منتظر غير حاصل
[ل٦٥] وانتظار حكم بوصف حاصل لما ليس حاصلًا^(٢) / تعطيل حكم الحاصل ،
والحاصل بلا حكم محال ، كما كان عند حصولها معاً محال ؟
٣٢ — وأيضاً - فإن المحدود أمر واحد ؛ فتجديده وتعليقه بأمرين يبطل كون الحد
نفس المحدود ، وذلك محال .

فإن قيل : أليس يحد المحدود الواحد بمحدود عدة ؛ فلم لا يجوز من
أوصاف عدة ؟

قيل : لو ثبت للمحدود الواحد حدود لم يكن الجميع حداً واحداً ؛ بل كل
واحد حده بوصف واحد .

فإن قيل : في العقليات الحد والعلة واحد ؛ فإذا لم تجز علل لمعلول واحد ؛
فكيف جازت^(٣) حدود لمحدود واحد ؟ ، وهلا كشف هذا عن أن العلة
غير الحد ، كما قالت المعتزلة ؟

قيل ، هما سواء ، الحكم المعنوي لا يعمل بأكثر من معنى واحد ؛ فلا
يحد بأكثر من حد واحد ، وغير المعنوي يتفق فيه أكثر من حد واحد ؛
فكذلك يتفق فيه أكثر من علة واحدة ؛ بل كشف ما قلناه عن فساد
قول المعتزلة في العلة ، إذ^(٤) لم يعتبروا فيها العكس وذلك أنا إذا قلنا : إن

(٢) في الأصل : حاصل .

(٤) في الأصل : إذا .

(١) في الأصل : محليهما .

(٣) في الأصل : حار .

الحد والعلة واحد؛ فإذا وجب عكس الحد وجب عكس علة العقل - وكذلك
إذا قلنا : إن العلة والمعلول واحد لم يجوز وجود المعلول بلا علة ؛ كما لا يجوز
وجود العلة بلا معلول ألا ترى هو كذلك في الحد والحدود ؟

٣٣ - فإن قيل : هل يجوز تركيب علل العقل وحده من وصفين مؤثرين لكل^(١)
واحد منهما ضرب من^(٢) التأثير ولكليهما^(٣) كل التأثير ؟
قيل : يستحيل في العقلي ما يؤثر بعض التأثير ولا يؤثر كل التأثير ،
حتى إذا علم له تأثير ، علم كل تأثيره .

٣٤ - فإن قيل : أليس جعل بعض مشايخكم حد ما يصح أن يرى : القائم بنفسه
أو الهيئته للقائم بنفسه . وقتلتم صح هذا لأن القائم بنفسه بهذا الوصف يؤثر
في صحة الرؤية له ، والهيئة أيضاً تؤثر في صحة الرؤية لها ؟ (٢١ ت) .

قيل : لو أثر كونه قائماً بنفسه في صحة الرؤية له لما صح رؤية ما لا يقوم
بنفسه ، وقد صح رؤية ما لا يقوم بنفسه على زعمه ، ولو كان كونه هيئة
تصح رؤيتها لكان ما لا يكون هيئة لا يصح رؤيته وقد صح رؤية
ما لا يكون هيئة على زعمه وهو القائم بنفسه ؟

فإن قيل : لكل واحد أثر في صحة الرؤية طرداً لا عكساً ولهما على الجمع
أثر طرداً وعكساً ؟

قيل : العقلي (٢٢ ت) إذا لم ينعكس لم يكن موجِباً ؛ فإذا كان كل
واحد بانفراده لم ينعكس كان ساقط التأثير ، والجمع بين ما لا يؤثر ولا يؤثر
أصلاً لا يهَيِّئهما موجبين مؤثرين ؟

(١) في الأصل : كل . (٢) في الأصل : ضرباً .

(٣) في الأصل : كلاماً .

٣٥ — فإن قيل : فبمكسه إذا بان تأثيره مع طرده فيجب أن يكون الذي دل على كونه موجبا طرده وعكسه ؟

قيل : لم يبن تأثيره وكونه موجبا بالطرد والعكس ، وإن كانا شرطين في إيجابه ، وإنما علم تأثير الموجب متى علم كونه موجبا ، وإن كان لا يعلم كونه موجبا مع فقد العلم بطرده وعكسه ؛ لأن شرط الشيء لا يدل على صحته وحصوله .

ألا ترى أن شرط العالم كونه حيا ، ولم يكن عالما لكونه حيا ولا إذا علم كونه حيا علم كونه عالما ، كذلك ما قلناه !

٣٦ — فإن قيل : فما الذي يدلنا على صحة الموجب وكونه علة لمعلوله وحداً لمحدوده ؟ قيل : طرق مختلفة - منها : أن يكون المعلوم من عبارة الحد والمحدود معلوماً واحداً والعلم بهما يكون علماً واحداً ؛ حتى إذا علم الموجب علم الحكم بما به علم الموجب ، لا يحتاج إلى أكثر من علم واحد بهما جميعاً ؛ ولهذا [لش] قلنا من عليم / العالم عليم علمه ومن عليم المتحرك علم حركته بنفس ما به عليم المتحرك وبنفس ما علم الفاعل فاعلاً عليم به فعله مضافاً إليه ، على ما فصلناه قبل !

وقد نعلم ببطلان ما سواه في كونه علة للحكم من الأقسام عند التقسيم^(١) . وقد قيل : نعلم صحته في الإيجاب أن يكون تعلق كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه تعلقاً واحداً لا ينفصلان بحال !

(١) في الأصل : « عند التقسيم صحته » وقد حذفنا « صحته » ليستقيم النص وإن كان من الجائز إذا أبقينا لفظ « صحته » أن يكون قد سقط لفظ من بعد كلمة « الأقسام » ونرجح أن يكون « فنعلم » وبالتالي تكون العبارة « وقد نعلم ببطلان ما سواه في كونه علة للحكم من الأقسام (فنعلم) عند التقسيم صحته » .

وهذا في التحقيق هو الذى ذكرناه أولاً من كون المعلوم بالعبارتين

واحدًا !

٣٧ — فإن قيل : ليس^(١) الوجود والحدوث تعلق كل واحد منهما بصاحبه تعلقًا واحدًا ، ولم يجب أن يكون حقيقة الوجود هو المحدث ولا حقيقة المحدث هو الوجود .

قيل : لم يكن تعلق كل واحد منهما بصاحبه تعلقًا واحدًا ؛ بل انفصل حالة وجود المحدث عن حالة حدوثه ؛ لأنه لم يحدث في حال بقائه وإن كان موجوداً في حال بقائه !

٣٨ — فإن قيل : إذا جوزتم للشيء الواحد وصفين يرجعان إلى نفس واحدة ، ثم جوزتم انفصال أحدهما عن الآخر ، وقلتم الوصف الراجع إلى النفس هو عين النفس فقد جعلتم الذى ينفصل عن صاحبه هو الذى لا ينفصل ؛ لأن كليهما^(٢) عين واحدة ؟

قيل : هذا الإشكال يقع في العبارة ؛ فإن لفظة « الوجود » تنطلق على عين المحدث (٣٣ ت) ؛ فلا بد لمطلقه من حد غير ما هو لمفصله والحدوث في العبارة يفصل الوجود ؛ فلو عين^(٣) الوجود بالحدوث وقيد به لم ينفصلا ، وكانا واحدًا في ذلك المعين المفصل .

ومن هذا الموضع غلطت القدرية فصاروا إلى مذهب النصارى فجعلوا للشيء الواحد والعين الواحدة أحوالاً ووجوهًا في معنى المختلف المتباين ، ثم رجعوا بالجميع إلى شيء واحد كما جعلت النصارى الأقانيم الثلاثة جوهرًا واحدًا — وواحدًا جعلوه ثلاثة ؛ لأنهم غلطوا فرجعوا بالعبارات على الجملة

(١) في الأصل : « ليس » . (٢) في الأصل : كلاهما . (٣) في الأصل : « غير » .

المتردة بين أنفس مختلفة إلى عين واحدة ، فأدى بهم إلى كل كفر وبدعة !
٣٩ — فإن قيل : إذا كانت العلة لا تنفصل عن المعلول ؛ فيجب أن يتصل أحدهما
بالآخر ، ووجب كونهما شيئين أو معلومين ؟

قيل : لم نقل إن العلة إنما كانت علة لأنها لا تنفصل عن المعلول ،
لكننا قلنا نستدل بتعلق أحدهما بالآخر تعلقاً واحداً على صحة كونها علة
لما هي علة له !

٤٠ — فإن قيل : ما معنى تعلق أحدهما بالآخر ، وكلاهما عندكم واحد ؟
قيل : لعمرى العلة والمعلول واحد ، كما أن الحد والمحدود واحد على
ما فصلناه ؛ وإنما العبارة فيها تعدد فيفاد بإحدى العبارتين ما يفاد بالآخرى
كما يفاد بعبارة للحد ما يفاد بعبارة المحدود .
ومعنى تعلق إحداهما بالآخرى هو هذه الإفادة !

٤١ — فإن قيل : فتقولوا في علل الشرع مثل هذا ؟
قيل : لا يجوز ذلك ؛ لأنها في الشرع لا تُصير الحكم بنفسها ، لكن
يجعل صاحب الشريعة لها علة له ، فيقف ذلك على اختيار الجاعل ؛ ولهذا
فرقنا بين علل العقل والشرع (٢٤ ت) !

٤٢ — فإن قيل : كيف وجه الفرق بينهما ؟
قيل : وجوه كثيرة :
أحدها : ما ذكرنا من أن إحداهما تصير علةً بنفسها والآخرى يجعل
الجاعل واختياره .

والثاني : أن الشرعي غير موجب والعقلي موجب .

والثالث : أن العقليّ "علة" في الحقيقة والشرعيّ "دلالة" كاشفة غير موجبة بالحقيقة .

والرابع : وجوب شرط العكس في العقلي دون الشرعي .
والخامس : أن العقليّ قد يكون منتزعه مما علم ضرورة ، أو مما بُني على الضرورة ، والشرعيّ منتزعه من الألفاظ المحتملة وغير المحتملة^(١) .
[ل ٧ ى] والسادس : يجوز تركيب علل الشرع من أوصاف / العقليّ على ما بيناه .
والسابع : أن العقليّ لا ينف في الإيجاب على شرط ، ويجوز ذلك في الشرعي كالزنى ينف في إيجاب الرجم على شرط الإحصان .
والثامن : يجوز تقديم الشرعيّ على الحكم دون العقلي .
والتاسع : أن الشرعيّ يجوز وجوده من دون الحكم دون العقلي .
والعاشر : يجوز في الشرعي اختلاف العلل مع اتفاق الحكم دون العقلي .

والحادى عشر : يجوز في الشرعيّ "علة" توجب أحكاماً مختلفة كالحيض والرق والأنوثة والذكورية والفسق ولا يجوز ذلك في العقلي .
والثانى عشر : يجوز تخصيص^(٢) الشرعيّ عند قوم ، ولا يجوز في العقلي ذلك باتفاق .

والثالث عشر : يجوز ورود النسخ على الشرعي دون العقلي .
والرابع عشر : يجب العلم بكونها "علة" في العقل ولا يجب ذلك في علل الشرع .

والخامس عشر : يجوز تعليل الحكم الثابت على النفي والحكم المنفى^(٣)

(١) في الأصل : المحتمل . (٢) في الأصل : تخصص .

(٣) في الأصل : « النفي » .

على الإثبات في الشرعى ولا يجوز ذلك في العقلى حتى يعاق النفى بالنفى
والإثبات بالإثبات .

والسادس عشر : في العقلى إذا كان الحكم إثباتاً لا بد من أن تكون
العلة صفة ذاتية موجودة ، وفي الشرع يجوز أن يكون الحكم علة لحكم
آخر وأن يكونا موجودين ولا ذاتيين .

وهذه الوجوه وإن كانت صحيحة ؛ فإنما تنبنى على فصل واحد وهى أن
يُعلم أن العلة في العقلية هي الحد ولا بد من كون المعلول هو^(١) العلة ،
كما لا بد من ذلك في حدود العقل - وفي الشرعى لا يجب ذلك ، بل العلة
في الشرعى لا يجب كونها هي الحكم ؛ بل يكون في أكثرها غير الحكم -
وبالله التوفيق .

هذا الكلام في معنى « الحد » وما يتعلق به من فصول بابه على
الاختصار .

٤٣ — فأما القول في بيان حدود ما يحتاج إليه أهل النظر في الفروع من العبارات
الخاصة بالجدال بين الفقهاء ؛ فأول ذلك بيان حد النظر والجدل والمناظرة -
وهو الأولى في البداية به ؛ لأنه الذى سمي به هذا الكتاب .

٤٤ — فأما النظر :

فهو اسم مشترك بين معانى شتى :
ينال للانتظار نظر .

وللرحمة والتعطف نظر .

وللعناية للغير فيما يحتاج إليه نظر .

(١) في الأصل : هى .

والمقابلة نظر :

كما يقال : باب دار فلان ينظر إليك ، وهذا الباب ينظر إلى ذلك الباب ، وهذا الجبل ينظر إلى ذلك الجبل : إذا تقابلا .

ويقال للرؤية : نظر .

وللفكر والتأمل : نظر .

والمراد بالنظر هاهنا ، فـفكر القلب وتأمله في حال المنظور ، ليعرف حكمه جمعا أو فرقا أو تقسيما .

٤٥ — وحقيقة هذا النظر ، هو التأمل ، أو التفكير ، أو التدبر ، أو الاعتبار أو الاستدلال .

وكل واحد من هذا يصلح أن يكون حداً لما نعتيه بالنظر ههنا .

٤٦ — وذهب بعض الناس مع جماعة من متأخري أصحابنا ، أن النظر الذي هو الاعتبار غير الفكر ، وأن الفكر جنس غير التدبر^(١) والاستدلال ؛ لأنه قد يفكر المفكر فيما لا يكون معتبراً ومستدلاً .

كن يفكر في الشيء أنه قديم أو محدث ؛ ثم لا يكون مستدلاً بهذا القدر .

ولمّا وقع الإشكال لمن جعلهما واحداً تقرب عليهما .

وهذا غلط جداً ؛ لأن الفكر والتدبر في الشيء هو النظر والنظر هو الفكر — إلا أنه قد يقلُّ النظر ويكثر ؛ فهو فكر في الشيء قديم هو أم محدث ؛ فهو بدو نظره واستدلاله ، ولا بد من هذا القدر في بدو النظر والاستدلال ، إلى أن يتم استدلاله .

(١) في الأصل : التدبر .

وكل خبر^(١) من تمام استدلاله إذا أُفرد عن باقيه لم يكن يُكتفى به في الاستدلال ، إلا أن الجميع يكون استدلالاً ونظراً .

٤٧ — وكان الأستاذ الإمام أبو إسحق (٢٥ ت) رحمه الله تعالى يجعلُ الفـكرَ من قبيل الكلام في النفس ، ويفسرُ كلام الإنسان به ، ويجعل النظرَ من باب ترتيب بعض العلوم على بعض لتحصيل علم ما لم يعلمه . وهذا أيضاً ليس بصحيح ؛ فإن النظر هو الفـكرُ .

والفـكر جنس يخالف جنس الكلام عند شيخنا أبي الحسن (٢٦ ت) رحمه الله في أكثر أصحابنا ، يدل على فساد القولين .

[ل٧ش] أنه^(٢) لا يصح أن يقال : نظرتُ في هذا واستدللتُ واعتبرتُ/ ولم أفـكر أو فـكرتُ . ولم أنظر فيه بقلبي .

وكذلك يصح أن يقال : فـكرتُ في هذا الأمر ولم أقل فيه شيئاً ولم أتـكلم فيه بكلام .

ويصح أن يقال : تكلمتُ فيه ولم أفـكر .

فبان أن النظر هو الفـكر وأن الفـكر ليس بكلام .

ولو قال : فـكرت فيه ولم أتدبر ولم أعتبر فيه ولم أنظر ولم أرو ، لم يصح وتناقض ، عُلِمَ أن الأمر على ما قلناه في جميع ذلك ؛ دون ما قال المتأخرون من أصحابنا .

ولبسَطِ الكلام في هذا موضع آخر أشرتُ إلى بعض الاستقصاء فيه فيما ابتدأتُ به من إملاء الكتاب الكبير^(٣) .

أسأل الله التوفيق في إتمامه ، إنه القريب المجيب .

(١) لعلها « حد » . (٢) في الأصل : « هو أنه » — وقد حذفنا (هو) .

(٣) أغلب الظن أنه يقصد « بالكتاب الكبير » هنا كتابه « البرهان في أصول العقيدة » حيث يقع =

٤٨ — فأما المناظرة :

فهو مأخوذٌ من النظر ؛ وكلُّ مناظرةٍ نَظَرٌ - وإن كان ليس كلُّ
نَظَرٍ مناظرةً .

من حيث إن المناظرة مفاعلةٌ ، من النظر :

وهو نظر بين اثنين على ما نذكر حدّها بعدُ .

ولا فرق بين المناظرة والجدال ، والمجادلة والجدل في عرف العلماء
بالأصول والقروع .

وإن فُرق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة ؛ وذلك أن الجدل
في اللغة مشتقٌّ من غير ما اشتق منه النظر .

٤٩ — فإن قيل : فعن ما ذا اشتقَّ الجدل ؟

قيل : هو مبنى على جواز الاشتقاق في اللغة ؟

وقد اختلف الناس فيه :

فمنهم من أى الاشتقاق أصلاً وقال : المرجعُ في معرفة الأسمى إلى
السمع منهم نصّاً ، أو استعمالاً ؛ لأن اللغات كلّها أصولٌ ، ليس بعضها
فرعاً لبعض حتى يُصارَ فيه إلى الاشتقاق .

فإن من جعل البعضَ أصلاً ، والبعضَ فرعاً ، عكسَ عليه الأمر فيه ؛
فيُجعلُ مما جعله أصلاً فرعاً ؛ وما جعله فرعاً أصلاً ؛ فلا يجد فصلاً .

ومنهم من جاز الاشتقاق وقال : بعضُ المسمياتِ منصوصٌ منهم ،
وبعضها اشتقاقٌ وقياس - واللغات في هذا الباب كالأحكام في الشرائع :

== الباحث في مستهله على فصول عدة في « العلم ومدركات العقول » انظر النسخة الخطية لهذا الكتاب الموجودة
بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧١٤ (أصول قته) والكتاب نسخ أخرى خطية وعليه عدة شروح
« انظر الدراسة عن مصنفاته الواردة في التقديم للنص الذى بين أيدينا » .

يُعرف الخفي للغامض منها بالجلي الظاهر ؛ ولذلك وُجد منهم النص على معان^(١) بعد تحقيق أساميها بالنص والوضع .

ووجدناهم اشتقوا صدورَ الأفعال عن الأمثلة التي هي المصادر ، وأولاً تحقيقهم الأسامي بالمعاني لما وُجد منهم ما ذكرناه .

فعلى هذا ، المجادلةُ مفاعلة من الجدل ، وإن كان في عرف النظار الجدل والجدال لا يكون إلا بين اثنين - كالمجادلة .

وهو من الأحكام في اللغة - يقال : درع مجدول ، وحبل فتيل : جديل - وزمامٌ جديل : إذا كان مستحكم النسيج ، والفتل . ويقال أيضاً : قصرُ مجدُل - إذا كان حصينا محكماً بناؤه .

٥٠ - وأما حقيقته - في عرف العلماء بالأصول والفروع - فقد اختلفت عباراتهم في حده ؛ فذهب بعض المتأخرين إلى أن حده : هو دفعُ الخصم بحجة أو شبهة .

وبه قال علي بن حمزة (٢٧ ت) وهذا خطأ ؛ فإن مَنْ ينقطع في مكانه خصمه كان مناظراً ، وإن لم يدفع خصمه بحجة ولا شبهة .

وقد تبتدئ الخصم بحجة أو شبهة فيسكت وينقطع من تريد مناظرته ؛ فلم يكن الدفع له مناظرة ، ولا المدفوع مناظراً للدافع .

٥١ - ومنهم من قال : حده أنه تحقيق الحق ، وتزويق الباطل .

وهذا اعتزاز بعبارة ايس فيها معنى المناظرة ؛ لانفراد الواحد بتحقيق الحق ، وتزويق الباطل - وقد لا يَحْتَقُّ الحقُّ بنظره ، ولا يُزْهَقُ الباطل ، ويسمى مُجادِلاً .

(١) في الأصل : معاني .

وكذلك المَبْطُلُ الذاهِبُ في جميع نظره عن الحق ، يسمى ^(١) : مجادِلاً
ومناظراً - وإن لم يوجد منه تزهيق الباطل ، وتحقيق الحق ؟

٥٢ — ومنهم من قال : هو نظر مشترك بين اثنين ؟

وهذا باطل ؛ لأنهما يشتركان على التعاون والتوافق فيه وكل واحد
على الانفراد ^(٢) ينظران فيه :

٥٣ — ومنهم من قال : هو طلب الحكم بالفكر مع الخصم . وهذا أيضاً لا يصح ؛
لأن كل واحد منهما مع صاحبه يطلب الحق لا بالمناظرة - أو على طريق
[٨٤ى] المعاونة والموافقة / ولا يكونان مناظرين .

٥٤ — والصحيح أن يُقال : إظهار المتنازعين مُقتَضِي نظرتهما على التدافع والتنافي
بالعبارة ، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة .

٥٥ — فإن قيل : وما وجه تنزيل حدّ العلماء للجدل على معناه في اللغة ؟

قيل : إن قلنا : إنه في اللغة الأحكام ؛ فكأن كل واحد من الخصمين
إذا كان يكشف لصاحبه صحة كلامه بأحكامه وإسقاط كلام صاحبه ،
سُمِّيَا : متجادِلَيْنِ

وإن قلنا : إنه مأخوذ من الفتل ، كقولهم : حبل جدل ؛ فيكون
ذلك واقعاً بين طائفتي الحبل ؛ فقيل : يقع بين الخصمين جدال ؛ لأن كل واحد
منهما يفتل صاحبه عما يعتقده إلى ما هو صائر إليه .

٥٦ — وإن قلنا : إنه في اللغة مأخوذ من الضرب بالأرض بالمصارعة ، يقال :
جدلته فأنجدل وتجدل ، إذا ضربته على الجدالة ، وهي الأرض المطمئنة
الصلبة ، المحركة وجهها ؛ كما قال الشاعر :

(١) في الأصل : « ويسمى » وقد حذفنا « الواو » ليستقيم المعنى .

(٢) الأصل : « انفراد » .

قد أركب الآلة بعد الآله وأترك العاجز بالجداله (٢٨ت)
معناه أركب الحالة بعد الحالة ، وأترك العاجز الضعيف بالأرض الصلبة .
فيكون كل واحد من الخصمين يروم غلبة صاحبه بإسقاط كلامه
بقوة كلام نفسه عليه ، كالمصارعين يروم كل إسقاط صاحبه بغلبته
وقوته عليه .

٥٧ — والصحيح أن الرجوع في جميعه إلى الأحكام في اللغة ؛ فتكون المناظرة
منزلة على معنى الأحكام في تبين ما يصير إليه كل واحد من الخصمين ،
ثم يكون النزاع بين الخصمين مرة في الحكم ، وأخرى في علة الحكم ، والمناظرة
بينهما في الأمرين صحيحة .

٥٨ — ثم من الجدل ما يكون محموداً مَرْضِيّاً ، ومنه ما يكون مذموماً محرماً ؛
فالمدموم منه ما يكون لدفع الحق ، أو تحقيق العناد ، أو ليُلبس الحق بالباطل ؛
أو لما لا يطلب به تعشُّف ولا تفرُّب ؛ أو للمماراة^(١) وطلب الجاه والتقدم
إلى غير ذلك من الوجوه المنهى عنها ؛ وهي التي نصَّ الله سبحانه في كتابه
على تحريمها^(٢) ؛ فقال : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ
خَصِمُونَ ﴾ [من الآية ٥٨ / ٤٣] .

وقال تعالى : ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ [١٨ / ٥٤]
وغيرها من الآيات .

وفي مثله قال عليه السلام : « دَعِ الْمِرَاءَ وَإِنْ كُنْتَ مُحِقًّا »^(٣) .

(١) في الأصل : للمارة . (٢) في الأصل : تعريبه .

(٣) رواه أبو داود : أدب ١٧ ، والترمذي : بر ٥٨ - وابن ماجه : مقدمة ٧ - وقد ورد الحديث
بصيغ أخرى : انظر أيضا : الدارمي : مقدمة ٢٩ ، ٣٥ - والبخاري تفسير سورة ١١ ، ١ .

وهذا فيمن خرج عن أدب الجدل ؛ أو لم يقطع اللجاج بعد ظهور الحق ؛
كدأب الكفار مع الرسل .

٥٩ — وأما الجدال المحمود المدعو إليه ، فهو الذي يحقق الحق ويكشف عن الباطل
ويهدف إلى الرشد ، مع مَنْ يَرْجى رجوعه عن الباطل إلى الحق .
وفيه قال سبحانه :

﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ
بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [١٢٥ / ١٦] .

وقال لرسوله :

﴿ قُلْ : هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [١١١ / ٢] .

وقال عليه السلام :

« يحمل هذا العلم من كل ^(١) خلف عدوؤه ، ينفون عنه تحريف الغالين ،
وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين » ^(٢) .

٦٠ — وهذه الألفاظ عمومٌ في التوحيد والشرعة .

وهي أيضاً سيرة الرسل عليهم السلام مع أممهم ، وسيرة رسولنا صلى الله
عليه ، وسيرة علماء الصحابة رضي الله عنهم بعده ، ومَنْ بعدهم من التابعين
وأتباعهم ، إلى يومنا هذا ؛ وعليه عادة العقلاء في أديانهم ومعاملاتهم
ومعاشراتهم .

٦١ — ويفزعُ العقلاء إلى النظر والمعاظرة فيما غاب عن حواسهم ، فعلم صحة النظر

(١) كلمة « كل » ساقطة في الأصل وقد أضفناها بعد مراجعة نص الحديث في البخارى [انظر هامش
رقم ٢ من هذه الصفحة] .

(٢) رواه البخارى : شهادات ٥ انظر أيضاً باب التناوب في العلم : علم ٢٧ وابن جنبل ٢ : ١٨٥
والدارى : مقدمة : ٣٤ ، وابن ماجه : مقدمة : ٢٢ وقد ورد الحديث في باب شهادات العدول .

وكونه طريقاً إلى العلم ، فيما لا يكون الحسُّ وخبرُ القوادر طريقاً إليه ، كما يُعلم بالنزع إلى الحس فيما يكون الحسُّ طريقاً إليه ، حتى إن من أنكر صحة النظر والمناظرة [لجأ]^(١) إلى النظر فيما يروم فيه بيان فساد النظر ؛ إذ لا يجد طريقاً إلى فساد من جهة الحس والبديهة وخبر القوادر ؛ لاشتراك العقلاء في طرق الضرورات والبدائيه (٢٩ ت) .

٦٢ — وما يدل على حُسن الجدل ، بل على وجوبه ، من طريق المعنى : ما ثبت^(٢) من وجوب معرفة الشريعة ، على الجملة ، فرضاً على الكفاية ، وتفصيلها فرضاً على الكفاية .

ولا سبيلَ إلى ذلك دون معرفة أصولها ، من أدلة العقول وأحكامها ، فإذا رأى العالمُ مثله يزلُّ ويخطئُ في شيء من الأصول والفروع وجبَ عليه ، [لش] من حيث وجوب الأمر بالمعروف / والنهي عن المنكر دعاؤه عن الباطل وطريقه إلى الحق ، وطريق الإرشد والصواب فيه ؛ فإذا لحَّ في خطابه ، وقوى على المحقِّ شبهة وجبَ على المصيب دفعه عن باطله والكشف له عن خطئه بما أمكنه من طريق البرهان وحسن الجدل ؛ فحصلَ - إذ ذاك - بينهما المجادلة ، من حيث لم يجد بداً بدءاً منه في تحقيق ما هو الحق ، وتحقيق ما هو الشبهة والباطل .

وصار - إذ ذاك - بهذا المعنى : الجدل ، من آكد الواجبات ، والنظر ، من أولى المهمات .

وذلك يعمُّ أحكام التوحيد والشريعة .

(١) أضفنا كلمة « لجأ » ليستقيم المعنى .

(٢) في الأصل : هو ما ثبت - وقد حذفنا [هو] .

وأيضاً فإنهم لم يجدوا في شيء من الأجفاس يعقبه ضربٌ من الاعتقاد الذي إذا وقع على وجهه ، كان علماً بعد طرق الضروريات ، إلا الجنس الذي هو النظر والمناظرة ؛ فعلموا بذلك حسنَ النظر والجدال ؛ بل وجوبه في أكثر المواضع مع تقرير التكليف بمرور الرسل عليهم السلام .
وفي هذه الجملة أُبَيِّن الطرق في صحة النظر والجدل ، وحسنهما ووجوبهما في كثير من الأماكن ، وبالله التوفيق .

٦٣ — ثم الذي بعد تحقيق النظر والجدل : ذكر حقيقة العلم فإنه ثمرة النظر — وإن كان قبله علومٌ لا تتعلق بنظر الإنسان وفعاله — وهي العلوم الضرورية السابقة للعلوم النظرية ومقدماتها ، وكان الواجب في حق الترتيب أن نبدأ بذكر حقيقة العلم (٣٠ ت) ؛ فإنه كالأصل ؛ من حيث إن كل موجود ؛ ومعدوم ، ومذكور ، ومعلوم ، ومُخْبَر عنه من المعلومات ، وماعداه كالفرع له ، والبداية بذكر الأصل أولى منه بغيره .

ولمّا قدمنا ذكرَ النظر والجدال ؛ لكونه مقصودَ هذا الكتاب ولقبه .

٦٤ — فأما حقيقة العلم :

فهي ما يعلم به المعلوم .

ولو قلت : ما يعلم به ، كان كافياً ، والزيادة عليه ؛ لزيادة البيان .

فإن قولك : ما يُعَلَّم به تضمن ذكر المعلوم .

وأيضاً ، فإنه لا يعلم ما ليس بمعلوم ؛ لاستحالة علمٍ لا مَعلومَ له عندنا .

وهذا حدُّ العلم صحيح ، به يفارق ما ليس بعلم ؛ ولهذا قلنا : لا عالم

يَعْلَمُ إلا بالعالم .

ودلائلُ صحته : أنه لا يُوردُ المخالفُ لهذا الحد بتحديد العلم ما يخالفُ هذا في معناه ، إلا وقد أمكن بيان فسادِه ؛ فدل على صحته .
وقد شرطناه^(١) في تصحيح كل حدٍّ ذكره بمدُّ المحدودات .
وقد يُشارك العلم في حده ما يخالفُه في اسمه ونفذه ؛ فاختلفت العبارات في تسميته لا يقدح في تصحيح حدِّه ؛ لأنه لا فرق بين جميعه في المعنى .
ألا ترى أن العلم يسمى : علما ، ومعرفة ، وفقها ، ودراية ، وعقلا ، وبتينا ، وفطنة .

ونحن وإن لم نُجِزْ^(٢) غير اسم العلم على علم الله سبحانه ؛ فلعمد الإذن من الله فيه بكتابه أو على لسان رسولٍ من رسله أو إجماع أمة على إطلاقه .
وقد قيل : إن أعمَّ الأسماء للعلم هو قولنا : علم ، وما سواه من الأسماء كلُّ منه ينبي عن نوع مخصوص ؛ فمن جمع جميع هذه الأنواع في علمه سُمِّيَ بأنه عالم ، وبصفته بأنها علم ؛ والله سبحانه عالم بكل معلوم على نقي النهاية ؛ فاستحق الوصف بأنه عالم ؛ ولما به كان عالما بأنه علم .

٦٥ — فإن قيل : وما وجه اختصاص كل اسم ؟

قيل : الاختصاصُ بشيء منه في حقيقة اللسان حين الوضع .
ألا ترى أنه لا يصح أن نقول : علمت^(٣) وما فهمت^(٤) أو ما دريت أو ما عرفت أو ما عقلت !
لكن عُرِف الاستعمال خص بعض هذه الأسماء بنوع دون نوع ، حتى يفهم من غالب الاستعمال .

(١) في الأصل شرطنا (٢) في الأصل : تختار .

(٣-٣) في الأصل : وردت العبارة مكررة هكذا : وما فهمت أو ما فهمت .

عن الفقه : العلم بأحكام الشريعة .

وعن الفهم : سرعة معرفة معنى الكلام .

وعن الفطنة : معرفة لطائف الحقائق .

وعن الطب : المعرفة بمقتضيات العمل والأمراض ، وخصائص الأدوية .

٦٦ — وقد قيل : حد الفقه في تخصيص العرف : هو العلم بأحكام أفعال أهل التكليف .

وقد قيل : هو العلم بما يحل ويحرم ويجب ويُنَدب إليه .

وقد قيل : هو العلم بالمعنى الجامع في الحكم مع اختلاف الصور والفرق

في الحكم مع اتفاق الصور ؛ ولهذا يقال إن كثر جمعه وفرقه في أحكام

[ل ٩ ي] الشريعة : إنه فقيه^(١) سبق ، أي ذال^(٢) الأصول / والفروع ، حتى قال بعض

الفقهاء : العلم بأصول الدين ، الفقه الأكبر .

ولأبي حنيفة (٣١ ت) رضى الله عنه كتاب في أصول الدين ، سماه :

الفقه الأكبر (٣٢ ت) ، ردّ فيه على المعتزلة القدرية ، وسلك فيه طريقة

أهل السنة والجماعة ، شرحه الأستاذ أبو بكر بن فورك (٣٣ ت) وتبجّع به

وأثنى فيه بذلك الكتاب عليه .

٦٧ — وحقيقة أصول الفقه :

هي الأدلة التي ينبني عليها العلم^(٢) بأحكام أفعال أهل التكليف .

وحقيقة علم أصول الفقه : هي العلم بالأدلة التي ينبني عليها العلم بأحكام

أفعال أهل التكليف .

(١-١) في الأصل : « سواء في ذلك .

(٢) في الأصل : « الحكم » .

٦٨ — وحقيقة علم أصول الدين :

هي العلم بما يؤدي العلم بالله تعالى ، وبصفاته ، وبصفات رسله وأحكام دينه .

وهو العلم الذي غلب عليه عرف الاستعمال بتسميته بأنه : الكلام ، وربما سُمِّيَ : علم الكلام .

فإذا قيل : كلام المتكلمين ؛ فهو بغلبة الاستعمال : هذا العلم الذي ذكرنا حقيقة .

ثم جملة العلوم تنقسم في عرف الاستعمال بين العلماء بأصول الدين ، وأصول الفقه : إلى علم واجب (٣٤ ت) ، وإلى علم جائز .

فحقيقة العلم الواجب : هو العلم الذي لم يتعلق بقدرته قادر ، ولا فعل فاعل .

ولو قلت : هو العلم الأزلي ، أو العلم القديم - صح :

وهو علم الله سبحانه الذي وجب وصفه سبحانه بأنه عالم .

وهو علم لا يتناهى في تعلقه بالمعلومات ، شامل لكل ما صح تعلق

علم عالم به ، أو يتوهم كونه معلوما لعالم .

وايس بعرض ولا جنس ولا حادث ولا مختص بوجود دون عدم

ولا بحال دون حال - وهو في تعلقه لم يزل بكل معلوم ، لا على تقدم وتأخر

ولم يزل تقدم وتأخر المعلوم به .

وهو علم واحد لا نهاية له في وجوده وتعلقه واختصاصه بذاته سبحانه

وتعالى .

٦٩ — وأما العلم الجائز :

فهو كل علم حادث (٣٥ ت) ، أو كل علم له أول .

أو كل علم متأخر في الوجود ، وهو بعكس العلم القديم الذي هو المتقدم
في الوجود .

٧٠ — ثم ينقسم العلم الجائز في اصطلاح العلماء بأصول الدين إلى قسمين : ضروري ،
وكسبي .

وعند أهل التحقيق منهم إلى أربعة أقسام :
إلى علم ليس بضروري ولا كسبي كالعلم البدهي ، والعلم الواقع على
الحواس ، لأن الضرورة في اللغة : هي الحاجة ، والإلجاء ، والإكراه .
وإلى علم كسبي وضروري ، كالعلم الذي يُحمل الإنسان عليه ليتعلمه
ويحصّله وهو كارة لا كتسابه .

وإلى علم ضروري ليس بكسبي ، كما يعلم بالمشاهدة والسمع من هلاك ماله ،
أو ولده ، أو عزيز له ، وغيره من الفواشش مما يُحب ألا يعلمه .
وإلى علم كسبي ليس بضروري كما يتعلمه ويحصّله من العلوم بالجد
والاجتهاد وهو محبٌ فختار لتحصيله ؛ فقد حصل من جملة هذا في الشاهد
علم ليس بضروري ولا كسبي ؛ فلا يُنكر^(١) في الغائب أيضاً ثبوت علم
لا ضروري ولا كسبي .

٧١ — فحد العلم الضروري عند المتكلمين : كل علم حَدَثَ على وجهه ، لا يجد^(٢)
صاحبُه عنه فكاكاً .

أو كل علم وقع ، لا عن نظر .
أو كل علم مقدور بقدرة واحدة .

(١) في الأصل : يتلو . (٢) في الأصل : يحل .

٧٢ — والعلم الكسبي (٣٦ ت) كل علم مقدور بقدرة حادثة ، أو مقدور بقدرتين وهل يقع بغير نظر ؟

منهم من قال : لا يجوز وقوع الكسبي بغير نظر ولا دليل .
ومنهم من قال يجوز وقوعه عن غير نظر واستدلال ؛ لأن كونه كسبيا لا يقتضى أكثر من قدرة حادثة ، كالحركة الكسبية يقتضى كونها مقدورة بقدرة حادثة فقط .

ولا خلاف أن كل علم نظري يجوز أن يقع عن غير نظر ولا بقدرة حادثة فيكون ضرورة وكل ضروري .
قال من لم يشترط النظر في الكسبي : إنه يجوز أن يصير كسبيا ، ما يكون ضروريا .

ومن قال : لا بد فيه من نظر ، قال : البديهي لا يجوز أن يصير نظريا كسبيا ؛ لأن البديهية من كمال العقل ، ومن لم يكمل عقله ، لم يصح أن ينظر ويستدل .

٧٣ — ومعنى قولنا : علم نظري واستدلال (٣٧ ت) : أنه منسوب إلى النظر والدليل ، كالعلوي والهاشمي : هو المنسوب إلى علي وهاشم .

ومعناه أنه وقع عقيب النظر والاستدلال .

لأن النظر طريقته ، وإن كان بين النظر والعلم الواقع عقيبها تضاد ؛ ولذلك لا يحصل العلم في حال وجود النظر ؛ لأن النظر مضاد لسائر الاعتقادات ، ولذلك قلنا : إنه في حال نظره لا يجوز كونه شاكا ؛ لأن النظر يضاد الشك ، وبه يبطل قول من قال : يجب كون الناظر شاكا بالمنظور حال نظره ، وهل نظره يجوز أن يكون شاكا ، أو ظانا ، أو جاهلا ، وليس لصحة النظر

[لش] اختصاص بالشك أو شيء من الاعتقادات ، لا قبله ولا في / حاله .

٧٤ — وحقبة الاعتقاد في اللغة غير ما يصير إليه أصل هذه الصنعة ، فإنه في اللغة من الشد والانعقاد والانجذاب .

غير أن بعض المتكلمين سمو العلم اعتقاداً لعرض فاسد في نفي صفات الله سبحانه ، رغم ما بينهما من الشبه البعيد ؛ فإن من علم المعلوم كأنه عقد عليه وشده ، بأن جعله عند نفسه بالوصف الذي هو عليه ، وهذا تشبيه بعيد ، لا يصح بمثل هذا الهوس^(١) نفي صفات الله سبحانه ، وحقبة الاعتقاد عندها ، ولا هو الظن بكون المظنون عند الظان بأنه على ما هو عليه .

فعلى هذا عندهم حقيقة الجهل : اعتقاد المعتد على ما ليس عليه .
وعند من لا يجعل الاعتقاد هذا المعنى : هو ما يجهل به الجاهل كالعلم : هو ما يعلم به العالم .
وهكذا^(٢) يقول القائل في تحقيق الصفات والأعراض أجمع فيقول :
القدرة — هو ما يقدر به القادر .

والإرادة — هو ما يريد به المريد المراد .
وكذلك السمع والبصر والكلام والبقاء .
وهكذا يقول^(٢) في الحركة : ما يتحرك به المتحرك .
والسواد : ما يسود به الأسود .
وهذا الطريق في تحقيق المعاني هو أولى الطرق ؛ لحقبته : تردد الاعتقاد بين أمرين ؛ فما زاد على وجه سواء فهذا وصف الشك ، وتحقيقه ما ذكرنا في سائر الصفات .

(١) في الأصل : الهوييت . (٢) في الأصل : وهكذي .

والسهو ، والغفلة واحد : وهو ما به يسهو ويغفل الحى ووصفه ، هو ما نافي اعتماد الحى فى السهو عنه .

وهو قريب من النوم والغشيان ؛ كانه غشى عليه فيما سها فيه وغفل عنه .

فالموت والنوم والسهو والغفلة - معان^(١) متقاربة ؛ فإن الجميع آفات تخرج بصاحبها^(٢) إلى الذهاب عن الحقائق وإن كان بعضها من صفات الأحياء ؛ ويقربُ منها الجهل والظن .

والظن - تغليبُ أحد الاعتدائين ؛^(٣) أو غلبة^(٤) بعض الاعتقادات وغلبة الظن - القطعُ ببعض الظنون ؛ وهو ما ينتهى إليه المجتهد فيما لا طريق لقطع العذر إليه : وهو اليقين .

٧٥ - وأما الخطاب (٣٨ ت) .

فالكلام ، والخطاب ، والتكلم ، والمخاطب ، والنطق - واحد فى حقيقة اللغة - وهو ما به يصير الحى متكلماً .

وقد قيل : حقيقته ما يفهم منه الأمر والنهى والخبر ، ومتى فهم منه أحد هذه ؛ فقد فهم الكل .

فإن كلَّ أمر : نهى وخبر .

وكلَّ نهى : أمر .

وكلَّ خبر : أمر ونهى .

ولو اقتصرَت فى تحقيقته على واحد فقط :

(١) فى الأصل : معانى . (٢) فى الأصل : بصاحبه .

(٣-٣) فى الأصل : لاذ عليه .

ما فهم منه الأمرُ أو النهى أو الخبر أو الاستخبار ، لاستقام .
والكتابةُ والعبارة لا يفهم منهما ذلك ، وإن فهم بهما ؛ فلذلك لم يكونا
على الحقيقة كلاماً .

وقد قيل في العبارة : إنه كلام أيضاً حقيقة .
فمن أجرى اسم الكلام على العبارة - مع أنها دلالة على مافى النفس
من الكلام - لم يستبعد إجراء اسم الكلام على الكتابة المفهوم
بها الكلام .

والصحيح : أنهما بسميان كلاماً مجازاً ؛ لأنه يفهم بهما الكلام ؛
كما سبق علماً وإرادة ، إذ فهم بهما الكلام ؛ لأن حقيقة صفة الحى لا تقف
في الإيجاب على الاصطلاح ، أو التوقيف ، كالقدرة والحياة والإرادة والسمع
والبصر وغيرهما من صفات الأجسام ، كالحركة والسواد والطعوم وغيرهما .
٧٦ - وحقيقة الأمر : الدعاء إلى الفعل .

والنهى : هو الدعاء إلى الكف .
وقد عبر عنهما بأنه الدعاء إلى الإقدام ، والدعاء إلى الإحجام وقد قيل :
ما يصير الأمور بامتثاله مطيعاً ، وبفعل المنهى عاصياً .
وهذا ضعيف ؛ لأنه يوجب وقف الأمر والنهى في حكمهما على وجود
فعل الغير - وذلك فاسد في بيان الحقائق والحدود .

٧٧ - والخبر : ما به يخبر المخبر .
وقد قيل : ما يَحْتَمِلُ^(١) فيه الصدق والكذب .

١ - في الأصل : وردت الحكمة خالية من النقط وبرسم آخر هكذا : « بدل » .
(٣ - الكافية في الجدل)

٧٨ — والاستخبار :

طلب الخبر ، أو السؤال عن الخبر .
وعلى هذا يصح من الله سبحانه الاستخبار .
ويصح منه سبحانه أيضاً الاستخبار على معنى التقرير ، فأما على الاستنهام
فمحال عليه .

٧٩ — والصدق :

ما يصدق الصادق .
وقيل : الخبر على وقف الخبر .

٨٠ — والكذب :

ما به يكون الخبر كاذباً .
وقد قيل : الخبر على خلاف الخبر .
وقد قيل : إن الكذب مع العلم بالخبر لا يقع إلا في العبارة والكتابة ،
ولهذا أحلنا الكتابة على الله سبحانه ؛ لأنه بالعبارة قط لا يكون متكلماً ،
[ل١٠١] وإن كان يخلق العبارة لغيره عن كلامه وعلمه / ووجوده وسائر صفاته ؛
فيكون الموصوف بالكلام وسائر الصفات : هو سبحانه وتعالى ، ويكون
الغير معبراً بهذه الأصوات المقطعة ، والحروف المرتبة ؛ لأن الغير يكون المحل
للعبارة والصوت والكتابة ، وخصوص الوصف من الفعل يرجع إلى المحل
دون الفاعل ؛ ولذلك لم يكن بفعل الصوت صائفاً ، وإن كان أعم بكونه
صوتاً من كونه عبارة أو كلاماً ؛ بل المحل به صائفاً ؛ فالمحل بهما : هو
أخص^(١) في الوصف أولى .

(١) في الأصل : أحسن .

٨١ — حقيقة الفعل :

ما لوجوده أول ، وهو حقيقة الخلق .

وقيل : هو مقدور وُجِدَ .

ومن الفعل يقال : لمن تعلق بقدرته : فاعلا ؛ لتعلقه بقدرته ، لا لقيامه

ووجوده بذاته ، أو محل قدرته .

٨٢ — حقيقة التَّرك :

هو فعل ضد المتروك ، وهو من أسماء الإثبات ، لا يقع على النفي الصَّرْف .

وكذلك لا يوصف به من لا يوجد منه مقدور ولا ضده بأنه فاعل أو تارك .

وقيل : إن فعل الله سبحانه ، ما فعَل ، لا يوصف بأنه ترك الفعل ، وهو معنى قول المحصلين : إن الترك فعل .

ألا ترى أنه يترك بالقيام القعود ، وبالحركة السكون وكل واحد من الضدين ترك لصاحبه ؛ فإذا فعل أحدهما ترك الآخر .

٨٣ — وأما التكليف :

فجده على موافقة اللسان : ما على المخاطب فيه كلفة .

وقيل : هو إقامة الدلالة على ما كلف .

وقيل : هو ما استُحِقَّ لمخالفته عقاب .

دخل فيه (٣٩ ت) : الواجب والمحذور والمندوب وإليه والمباح .

فإن من فعل ، أو أتى بواحدة منها على خلاف وصفه استحق عقاباً .

ألا ترى أن من فعل المباح على جهة الحظر ، أو الوجوب استحق عليه عقاباً ؟

فإن قيل : استحقته على الاعتقاد ، لا على الفعل ؟
قيل : لا ؛ بل على الفعل ، لكن الفعل إنما يَكسِب الحكم بالاعتقاد فإنه^(١) دون الاعتقاد لا حكم للفعل ؛ حتى إذا لم يكن له مع الفعل اعتقاد ، كان فعله على السهو .

وكفعل من لا تكليف عليه ، ومثل هذا الفعل لا حكم له ؛ فبان أن الأفعال تَكسِبُ الأحكام بالقصود والعقود ؛ ولهذا كان الجنس من الفعل مع التكليف : مرة طاعة ، ومرة معصية وكفراً ، وأن جنس السجود^(٢) بين العبد و^(٣)ربه صنم أو شمس ؛ فيصير بالعقد إيماناً وطاعة ، وبالعقد تارة أخرى يكون كفراً ومعصية .

٨٤ — فأما الواجب :

فهو^(٣) الساقط في اللغة ، والوجوب : هو السقوط .
كما يقال : وجبت الشمس - إذا سقط قرصها .
وقال تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾ [من الآية ٣٦ / ٢٢] .
أى سقطت .

٨٥ — والفرض :

في اللغة يكون بمعنى : القطع .
فيقال : فرضة القوس ، وفرضة السيف ، لمقطّعه ، ولموضع الوتر .

(١) في الأصل : فإن .

(٢-٢) ما بين القوسين كان في الأصل هكذا : « وبين ربه » وقد صححنا العبارة بحذف « الواو » من البداية ووضعها في مكانها بعد إضافة لفظ « العبد » على نحو ما أثبتنا . (٣) في الأصل : هو .

ويكون بمعنى التقدير ؛ فيقال : فَرَضَ الحاكم للمرأة النفقة : أى - قدر .
ويكون بمعنى قَطَعَ لها النفقة - على تقدير ما .
وقال سبحانه : ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [من آية ١ / ٢٤] .
وقال تعالى : ﴿فَدَّ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [من آية ٢ / ٦٦] .
أى : قَطَعَ وقَدَّر .

فكلُّ فعل قُطِعَ ، أو قدر عن غيره باستحقاق العقوبة على تركه :
فهو الفرض والوجوب .

والفرض - فى اصطلاح العلماء - واحد ، وهو ما يُستحق بتركه عقوبة .
فكان الفرض سمي فرضاً ؛ لأنه قُطِعَ أو قَدَّر عن غيره باستحقاق العقوبة
على المخالفة فيه .

وقيل : واجب - على تقريب - من اللغة : وهو ما ثبت ولزم فى الشريعة
على وجه يُستحقُّ العقاب على خلافه .
وفى اصطلاح العلماء : يكفى أن تقول فى حدِّ الواجب : ما يستحق
عقاباً بتركه والزيادة فيه ؛ ليبين بها موافقة اصطلاحهم لمواضة العرب .

٨٦ - والمحظور :

الممنوع فى اللغة ، والحظر : المنع .

٨٧ - وكذلك الحرام : فى اللغة على هذا المعنى :

وهو الذى مُنِعَ عنه بالوعيد .

والفرضية والوجوب متحققان^(١) فى المحظور والحرم .

كما الأمر والنهى متحقق كل^(٢) واحد منهما فى صاحبه .

(١) فى الأصل : « متحقق » . (٢) فى الأصل : « بكل »

فـكل أمر : نُهيَّ عن تركه ، وكل نهْي : أمرٌ بفعله .
 كذلك كل فرض : محظورٌ تركه .
 وكل محظور : فرضٌ وواجبٌ تركه .
 وكما لا فرق بين المحظور والمحرم ، كذلك لا فرق بين الفرض والواجب ؛
 إذاً الجميع في تركه أو فعله : وعيدٌ .
 وإذا قلت في الواجب : ما في تركه الوعيد ، استغنيت عن ذكر
 الاستحقاق .

لكنك إذا قلت : ما فيه العقاب ، لم يصح حتى تقول : استحقاق
 [لـ ١٠ ش] العقاب ؛ لأنه قد يفعل / القبيح ويترك الواجب ، وإن لم يوجد فيه عقاب
 عن يمينه ، أو يترك الكفر بالإيمان فيزول عنه عقاب الكفر ، وإن
 حصل فعل القبيح وترك الواجب .

وإذا كان في ترك الواجب : وعيدٌ ، وفي ترك الفرض كذلك لم يتبين
 الفرق بينهما ، وتفاوت الوعيد بالقلة والكثرة لا يُوجب تفرقةً بينهما
 في الاسم ، كما لا يوجب تفرقةً في أصل الوعيد ، مع أنه لا يتوصل إلى القلة
 والكثرة بصورة الفعل ولا بصفته ، بعد اشتراكهما في حقوق الوعيد ،
 إلا بسمع يرد ؛ فإنه رب مخالعة تظن خفيفة^(١) فتكون غليظة^(٢) ، وغليظة^(٢)
 فتكون خفيفة^(١) ؛ ولهذا قيل : ليس في الذنوب صغير ، وإن كان بعضها
 أكبر من بعض .

٨٨ — فأما حدُّ الحسن والقبيح :

فقد قيل : ما لفاعله فعله ؛ فهو حسن .

(٢) في الأصل : « غليظا » .

(١) في الأصل : « خفيفا » .

وقيل : ما مدح فاعله ؛ فهو حسن .

وقيل : ما حَكَمَ مالِكُ الأعيان بحسنه ؛ فهو حسن .

وقيل : مالا وعيدَ على فعله ؛ فهو حسن .

ولا فرق بين الحسن والعدل .

وكلُّ مالا يقع فعله إلا عدلا ؛ فكان عادلا ؛ لأنه فعله ؛ لأنه لا يقع في فعله قط ضدُّ العدل ؛ فلذلك لا يجب قيام العدل به في كونه عادلا ؛ لأن وصف الفاعل بما لا ضد له يجوز لا لقيامه به ، وما له ضد لا يوصف به إلى المحل الذي قام به .

٨٩ — وأما الظلم والتبجح :

فقيل : هو ما ليس لفاعله فعله .

وقد قيل : ما حَكَمَ مالِكُ الأعيان بتبجحه .

وقيل : ما في فعله وعيدٌ .

ولذلك قلنا : ترك الشكر قبل السمع لا يوصف بالتبجح ؛ لأنه لا يعلم الوعيد إلا بالسمع سبباً عند المعتزلة ؛ فإن الوعيد عندهم لا يكون إلا مخلوقاً ؛ لقولهم بخلق القرآن ، وخلق كل كلام ؛ فلا يُدرى قبل السمع خَلَقُ الوعيد على ترك الشكر أو لا ؛ ولا يوصف بالظلم والتبجح إلا المحل ؛ لأنه يقع من فاعله العدل ، وضد الظلم والجور ، وليس كالمعادل الذي لا يقع منه ضده ؛ فإنه حينئذ يجري مجرى الفعل في أن لا ضد له ؛ فيوصف به المحل وغيرُ المحل .

وقد قيل في حدِّ الظلم والجور والتبجح : تعدى الحدود والرسم

الموسوم^(١) ، مأخوذ من العرب في قولهم : ظلمت السماء : إذا اضطرب
في غير أوانه ، وظلم السقاء .
وقولهم : من أشبه أباه فما ظلم ، يعني ما تعدى في الشبه .

٩٠ — والجور :

في اللغة ، هو الميل ، والعدول .
يقال : جار السهم ، إذا عدل عن الهدف .
وجارت الراحلة ، إذا مالت وعدت عن سَنَنِ الطريق واو قلت :
مُجَاوِزَةُ الحد ؛ لكفى .

وليس على الله سبحانه حدثٌ ، في فعل ، ولا رسم في صنع ؛ فلا يتصور
منه لذلك الظلم والتبجح المختص بوصفه ، وإن كان هو الخالق للجميع ، والخلق
من حيث إنه خالق لا يكون إلّا حَسَنًا ممدوحا ؛ فلذلك لا يُتَصَوَّرُ منا الخلق
والاختراع ؛ لأنه يصح في أفعالنا الذم ، ويقتضى المدح .

٩١ — وأما المذدوب والندب :

فواحد في عرف الفقهاء ، وحيقيقته : ما كان فعله خيراً^(٢) لفعله
من تركه .

ولا يدخل عليه الواجب ؛ لأن التخييراً بين الشر والخير محال .
وفي مقابلته : التنزيه ؛ إلا أنه يتعلق بتركه ؛ فالتنزيه فيما يكون تركه
خيراً من فعله .

٩٢ — ومنه المكروه : الذي لا يحرم فعله .

وقد قيل في حقيقة المكروه ، الذي لا يحرم :

(١) في الأصل : « الموسوم » . (٢) في الأصل : « خير » .

هو ما يُخاف فيه الوعيد ، ولو قُطِعَ بالوعيد فيه لكان مكروها
بمعنى المحرّم .

وكلُّ مندوب إلى فعله : فهو منزّه ، وتنزيهه في تركه ؛ كما أن كل
منزّه فعله : مندوب إلى تركه .

وهو كالأمر والنهي ، والواجب والمحظور ، في أن كل واحد منهما
نفس الآخر ، وعند قوم : معنى الآخر .

٩٣ — وال لزوم والإلزام :

عند الفقهاء مستعملٌ بعرفهم في الواجب ، والفرض ، لا غير ، فيكون
وصفا للواجب بمعنى الملازمة ، التي هي نقيض المفارقة ، في حقيقة اللغة .

٩٤ — وأما السنة :

فهي الطريقة : في اللغة .

وقد تكون واجبا وغير واجب ، وتُعرف من إطلاقها : الطاعة
التي ليست بفريضة ، إذا استعملت هذه التسمية في العبادات .

وفي مُتعارف الرواة ، ونقله الآثار والحديث (١) يراد من إطلاقها :
ما يؤثر عن النبي عليه الصلاة والسلام من الأخبار :

٩٥ — وأما النقل^(١) :

فهو الزيادة : في اللغة .

وحقيقة في عُرف الشريعة : كلُّ طاعة زيدت على الفريضة ، وإن

[١١١] شئت / كلُّ طاعة زيدت على المقدّر من العبادات .

٩٦ — وأما التطوع : فما أطاع به المكلف بعد الفرض .

(١) في الأصل : « النقل » .

٩٧ — وأما المباح :

فكل مأذون استوى فعله وتركه .
والإباحة غير داخلة في الوجوب والندب على الحقيقة .
وقد قيل : كل واجب ، ففيه : الإباحة والندب .
وكل مندوب ، ففيه معنى الإباحة .
والتحقيق : ما ذكرناه .

٩٨ — والجواز :

في اللغة ، هو الشك ؛ فإذا قال : جاز كذا^(١) ؛ فقد أخبر عن شكه
المُخبر عنه ، بهذا الخبر .
وهو في عرف علماء الدين : مختلف الاستعمال ؛ فيقال جاز ، بمعنى :
حل ، وجاز ، بمعنى : صحيح .
فيقول : صلاة جائزة ، بمعنى الصحة - وبيع جائز ، أى : صحيح .
ويكثر استعماله بمعنى : الإباحة والحل .
وهو في عرف المتكلمين : نقيض المحال .
وقد يُضاف الجواز إلى العقود - لا بمعنى الصحة - لكن بمعنى نفى
اللزوم ، فيقال : عقد جائز ، على معنى أن من أضيف إليه الجواز في عقده :
يجد عنه فكاك ، كالوكالة والشركة والجمالة .
فإذا أُطلق في العقد ، كان الجواز فيه من الطرفين .
وإن خُصّ بأحدهما : فهو الذى يجد عنه فكاك .
كما يقال : الرهن جائز من المَرْتَهِن ، والكتابة جائزة للعبد .

(١) في الأصل : « كذى » .

وإضافته إلى العبادات ، بمعنى : الإحسان ، لا غير .
وقد^(١) يستعمل في المقدور كونه ، كما يقال :
يجوز من الله تعالى أن يخلق ما يشاء ، معناه : أنه يقدر على ما يشاء .
٩٩ — وأما الصّحة :

وهي الوجود - في اللغة - يقال : صحّ دخول الأمير البلد ، أى وُجد .
وهي في عرف العلماء مختلفة^(٢) الاستعمال ؛ فيقال : معنى نفى الإحالة
كالجواز .

وتضاف إلى العقود على معنى ، حصول المقصود بها .
وتضاف إلى العبادات ، فيفاد بها الاعتداد والاحتساب .
وتضاف إلى عقود المعاملات ، فيفاد بها حصول الملك أو معنى الملك .
وتضاف إلى ما ليس بمحال^(٣) ، فيفاد بها كونه متمدور القادر .
وتضاف إلى الحيوان ، فيفاد بها زوال العيب والمرض .

١٠٠ — وأما الحق :

فهو الثبوت .

ويختلف في الاستعمال باختلاف ما يضاف إليه .
فإذا أضيف إلى الخبر ، أُفيد به صدقه .
وإذا أضيف إلى شيء من الشرائع يفاد به كونه مأموراً به .
وإذا أضيف إلى شيء من وجوه التصرف ، فعلى معنى ؛ الصواب
والصّحة .

(١) في الأصل : كما . (٢) في الأصل : مختلف .

(٣) بياض في الأصل مقدار كلمة وقد رجعنا ما أثبتناه .

وإذا أُضيف إليه الحكمُ ، أو الأمر ، أو الخلق ، أو صفة من صفات
التعالى ؛ فالمراد به الإله سبحانه ، كما يقال : الحكمُ والقضاء للحق .
ويقال : والحقُّ يَعْلَمُ ، والحقُّ تعالى .

وإذا أُضيف إلى الحشر ، أو الجنة والنار ، يفاد به الوجود ، كما يقال :
الجنة والنار : حق ، والحشر والنشر : حق ، بمعنى : يكونُ ويحصل .
ويقال : الحقُّ لله ، على معنى : أنه لا يكون منه إلا العدل والحسن .
ولا يضاف الحقُّ - مطلقاً - إلى شيء من المقبَّحات .^(١)

ولا يقال : الظالم حق ، بمعنى الثبوت والوجود ؛ ولا يكن يُقَيَّد ، لثلاث
يُوهِم الخطأ ؛ فيُوهِم كونه مأموراً به ، أو حسناً بمن وصف به .

١٠١ - وأما الباطلُ والفساد :

فهما في اللغة ، بمعنى : العدم .

فيقال : بطلَ ، إذا عُدِم . وفَسَدَ ، إذا عُدِم وتلاشى .

ومنه قوله سبحانه وتعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾

[من الآية ٢٢ / ٢١] ، أى عدمتا ولم تحصلا في الوجود .

وهما نقيضُ الصحة والثبوت ؛ فإذا أُضيف الفساد ، أو البطلان

إلى حاصلٍ موجود ، فعلى معنى : سقوط حكمه ونفى الاعتداد به في المراد .

ويستعملان في الشريعة في كل واقعٍ على غير حدِّه وحقيقته .

والبطلان ، والفساد : سواء في كل ما يستعمل من أحكام الشريعة ،

وليس أحدهما بأكيد من الآخر ، في أنَّ كلَّ واحد منهما يُستعمل فيما

لا يقعُ موقعه ؛ فيكون كأنه لم يوجد .

(١) كانت في الأصل : « المصحات » .

١٠٢ -- وأما المحال :

فهو - في اللغة - كل قول أحيى عن سئلته .
ولذلك قيل لا كذب : كلام محال .
والمتمكّنون يستعملونه فيما لا يصح العلم بمصوله .
كقوله : اجتماع المتضادات محال ، بمعنى : أنه لا يعلم اجتماعهما .
والشريك والولد والضد لله محال ، ويفاد به : أنه لا يصح العلم بإضافة
هذه الأشياء إلى الله ، لا على معنى الملك .
وفي عرف الفقهاء : ما لا يفيد بحال ، وربما يؤكد المنع عن المنهى عنه
بهذا اللفظ .

فيقال : الصلاة والصوم ، مع الحيض ، محال .
والصوم ، بالليل ، محال .
والقبیح مع الدعاء إليه محال .
والصحة مع النهي محال .
والفساد مع الأمر والوجوب فيه محال .
والمضى في الحج الفاسد غير فاسد ، وإن كان الحج فاسداً غير مجزئ .
[ل ١١ ش] وكذلك قالوا : النكاح بلا ولي ولا شهود / ومع الردة والعدة
والرضاع محال .

وهو آكد عند الفقهاء من الفاسد والباطل ؛ لأنه لا يكاد يطلق عندهم
إلا فيما لا وجه له ، في الصحة ، بحال .
ويكون عندهم مشبهاً ، على التقريب بالحالات العقلية .

١٠٣ - وأما البيان :

فهو في اللغة : من البَيِّن ، والإبانة ، والقطع .
وحده - في الشريعة ، ما امتاز عن المُشْكِل بوضوحه ، أو انفصل
عن المُشْكِل بوضوحه .

وقيل : البيان - هو الإفهام بأي وجه كان ؛ حتى إذا فُهِمَ من المُجَمَّل
مرادٌ ما على الجملة ، فإنه فيه بيان ، ثم يكون بعضها أظهر من بعض ، إلى
أن يصير نصًّا في بابه .

فاسم البيان يشمل جميعه .

١٠٤ - وأما البيِّنَةُ :

فضرب من البيان ، لأنها العلامة الكاشفة ؛ أو الدلالة المبيِّنة ،
وكذلك الآية ، فهي العلامة والدلالة .

١٠٥ - وأما الداليل :

فهو التعليل ، من الدَّالِّ ، كالعليم - من العالم - والقدير من القادر
وهو الهادي .

أو تقول : هو الكاشف عن المدلول .

وهو الناصب للدلالة ، الفاعل لها .

فمن وُجِدَ منه نَصَبُ الدلالة يقال له : دالٌّ .

ومن كُثِرَ منه نَصَبُ الدلالة وفعَلُها ، يقال له : دليلٌ .

١٠٦ - وأما الدلالة :

فهي ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يُعْلَم .

أو إلى معرفة المدلول .

وهي : المُستَدَلُّ بها .

والدليل - قد يستعمل في موضع الدلالة - والدلالة في موضع الدليل .
فمنهم "من قال : ذلك تَجَازٌ ، أقامه المصدر مُقَامَ الذمت والاسم ،
كقولهم : صائم وصوِّم ، وزائر وزوِّر ، وقطر ومقطر .

قال سبجانه : ﴿ إِن أَصْبَحَ مَاوَكُمْ غَوْرًا ﴾ [من الآية ٣٠ / ٦٧]
أى غائرا .

ومنهم من قال : هو حقيقة ؛ إذ الاستعمال آية الحقيقة ، وقد وُجد
الاستعمال .

والمصيرُ إلى أنه منهم تَجَاز : يقتضى دلالة .

١٠٧ - والاستدلال :

هو طلب الدلالة .

وقد يكون ذلك بالنظر والرؤية .

وقد يكون بالسؤال عنها .

١٠٨ - والمستدل :

هو الطالب للدلالة .

ويطلق على من ينصب الدلالة .

وعلى السائل عنها .

١٠٩ - والمستدلُّ له :

هو الذي أُقيمت له الدلالة .

وقد يكون هو الحكم المطلوب بالدلالة .

ويكون هو الطالب والسائل عنها .

١١٠ — والمُسْتَدَل عليه :

هو المطلوب بالدلالة .

ويطلق على الخصم المقهور بالدلالة .

١١١ — وأما الحُجَّة :

أُخذت — في اللغة — من المَحَجَّة .

وهي : الطريق الواضحة .

فيقال : إن كان العلم حُجَّة فصار مُحَجَّة .

وقيل : لأنها من الغلبة ، يقال : لاجَه فحجَّه ؛ أى غلبه وحدها .

في الشريعة : ما تُصَحِّحُ بها الدعوى .

١١٢ — وأما البرهان :

فهو المُنْظَرُ للحق .

من قولهم : تَبَرَّهَنْ ، إذا ظهر وتلأأ .

والبرهان والحجة والعلامة والدلالة والدليل والبال والبينة والبيان

والآية : كلها متقاربة ، سيما في عرف العلماء .

وكذلك لا يَحْسُنُ فيها السلب والإيجاب .

ولا يَحْسُنُ أن تقول : معنى حُجَّة ، وليست معنى دلالة أو معنى دليل ،

وليست معنى حجة ، أو دلالة ، أو علامة ، أو بينة ، أو آية .

١١٣ — وأما النص :

فحدته في الشريعة : ما ارتفع بظهوره عن الاحتمال .

وهذا قريب من معناه في اللغة ؛ فإن العرب قالت لكل ما ارتفع :

إنه نص .

فَقَالَتِ لِلْمَنَارَةِ : مَنْصَّةٌ .

وَلَمَّا ارْتَفَعَ مِنْ مَكَانِ الْعُرُوسِ : مَنْصَّةٌ .

وَيُقَالُ : نَصَّ فِي سِيرِهِ ، إِذَا أَسْرَعَ وَبَالَغَ فِي رَفْعِ الْخَطَا .

وَيُقَالُ : نَصَّتِ الظُّبَيْيَةُ جِيْدَهَا ، إِذَا رَفَعَتْهُ وَهَدَّتْهُ .

وَقِيلَ : حَدُّهُ فِي الشَّرِيعَةِ : مَا اعْتَدَلَ ظَاهِرُهُ وَبَاطِنُهُ .

وَقِيلَ : مَا تَعَذَّرَ تَخْصِيصُهُ وَتَأْوِيلُهُ .

وَقِيلَ : مَا تَأْوِيلُهُ بِتَنْزِيلِهِ .

وَقِيلَ : مَا لَا يَصِحُّ فِيهِ الرَّفْعُ وَالْإِبْقَاءُ .

٤١٤ — وَأَمَّا الظَّاهِرُ :

فَمَا صَحَّ تَأْوِيلُهُ .

أَوْ مَا عُلِمَ مَعْنَاهُ بِلَفْظِهِ مَعَ إِمْكَانِ غَيْرِهِ بِمَا تَرِيدُ عَلَى لَفْظِهِ مِنْ دَلِيلٍ
عَقْلٍ أَوْ شَرِيعٍ ، أَوْ مَا أَمْكَنَ تَأْوِيلُهُ عَلَى خِلَافِ مَقْتَضَاهُ بِدَلِيلٍ سِوَاهُ .

وَاسْتِعْمَالُهُ ، فِي اللَّغَةِ ، فِي كُلِّ مَا أَمْكَنَ خِلَافُهُ مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ عَلَى خِلَافِهِ .

كَقَوْلِهِمْ : الظَّاهِرُ مِنْ حَالِ فُلَانٍ ارْتِنَاعُهُ فِي أَمْرِهِ ، وَعُلُوُّهُ فِي شَأْنِهِ ،

إِذَا شَاهَدُوا مِنْهُ أُمَارَاتِ الدَّوْلَةِ وَارْتِفَاعِ الْحَالِ .

وَيَقُولُونَ : ظَاهِرُ هَذَا الْمَرِيضِ أَنَّهُ لَا يَبْرَأُ وَلَا يَنْجُو مِنْهُ .

[ل ١٢ ي] وَالظَّاهِرُ مِنْ حَالِ فُلَانٍ سِتْرُهُ وَعَدَالَتُهُ مَعَ إِمْكَانِ الْخِلَافِ / فِي جَمِيعِهِ .

وَقَدْ قِيلَ : حَدُّهُ ، فِي الشَّرِيعَةِ ، كُلُّ خِطَابٍ مُحْتَمَلٍ .

وَقَدْ قِيلَ : كُلُّ لَفْظٍ ، فِي الشَّرِيعَةِ ، فَهُوَ ظَاهِرٌ .

فَجَعَلَ هَذَا الْقَائِلُ : كُلُّ نَصٍّ ظَاهِرًا ، وَكُلُّ ظَاهِرٍ نَصًّا .

وَهَذَا بَعِيدٌ جِدًّا .

١١٥ — وأما العموم :

فهو ، في اللغة ، الشمول .
من قولهم : عَمَّهم القحط ، أو الخصب .
وعَمَّهم المطر والبرَد والحر .
وعَمَّهم الأمير بالعدل والجور ، أو العَطِيَّة أو المنع .
وحدُّه ، في الشريعة بلائحة ما شمل شيئين ، أو حالين فصاعدا .
وقيل في الألفاظ الموضوعية لما زاد على الاثنين على العدد : إنه عموم وجمع
اصطلاحاً من علماء الشريعة ، لا من حيث اللغة .
وقيل : حدُّه ، ما صح تخصيصه ؛ أو ما صح فيه الرفع والإبقاء .
فكل عموم وجمع فهو ظاهر ، وإن كان من الظواهر ما لا يسمى
جمعاً وعموماً .

١١٦ — وأما الخصوص :

فحده الأفراد ، في الشريعة واللغة جميعاً ، وهذا أيضاً :
حدّ التخصيص .
وقيل في حدّ التخصيص : إنه التمييز ؛ فيتم ذلك في حله في جملة ،
وفي واحد في حله .

١١٧ — والمُجَمَّل :

(١) ما فُهِم منه معنى على الجملة^(١) ، لا على التفصيل والتعيين ؛
من قولهم : أجملت الحساب ، إذا جعلته جُمْلَةً يُعَلِّم تفصيلها ببيان غيره .

(١-١) في الأصل : « ما فهم منه معنى لا على الجملة » .

١١٨ — والمُبْهَم :

في الحدِّ كالجمل ، وهو كل لفظ لا يُوَصِّل إلى المراد إلا على الجملة والإبهام دون التفصيل .

ومنه قوَاهِم : بهيمة ، لما لا يفصحُ عن المراد .

١١٩ — والمفسَّر : ما عُلِم بلفظه معناه مفصلاً .

١٢٠ — وأما المُطْلَق : فهو المرسل من الألفاظ .

١٢١ — والمقيَّد : هو المحصور منها ^(١) [أى من الألفاظ] .

١٢٢ — والمُحْكَم :

ما علم معناه بلفظه ، أو ما أُحْكِم بعلمه عن التناقض .
وقيل : ما تأويله تنزيله .

١٢٣ — والمتشابه : ما تشابه معناه ؛ فلا يتوصَّل إلى المقصود بلفظه .

١٢٤ — وأما دليل الخطاب :

[فهو] ما فُهِم مِنْ تخصيصِ مُطلقِ اللفظ بوصفٍ أو عددٍ أو قرينة ، وهو يقرب من المقيَّد .

ومفهوم الخطاب ، ولحن الخطاب ، وفحوى الخطاب ، كلها قريب من دليل الخطاب ، وهو ما يفهم من الخطاب لا بصريحه .

١٢٥ — وأما المحذوف :

فهو إضمارُ ما لا بدَّ للكلام منه .

وجعلَ بعضهم مثلَ المحذوفِ :

قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ ﴾ [من الآية

١٨٤ / ٢] .

قالوا : معناه ، فأفطرَ ﴿ فَعِدَّةٌ ﴾ [من الآية ١٨٤ / ٢] .
ومثله قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى ^(١) مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ ﴾ [من الآية ١٩٦ / ٢] .
ومثله قوله تعالى : ﴿ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ ﴾
[من الآية ٦٠ / ٢] .
يعنى : حَلَقُ ففدية ، وضربَ فانفجر .

ومنهم من قال :
هذه الآيات هى من باب العموم ، يُعلم بدليل وجود الفطر والخلق والضرب ، لا بالإضمار ؛ لأن هذه الأفعال منها بُدَّ ، لو ^(٢) أوجب الله تعالى العدة من غير فطر ، أو الفدية من غير الخلق ، أو الانفجار عند قوله :
« اضرب بعصاك » .

فإذا صرنا إليها عند وجود هذه المعانى ، فليقيم دليل .
وقال هؤلاء : مِثْلُ المحذوف الذي لا بُدَّ للكلام منه ؛ وما وجد يدلُّ على ما حذف هو مِثْلُ قوله تعالى :
﴿ فَأَتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، أَنْ أَرْسِلَ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ، قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا ﴾ [١٦ ، ١٧ ، ١٨ / ٢٦] .
فحذف منه : إتيان موسى إلى فرعون ؛ لكنه عُلِمَ بجواب فرعون :
إتيان موسى إليه .

ومثله : قوله :
﴿ اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ - إلى قوله - قَالَتْ :

(١) فى الأصل : « أذى » (٢) فى الأصل : أقرب إلى أن يكون : « بدلوا »

يَا أَيُّهَا الْعَمَلُ إِنِّي أَتَقِي إِلَى كِتَابِ كَرِيمٍ [٢٨ ، ٢٩ / ٢٧] .
دلّ هذا الكلام منها على أن « الهدى » ذهب بالكتاب إليها .

١٢٦ — فأما المجاز :

فهو ضد الحقيقة ، والحقيقة في موضوع اللغة :
كل لفظ استعملت فيما ^(١) وضعها له أهل ذلك اللسان .
والمجاز كل لفظ تعدى وتجاوز به عن موضوعه إلى غيره بضرب
من الشبه .

والفرق بينهما :

أن الحقيقة تجري في جميع أشكاله .
والمجاز يقتصر على ما يُجَوِّزُ إليه ، لا يستعمل في أمثاله .

١٢٧ — وأما النسخ :

فهو التخصيص في الحقيقة ، وإن فُرّق بينهما ، من حيث اختلف لفظاهما .
فقل لتخصيص الأزمان : إنه نسخ .
ولإفراد بعض الأعيان عن الجملة : إنه تخصيص .
فإن قيل : إذا كان المعنى واحداً فهلا قيل لتخصيص بعض الأعيان
عن الجملة : إنه نسخ ؛ كما للنسخ إنه تخصيص .

[ل ١٢ ش] قيل : لأن / من تخصيص الأعيان النسخ ؛ لأنه مع بقاء اللفظ الأول
فيما بعد التخصيص فلم يرتفع كل اللفظ ولا كل معناه ، وتخصيص بعض
الأزمان من بعد يقتضى رفع اللفظ بالكلية ، أو معناه ؛ فصح أن يسمى :
نسخاً ؛ لأنه - في اللغة - للرفع والإزالة .

(١ - ١) في الأصل : « وضعها لها » .

كما يقال : نَسَخَتِ الرِّيحُ الْآثَارَ ، ونَسَخَتِ الشَّمْسُ الظَّلَّ :
إذا رفعت الكلَّ .

وبالتقريب منه قيل لنسخ الكتاب : إنه نسخ ؛ لأنه يَنْقُلُ مثل الكل
إلى غيره .

ويقرب الاستثناء من هذين ؛ لأنه تخصيص أيضاً ؛ فإنه بخلاف
ما تقدم في البعض .

والناسخ في الحقيقة : هو الفاعل للرفع والنسخ إلا أنه يُرْجَعُ به إلى
اللفظ الوارد بعد الأول في تقيض معناه أو صفته وهو كالمُعْجَزِ هو الفاعل
للعجز ، إلا أنه سميت الدلالة الظاهرة على النبي الصادق : معجز ؛ لأن عنده
يَخْلُقُ اللهُ الْعَجَزَ عن الإتيان بمثله ؛ لتحقيق صدق صاحبه .

١٢٨ — وحده النسخ — في عرف العلماء — هو الحكمُ الراجعُ بلفظه الحكم الذي قبله
بلفظه أو معناه .

والأصح ، في حقيقة النسخ أن تقول :
بيان ما أريد باللفظ من تخصيص الأزمان .

١٢٩ — والمنسوخ :

هو الحكم المرفوع الثابت قبله لفظاً وخطاباً .
وإن شئت قلت : المنسوخ ، ما نسخ لفظه أو معناه .
ويجوز ذلك بالأخف ، والأثقل ، والمثل .
ومتى قُيِّدَ الناسخ بالمنسوخ حين ورودها سمي : الأمر المؤقت ،
أو الحكم المؤقت .
كما أنه إذا قُيِّدَ الخاص بالخصوص سمي : استثناء .

وإذا انفصل أحدهما عن الآخر في كل واحد من النسخ والتخصيص
سميا : نسخاً وتخصيصاً .

وقيل في حقيقة النسخ : ما يُبَيَّنُّ به انقضاء مدة البعید .

وقيل : هو رفع ما كان يَسْتَقِرُّ ثبوته باللفظ لولاه .

ورفعُ الحكم قبل الشرع بالشرع ليس بنسخ؛ لأنه لم يثبت بلفظ مؤخر
وسمع قبله .

١٣٠ — والتواتر :

فحده : كل خبر تكرر عن عددٍ كَثُرُوا ، عَلِمُوا المُخْبَرُ عنه ضرورة وهو من
السامع ، والتكرار في اللغة .

وقيل : كل خبر يجب به العلم للسامع ضرورة على العادة .

وقيل : كل خبر تعذر حصر ناقليه جملةً وتفصيلاً ، فيما علموه
ضرورة .

١٣١ — والخبر المستفيض :

كل خبر منتشر عن عدد خرجوا عن حد القلة ، عن مُخْبِرٍ علموه
ضرورة .

وقيل : كل خبر عن عدد يجب العلم عنه بمخبره استدلالاً .

وقيل : كل خبر عن قوم كثروا أمكن حصرهم جملة لا تفصيلاً .

ومعنى تفصيلاً : أنه لا يُدْرَى من جملتهم من الذي استفاض ذلك

الخبر منه على التعمين والتفصيل ، كأهل قافلة ، أو قرية يُخبرون عن مُخْبِرٍ
ينتشر ذلك عنهم .

١٣٢ — وأما خبر الواحد :

كل خبر عن لم يدخل في حد الكثرة ، دخل فيه : الواحد والاثنان ،
إلى خمسة ، وستة ، وعشرة .

وقيل : كل خبر لا يتطعم السامع له بصدقة .

وقيل : كل خبر لم يوجب العلم .

والمستند منه : كل خبر متصل رواية بالخبر عنه .

وهو في عرف العلماء : كل خبر متصل بالنبي عليه السلام والمرسل منه :

كل خبر مطلق .

وحقيقته في عرف العلماء : كل خبر أطلقه بعض الرواة عن لم يسمعه

منه سواء عاصره أو لم يعاصره . شاهداه أو لم يشاهده .

وهكذا المنقطع .

وقيل : كل خبر أطلق عن النبي عليه السلام على وجه لا يتم فيه الاتصال بالنبي

صلى الله عليه وسلم .

١٣٣ — والخبر المجهول :

^(١) ما لا يعرف حال روايته أو [حقيقته] .

والتدليس فيه : أن يطلقه الراوى عن عاصره ولم يسمعه منه .

(١-١) ما يوجد بين معقوفتين في هذه الفقرة بعضه معلوم في الأصل . وهو كما تبين في ثلاثة أماكن :
يوجد في الأول منها ما يقرأ هكذا : « منهم » وهو ما خفنا أن يكون نهاية كلمة : « حقيقته » التي أثبتناها ،
ويمثل الثاني مقدار كلمتين ، وقد رجحنا أن يكونا : « فلان أنه » أما الطمس الثالث فهو بمقدار ثلاث
كلمات ، وعند نهايته بقية كلمة ظاهرة هي : « . . . إياه » وهو ما يسمح بأن تكون الكلمة الأخيرة
منه « خباياه » ويمكن أن يكون الكلام المطموس هو : « عن جهل خباياه » على نحو ما أثبتنا . وبهذا
يستقيم سياق الكلام بالفقرة . ويمكن الرجوع للتأكد من صحتها إلى ، اورد عن الخبر المجهول بكتاب
« كشف اصطلاحات الفنون » للتهانوي (ج ٢ ص ١٨٤ ، ص ١٨٨) .

وهو مثلُ أن تقول : حدث فلان ، أو عن [فلان أنه] أخبر
أو قال :

ولا يقول : أخبرني أو حدثني أو سمعته يقول .
فهذا لا يمكن تكذيبه قطعاً ، وفيه اتهام أنه سمعه [من يجهل
خبائياه] ^(١) .

والموقوف منه : كلّ خبر وقف على الصحابي ولم يستند إلى النبي
عليه السلام ، ويقال لهذا أيضاً : أثر .
١٣٤ — حقيقة ^(١) الأثر (أ ت) .

في عرف الفقهاء : ما يؤثّر عن البعض من علماء الصحابة
رضي الله عنهم .

[ل١٣٤] ويقال لما يُروى / عن النبي عليه السلام : أثر ؛ فيقال : عن النبي كذا
بمعنى : يُروى .

ويقال : في هذا الباب من النبي عليه السلام آثار ؛ يعني : روايات
وأخبار .

١٣٥ — وأما الإجماع :

فقليل : هو مأخوذ من الإجماع .
يقال : أجمع على كذا ، بمعنى : أزمع عليه وقطع .
فكانهم في حكم المسألة إذا قطعوا بالحكم قطعاً وعزماً ، قيل : أجمعوا .
وقد قيل : إنه من الجمع ، والاجتماع .
فكانه شبه اتفاق أقوالهم وأحكامهم باجتماعهم بالبدن أو بجمعهم
بين أشياء يصبح فيها الاجتماع بالضم والوصل .

(١) في الأصل : مطبوس وما يظهر منها هو (هـ) .

فأما حدثه ، في عرف العلماء : فهو ظهور حكم للحادثة بين أهل الصنعة
في تلك الحادثة مع عدم التذكير والمنازعة .
١٣٦ — والشاذ :

هو الخارج عن الموافقة بالمخالفة ، حتى إذا خالفهم الواحد قبل دخوله
في موافقتهم لم يكن خلافاً شاذاً ؛ بل كان خلافاً معتدلاً به .
لأن الشذوذ في اللغة : هو الخروج عن الجملة .
تشبيهاً بشذ الواحد من الإبل عن جملتها .
١٣٧ — وأما النادر : فهو ما وقع على خلاف المعتاد
١٣٨ — وأما المعتاد :

فما تكرر وقوعه من الحوادث على نسق واحد .
أو ما أعيد تكراره من الحوادث على نظام واحد .
١٣٩ — وأما العرف :

فهو ما تعورف من أمور العقلاء على نسق واحد .
مأخوذ من عرف الفرس .
١٤٠ — وأما الاجتهاد (٤٢ ت) :

فهو تفريغ الوُسْع في تحصيل المقصود .
ولذلك لا يقال لمن حَمَلَ خفيفاً : اجتهد في حمله .
ولذلك لم يقل لمن عَرَفَ الحكم بالنص : إنه اجتهد .
١٤١ — وأما الرأي :

فهو طلب الحق بضربٍ من التأمل .
وقيل : هو استخراج صَوَابِ العاقبة .

- ١٤٢ — وأما الصواب :
فما أُصيب من المقصود .
وقيل : هو مُصادفة المقصود .
- ١٤٣ — والمُصيبُ : هو المُصادِفُ المقصود .
- ١٤٤ — والخطأ : هو تخلفُ المقصود .
وهكذا معنى الغلط : وهو الباطل والفاقد .
- ١٤٥ — والباطل والفاقد والغلط :
اسم لما قُبِحَ من الأفعال في الشريعة .
وقد يوصف بالخطأ والغلط ما لا يُوصف بالقبح .
لكن لا يُوصف بالبطلان في الشريعة ، إلا ما قُبِحَ من الأفعال في الشريعة .
- وبعضُ المعتزلة يصفُ ما قُبِحَ من العاقل قصداً : بالقُبْح من السامى والخطيئ والمجنون ، وإن كان لا يرى عليه لوماً .
فبلى أصله : كلُّ خطأ وغلط ؛ فقبيح مِنْ فاعله .
والأصح ما ذكرناه .
- ١٤٦ — وأما القياس (٤٣ ت) :
ففي اللغة : من التقدير .
يقال للميل الذي يُقدَّر به الجرح : مِقياس .
وحدّه ، في عرف العلماء ، على تقريب اللغة : هو تقديرُ ما لم يُعلم بما عُلِم .
أو تقول : تعليلُ حُكْمِ الفرعِ بِعِلَّةِ حُكْمِ الأصل .
وهذا هو المستعمل في عرف الفقهاء .
فكان القياس : ما به يسمَّى القائس ، قائساً .

فيرجع إلى فعله للقياس ، وفعله للقياس هو ما ذكرنا من التقدير
أو التعليل .

ثم يصح قياسه تارة^(١) إذا صادف المعنى الذي يتعلق به الحكم ولا
يصح أخرى إذا ذهب عن المعنى الذي تعلق به الحكم .
ولأنما يكون قياساً : إذا اجتمع فيه أصل وفرع وجامع بينهما وهو
المعنى الموجود في الأصل والفرع جميعاً .

فحقيقة الأصل : ما صح له الفرع .

وقيل : ما عُرِف بنفسه .

وقيل : ما يُقاس عليه الفرع .

أو ما يُلْحَق^(٢) به الفرع .

أو ما لم يَسْتَحِلْ بفرع غيره عنه .

١٤٧ — وأما الفرع :

فقد قيل فيه : إنه الذي عُرِفَ بغيره .

أو ما لا يَثْبُت بنفسه .

أو ما ثبت بأصل .

أو ما التحقق بأصل .

أو ما تفرّع عن غيره .

١٤٨ — وأما العلة :

فقد يُعَبَّرُ عنها بالمعنى الذي يجتمع فيه الأصل والفرع .

وحقيقة العلة : هي الجالبة للحكم .

(٢) في الأصل : يلتحق .

(١) في الأصل : بأنه .

أو المؤثرة في الحكم .

أو الموجبة للحكم .

وقيل : إنما سُميت العلة : علة ؛ لأنها إذا أحدثت غيرت الحكم تشبيهاً بعلة المريض .

ولذلك لا يقال لصفات الله تعالى المختصة بذاته إنها علل ؛ لأنها لا تحدث بتغيير الحكم .

وقيل في صفات الجواهر : إنها علل في أحكامها ؛ لأنها تحدث لتغيير الذوات بها .

١٤٩ — وأما المعلول :

فهو ما جلبته العلة .

أو ما ثبت بالعلة .

أو ما أوجبه العلة .

وقد ذكرنا أنه العلة في العقليات ، دون الشرعيات ، وفرقنا بينهما بما يكفي .

[ل١٣ش] وقد قيل : إنما يُتسمّى / بالمعلول محلُّ العلة ، والموصوفُ هو محلُّ الصفة .

ولا خلاف في العقليات : أن حكم العلة هو العلة ؛ فيقع الخلاف حينئذ في أن الحكم هل يسمّى : معلولاً في الشرع والعقل جميعاً ؟

فمنهم من قال : إنه يسمّى به .

ومنهم من قال : إنما يسمّى به المحلُّ الذي قامت به العلة .

ومثاله من الشرع :

الشدة في الخمر : هي العلة في تحريمها ؟

وهل يسمى التحريم : معلولا ، أم نفس الخمر ؟
فمنهم من قال : نفس الخمر ، التي فيها الشدة هي المعلوم ؛ ومنهم قال :
التحريم هو المعلوم ، وهو الحكم الواجب بالعلة .
والمعتل ، هو الناصب للعلة .
وقيل : هو المستدل بالعلة .
والمعلل له : هو الحكم ، ويطلق على السائل الذي نُصِبَت العلة له .
وقيل في حقيقة الحكم : إنها الإيجاب .
وهذا صحيح في أحكام العقول والشريعة .
والمعلل به : هو العلة نفسها .

١٥٠ - والعبرة :

هي العلامة المقدرة .

والاعتبار : هو التقدير ؛ وهو قريب من القياس في اللغة .

ومنه يقال : عَابَرْتُ الدِراهم ، وعَبَّرْتُهَا ، إذا وزنتها .

ويسمى الاعتبار : عِبْرَة ، والعِبْرَة : اعتبارا .

كما يقال : الدليل ، دلالة ؛ والدلالة : دليلا .

١٥١ - والشرط : ما لا يصح المشروط دونه .

كالطهارة عند القدرة عليها ، لما جعلت شرطا في الصلاة ، لم تصح
الصلاة دونها .

والفرق بينه وبين العلة العقلية من وجه ، وبينه وبين الشرعية من وجه ،

وذلك :

أن العقلية تُفْقَدُ العلة بفقد الحكم .

- كما يُفقدُ الحكمُ بفقدِ العلة .
ويجب فقد كل واحد منهما مع فقد صاحبه .
والشرط ثبت مع فقد المشروط .
كالطهارة تصح دون الصلاة .
والعلة لا تجوزُ وجود المعلول دون العلة .
والشرط لا يوجد دون الشرط .
كصححة الصلاة لا توجد دون الطهارة مع القدرة عليها .
- ١٥٢ — والسبب : هو الوصلة .

وهو ما يتوصل به إلى المقصود .
فيقال للحبل : سبب ؛ لأنه يتوصل به إلى الصعود والنزول .
قال تعالى : ﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ [من الآية : ١٥ / ٢٢]
والسبب : هو العلة ؛ سيما في العقليات .
واتفقوا على إطلاق اسم : القياس والعلة على المعاني الشرعية ، غير أنهم
اختلفوا : أنه حقيقة فيها كالعقليات أم لا ؟
فمنهم من قال : هي أمارات وعلامات على الأحكام ؛ لأنها علل - وإن
العلل الحقيقية^(١) : هي الموجبات - والشرعيات غير موجبات ؛
فإنها كانت قبل الشريعة منفردة عن أحكامها مع وجودها .
وكذلك بعد النسخ تكون موجودة بلا حكم .
وإنما صارت بهذه الأحكام بعمل جاعل ، لا بأنفسها ؛ بخلاف العقليات
الموجبة لأحكامها بأنفسها وأعيانها .

(١) في الأصل : الحقيقى .

ومنهم من قال : هي عللٌ على الحقيقة ، ما دام الشرع قائماً ، وقيام الشرع أحداً أو صافها ؛ فهي مع هذا الوصف موجبة لا محالة ؛ وقد شرع فقد لبعض أوصافها ، وقد شرط في العلة يحل بمحكمها - عقلية كانت أو شرعية .

وهكذا الاختلاف في الألفاظ المفيدة لأحكام الشريعة وما يفهم بها من المعاني المقصودة أنها هل هي أدلة عليها حقيقة ؟
فمنهم من قال : إطلاق الأدلة فيها تجاوز وتوسع ؛ لأنها لا تفيد الأحكام والمعاني بأنفسها ، والدلالة هي التي توصل إلى المدلول بنفسها ، وهي كانت أنفسها ، قبل الشرع والوضع غير دالة عليها ، حتى جعلت لها ؛ لكنها أمارات وعلامات ، كذلك ، لا يجعل الجاعل ، وهي كالاتات صارت مفيدة بالتوقيف^(١) والاصطلاح .

١٥٣ — ومنهم من قال : هي مع ورود الشرع بها لتلك الأحكام والمعاني حقيقة كأدلة العقل .

وهذا مبني على أصل ، وهو^(٢) .

أن المعجزة الدالة على صدق الرسل ؛ أي كذلك بنفسها أم لا ؟
فاختلف فيه قول أبي الحسن الأشعري رحمه الله فيتارة يقول :
إنها لنفسها دلت على الصدق ، كالفعل المحكم دل على علم فاعله ،
فعلي هذا لم يجوز ظهورها على يد كاذب ؛ لأنها وإن صارت كذلك بمجموع أوصافه يجعل جاعل ؛ فما دامت تلك الأوصاف ، فهي دلالة بنفسها على الصدق .

(١) في الأصل : بالتوقف . (٢) في الأصل : وهي .

وتارة يقول : إنها دالة على الصدق ؛ لوقوعها على وجوه مخصوصة
تجوّز وقوعها ، لا على بعض تلك الوجوه غير^(١) الدالة .

وجوّز ظهورها على يد الكاذب ، مع فقد بعض تلك الوجوه .
واختلفوا في تسمية العلة :

[ل ١٤ ي] ١٥٤ — / فمنهم من قال : هي في اللغة - مأخوذة من العَلَل ، وهو التكرّر ،
ويقال للشربة الثانية : عَلا .

والصحيح أنها - في اللغة - وُضعت لما به يتغيّر الوصف على المحل ؛
إذ لو كان من التكرّر لكانت الشربة الثالثة ، وما بعدها بهذا
الاسم أولى .

ولما خصّ به الثانية ، علمنا أن العَلَل أيضاً ليس التكرّر .

١٥٥ — وأما طردُ العلة فهو جرّؤها في الحكم على موافقة الأصول ؛ ومتى سلّمت
على الأصول ، وأمكن كونها علة ، دلّ جرّؤها على موافقة الأصول
على صحتها .

والطرد بهذا الشرط دلالةٌ صحيحة قياس الشرع ، بيانه : أنه لا شيء يدعى
به فسادُ القياس ، إلا وكان ذلك إبانةً لمخالفيه لبعض الأصول - من كتاب ،
أو سنة - أو وجودها في أصل آخر .

بخلاف حكمها ، أو يعارضها مثلها ، أو أقوى منها - أو دعوى هي
أصح من دعوى المحتج بها - وهي المنع ، أو عدم التأثير ، أو القول
بموجبها مع تعرّض موضع النزاع عن تناولها له ، أو دعوى فقد العكس
- وذلك ليس بشرط ؛ فكأن جميع هذه ، أو واحد منها يدعى بها فسادها ،

(١) في الأصل : دالة .

وهي الأصول ؛ فإذا سلمت عن هذه أجمع ، ووافقتها جميعها ، كان ذلك طرداً لها على موافقة أصول الشرع .

ولهذا قلنا : يكفي في صحتها جريئها على الأصول ، ولا يجب على المعتل بعللة الشرع أن يكشف عن وجوب تعلق الحكم بها ، لا محالة حتى يعلم كونها موجبة ؛ إذ الإيجاب في علل الشرع لا على القطع ؛ بل يجوز أن يدل القياس على حكم والموجب له غيره ؛ ويكون ذلك القياس دلالة على ثبوت الحكم بشيء آخر غير هذا القياس ؛ فيكون أثر القياس الكشف عن ثبوت الحكم عن ذلك الحكم ، إذا كان هذا القياس أمانة على ثبوته ، قد يجوز أن يكون واجبا بهذا القياس ، فيكون مع كونه أمانة موجباً ، ويكون واجبا بغيره ؛ فيعلم كونه أمانة على ثبوت ذلك الحكم ، فلا يكون ذلك الحكم إلا ثابتاً ، ويجوز بعد ذلك ألا يعلم موجب ذلك الحكم ، وعليه ويجوز أن يعلم سببه وموجبه .

ونحن نكشف عن هذا بمثال يتضح به ما ذكرناه بعد هذا في موضع هو أولى بذكره فيه ، إن شاء الله^(١)

١٥٦ — وأما حقيقة العكس :

فهو وجود العلة بوجود الحكم ، على عكس الطرد ؛ فإنه وجود الحكم بوجود العلة ، وفقد الانعكاس : وجود حكم علة في موضع مع فقد تلك العلة بعلة أخرى ، أو بأمر ليس بعلة .

(١) ينظر فصل في الكلام على المعاني والتعلق بها [ل ٢٣ ي من المخطوط] .

١٥٧ — وأما حقيقة العلة المركبة من المختلف :

وهي التعليل بمتفقٍ على الحكم مختلفٍ في معناه، ويكون ذلك في الأصل والوصف وفيهما .

١٥٨ — وحدّ الاعتراض :

مقابلة الخصم في كلامه بما يمنعه من تحصيل مقصوده بما بآينه .

وقيل : مما علة الخصم بمساواته فيما يورده .

وهو في اللغة : من المنع .

يقال : اعترض في الطريق معترض ، أى : منعى من سلوكه .

وبقال : عرّض لعلان أمر ، إذا ورد عليه مانع مما كان يريد .
ويَهْوَاه .

فلما كان الخصمُ يمنع خصمه من نفوذه في مقصوده بإيراد ما يساويه على خلافه ، سمي : اعتراضاً ، على التقريب مما في اللغة .

١٥٩ — ثم الاعتراض : ينقسم — في عرف العلماء — وجوهاً :

منها المنع ، ويسمى بثلاثة أسماء :

يقال . منعٌ وممانعةٌ ومطالبةٌ .

ومنها : بيانُ فساد الوضع .

ومنها : عدمُ التأثير .

ثم دعوى الاشتراك في الدلالة ، ويسمى ذلك في العِلل : قلباً وفي الظواهر : اشتراكاً .

ثم المناقضة ..

ثم القول بموجب العلة .

ثم الفرق .

ثم المعارضة .

وكل معارضة في القياس مُضَمَّن بفرق .

١٦٠ — وحدُّ المطالبة :

هو مؤاخذه الخصم بتبيين الحجة .

وهي على وجهين :

مطالبةٌ ببيان أصل الدلالة وإثباتها .

ومطالبةٌ ببيان وجه الدلالة .

١٦١ — وأما المنع (٤٤ ت) : فهو إظهار دعوى المخالفة .

١٦٢ — وأما فساد الوضع :

فهو عَوْدُ^(١) الوضع بما يقتضى فساد الموضوع .

ويكون ذلك في القياس وغيره .

١٦٣ — وأما التأثير :

فظهور تعلق الحكم بالمعنى .

وقدُ التأثير وعدمه : ألا يظهر تعلق الحكم بما يدّعيه متعلّقاً به ؛

وليس شرط التأثير فَقْدُ الحكم بفقد العلة ؛ فإن هذا شرطُ العكس -

[ل ٤١ ش] ولا يجب ذلك إلا في علل العقل ، وفقدُ التأثير في علل / الشرع قد يكون

في كل أوصاف العلة وفي بعضها ، على ما يرد ببيانهِ ، إن شاء الله تعالى^(٢) .

١٦٤ — وحدُّ الاشتراك في الدلالة :

مساواة الخصم خصمه فيما يورده على التناقض .

(١) في الأصل : « دعوى » .

(٢) انظر « فصل في بيان عدم التأثير » [ل ٤٨ ي من المخطوط] .

١٦٥ — وحدُّ النقض :

انتفاء الحكم عما ادَّعى له من العلة .
وقيل : وجودُ العلة مع فقد ما ادَّعى من حكمها .
وقيل : إبراء العلة حيث لا حكم .

١٦٦ — وأما القول بموجب العلة :

فهو موافقةُ الخصم في حكمها مع خروج موضع النزاع عنه .

١٦٧ — وأما الفرق :

فهو المعارضة المتضمنة لمخالفة الفرعِ الأصل في علة الحكم :

١٦٨ — وأما المعارضة :

فهى ، فى اللغة ، من الممانعة .

وفى عُرف الفقهاء : ممانعة الخصم بدعوى المساواة .
أو مساواة الخصم فى دعوى الدلالة .

١٦٩ — وأما الترجيح : فهو التمييز .

وقيل : هو تقوية أحد المتعارضين .
وقيل : هو التسبيق لأحد المتعارضين .
وقيل : هو التفويت لأحد^(١) المتنافيين .
وقيل : هو تغليب أحد المتقابلين .

١٧٠ — وأما السؤال : فهو الاستدعاء .

وقيل : هو الطلب .

وقيل : هو استدعاء الجواب .

(١) فى الأصل مكررة .

وقيل : هو الاستخبار .

هذا إذا لم يكن معبراً عن أصله في اللغة ؛ كقولك : أزيدُ ، في الدار ؟
وبكون في صورة السؤال ما يكون معبراً في اللغة عن أصله ، إلا في
المعنى ، كسؤال تقرير ، وسؤال تنبيه ، وسؤال توبيخ .
فسؤال التقرير كقوله تعالى : ﴿ أَأَنْتَ بِرَبِّكَ ﴾ [من الآية ٧/٧٢] .
وقوله : ﴿ أَأَنْتَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ﴾ [من الآية ٣٦ / ٣٩] .

وقول الشاعر :

أَلَسَمَ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ بَعَاوُنَ رَاحٍ ۝ (٤٥)
والتنبيه ، كقوله سبحانه : ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى ﴾ [٢٠/١٧] .
والتوبيخ ، كقوله تعالى : ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ﴾ [من الآية ٢/٢٨] .

١٧١ — وأما الجواب :

فهو الخبر المضمن بمعنى السؤال .

فلا جواب إلا خبرٌ ، وَمِنْ الْخَبَرِ مَا لَا يَكُونُ إِلَّا جَوَابًا .

١٧٢ — وأما الاستشهاد :

فطلب الشهادة .

وفي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ : طلب الموافق لما ادَّعاه ، أو طلب وفق الدعوى .

١٧٣ — وأما الإلزام :

فهو دفع كلام الخصم بما يُوجب فصلاً بينه وبين ما تضمن نصرته .

١٧٤ — وأما الحسك :

فقد قلنا : هو الإيجاب ، وذلك جائز في العقول والشريعة .

وقيل : معناه في عُرْفِ الشَّرْعِ : كل قوم ملزم .

أو ما لا يؤمنُ بالخِلافة فيه اللوم .

١٧٥ — وأما المَلِكُ : فحدُّه التصرُّف .

فعلى هذا يوصف^(١) غيرُ الله تعالى ، بأنه مَالِك .

ومنهم مَنْ قال : لا مَلِكَ في الحقيقة إلا الله تعالى .

ولا مَالِك حَقِيقَةً إلا الله ، فعلى هذا حدُّه : الاختراع ، وجعل العَدَمَ

وجوداً .

ووصفُ غير الله : يا مَالِك ، توسَّعْ وَتَجَاوَزْ .

ومتى أُضيفَ المَلِكُ إلى العبد ، فمعناه أن له فعله .

أوله التصرف .

أوله إكسابه .

والمَلِكُ في الأعيان والأجسام لله تعالى على الحقيقة ؛ لأنَّ خالقها ومُسَبِّبُها .

وإذا قيل في عينٍ : إنه مملوك للإنسان ، فمعناه : أنه يتصرف معه

في نفسه ، على ضربٍ من الانتفاع ؛ فإنَّ تصرُّفنا في الأعيان المنفصلة

عن محلِّ القدرة مُحَالٌ ؛ وتصرف الإنسان في نفسه ضَرْبٌ من الاعتماد

يكتسبه بقدرته ، لا أنه يتصرف في محلِّ قدرته ؛ فإن محلَّ قدرته عينٌ

لا تقبل التصرف إلا بأن يوجد ويحدث فيه عَرَضٌ ؛ فإذا كان ذلك

العَرَضُ مما يكتسبه المكتسب ، يصير كسباً له بقدرته .

فإذا لم يكن منهياً عن ذلك الاكتساب قيل : إنه مَلِكُهُ ،

وإذا نهى عنه قيل : إنه لم يَمْلِكْهُ .

وبِمَلِكِ التصرف في العين لا يوصف بأنه مَالِك العين ؛ فإذا قيل

في الواحد منا إنه يملك العين ؛ فمعناه : أنه مطلق التصرف فيها ، وبه فارق

العائب والوكيل .

(١) في الأصل : « الوصف » .

١٧٦ — وأما الطاهر والنجس :

فإنه يرجع في التحقيق إلى تصرُّفات أهل التكليف وتركها ؛
فحدّ الطاهر : ما حلّ القربان منه على الإطلاق .

وقيل : ما لا يجب اجتناب المصلى عنه .

قال : ثم اجتنابه وإقدامه تصرُّفه .

وإذا قيل في العين : إنها نجسة ، فمعناه : أن أهل التكليف منعوا
من قرّبانه بكل وجه عند الاختيار .

[ل١٥ى] / وقيل : حدّهُ ما وجب اجتناب المصلى عنه بوجه .

والتحريم في العين ضرب من التنجيس ؛ حتى إذا عمّ التحريم فيه
على أهل التكليف على الإطلاق قيل : إنها نجسة على الإطلاق .

وإذا منع منه بعض أهل التكليف وُصف في حقه بالنجاسة - ولذلك
يقال : هذا مالٌ خبيث غير طاهر ، إذا كان محرّماً على غير مالِكه ؛
فيكون في حقّ غير مالِكه كالنجس .

ويقال : مالٌ طيب طاهر - إذا لم يُعلم فيه وجه من التحريم في حق
من جعل طيباً طاهراً في حقه ؛ فيكون كالعين الطاهرة في حقه !

١٧٧ — وأما الجدال :

فقد ذكرنا حدّه ؛ وهو ينقسم إلى سؤال وجواب .
ومنهم من قال : إلى ثلاثة .

فزاد الإلزام ، وهو داخل في السؤال ؛ لأنه طلب الانفصال .

١٧٨ — والحروف التي يقع بها السؤال ، تسمى : أدوات السؤال .

اختلفوا في أنها : كم هي ؟

فالذي عليه جمهور أهل النحور أنها عشرة :

هل
والألف
وأم
وما
ومن
وأى
ومتى
وكيف
وأين
وكم

وبعض الفقهاء زاد عليها ثلاثة :

لم
وعم
وبم

ومنهم من زاد اثنين أيضاً : أمّا وألا ، حتى صار خمسة عشر .
وأهل النحو يقولون : هذه الزيادات داخلة في تلك العشرة فإن أصل
« لم ، وبم ، وعم » : « ما » .
غير أنه لما أسقط منه الألف ، بقي الميم ؛ فتعذر استعمالها فأضيف إليها :
لام ، أو عين ، أو باء .

وكذلك « أمّا ، وألا » فأصلها الألف .
واستقصاؤها يطلب من كتب النحو ؛ لكننا أشرنا إلى ما لا بدّ
المتفق منه .

١٧٩ — أمّا « هل » فظاهرة : الاستخبار ، ويرد بمعنى « قد » كقوله تعالى :

﴿ فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ﴾ [من الآية ٤٤ / ٧] .

وقوله : ﴿ هل أتى على الإنسان ﴾ [من الآية ١ / ٧٦] .

بمعنى « قد » ولا يُصار إليه إلا بدليل .

وجواب « هل » : « نعم » أو « لا » .

فإذا قال : هل كان - أو هل يكون ؟

فتقول : لا ، أو نعم .

و « هل » بظاهرة لا يستعمل إلا في موضع الشك ؛ فيُسأل به عما شكّ

فيه جملة وتفصيلا .

١٨٠ — والألف إذا قابلها « أم » فجوابها التمين والتخصيص كقوله : أعندك

دراهم ، أم دنانير ؟ - أعندك فلان ، أم فلان ؟

فجوابه أن تُمين أحدهما ، ولا يكون جوابه « لا ، ونعم » .

١٨١ — و « أم » حرف ، لا يُعاد لها إلا الألف ؛ لأنها من حروف الاستفهام ؛

فلا يقوم مقامها ما هو أضعف منها .

ولها موضعان ، أحدهما هذا ؛ والثاني يدخل لقطع الآخر عن الأول ،

ولا يكون هذا إلا عقيب خبر .

وفارق حرف « أو » لأنه لطلب مُعين ، ويكون مع الشك .

١٨٢ — وحرف « ما » أعم حروف السؤال ، وإن كان الألف هي أضلا فيه ؛

فيقع به السؤال عن الجنس ، والوصف .

وربما قامت مقام جميع أدوات السؤال ، لكثرة تصرفها .

فإذا قيل : ما عندك ؟

فتقول : عندي ثوب ، أو دابة ، أو دراهم .
وإذا أضافه إلى عَيْن ، فيكون سؤالاً عن الوصف .
كقولك : ما ثوبك ؟ وما فرسك ؟ وما مالك ؟
ويستعمل بمعنى « كم » ، فيقال : ما عدده ؟
وبمعنى « كيف » فيقال : ما حاله ؟
وبمعنى « متى » فيقال : ما زمانه ؟
فلهمذا قلنا : إنه أعم هذه الحروف .
ثم بعدها في القوة « أم » وقد بينها قبل .
وحرف « ما » يدخل على الاسم ، والفعل ، والظرف ؛ فيقال :
ما زيد ؟ وما فعلت ؟ وما عندك ؟
فظاهره لاستفهام مالا يعقل .
ويستوى فيه الـوَحْدان والجمع والذكور والإناث .
١٨٣ - و « أَى » فلا يكون إلا بعد « ما » حتى إذا قال : ما ثوبك ؟
فقال : قطن ، كان جواباً مبهماً فتقول : أَى قطن .
فكان دخول « ما » للجنس .
ودخول « أَى » لتنويح الجنس .
فكان أخص من « ما » فلذلك كان بعد « ما » و « من » يؤكد
« ما »^(١) .
وعومها : أنه يستفهم به عن لا يعقل .

(١) في الأصل : تأكيد .

١٨٤ — و « من » لا يستفهم به إلا عمن يعقل .
 وقوله تعالى : ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ﴾ [من الآية ٤٥ / ٢٤]
 مجاز ، كما أن قوله : ﴿ وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا ﴾ [٩١ / ٥] فيمن يعقل مجاز ،
 وإن قيل فيه : إنه حقيقة .

١٨٥ — و « أين » يُستفهم به عن المكان .
 و « متى » عن الزمان ؛ فإذا قُرِنَ به ؛ فقليل : « متى ما » صار شرطاً .
 ١٨٦ — و « متى » يَدُلُّ على الفعل ، أو على الاسم الذي فيه معنى الفعل
 دون الاسم المحض ؛ فيقال : متى دخل ؟ ، ومتى خرج ، أو يخرج ؟
 فهذا على الفعل .

ويقال : متى الخروج ؟ فهذا على الاسم الذي فيه الفعل .
 ولا يصح أن يقال : متى زيد .

١٨٧ — و « كيف » سؤال عن الصفة والحال .
 ولا تستعمل في صفة لا تكون حالا ؛ لأن الحال لا يُصَرَفُ بها المعنى ؛
 فيكون الشيء كذلك مرة ، وعلى خلافه أخرى .

١٨٨ — و « كم » يُستفهم به عن العدد .
 ١٨٩ — واعلم أن كل سؤال يتقابل به جواب مطابق له ؛ وإنما يكون مطابقاً له ؛ إذا
 اقتضاه السؤال ، من غير تعيين زيادة أو نقصان ، أو عُدُول .

فالمطابق : هو أنه إذا قيل : العالم قديم ، أو حديث ؟ فيقول ^(١) : حديث .
 وأما الزائد كقول السائل : يحرم النبيذ المطبوخ ؟ فتجيب : بآني
 أُحرِّم جميع الأنبذة .

(١) في الأصل : « قيل » .

والناقص أن يقول : أتحرم النبيذ ؟
فتقول : أحرّم المطبوخ .
والمعدول ، أن تقول في جوابه : حرّمه بعض الفقهاء .
وتكون الزيادة في العبارة لا في المعنى ، كما يقال : تحرم النبيذ ؟
فتقول : أحرّمه ، وأحظره ، وأؤثّم شاربه .
وكما تقول في السؤال عن حدث العالم : محدث ، مستفتح ، له أول^(١) ،
لم يكن ؛ فكان .

١٩٠ — والسؤال الجدلي (٤٦ ت) : ينقسم أربعة أقسام :
ومنهم من قال : هو خمسة ؛ فقال :
أولُه سؤال عن هلّية المذهب ، يعني : هل لك مذهب ، أم لا ؟
ثم عن نفس المذهب .
ثم عن البرهان .
ثم عن تصحيح البرهان .
ثم عن الخروج والتفصّي عن الإلزام .
ومنهم من قال : إذا سأله عن المذهب ، فقد سأله عن هلّية المذهب .
ومنهم من زاد فقال : وسؤال عمّا به المذهب .
وهذا عين السؤال عن المذهب ؛ لأنه يقول : ما تقول ؟ وما قولك ؟
ومنهم من قال : السؤال الجدلي قسمان :
عن المذهب ، وعن تصحيحه .
والإلزام بالمقابلة وغيرها ليس من السؤال في شيء ؛ بل دخل في تصحيح
المذهب السؤال عن الدلالة ووجهها ؟

(١) في الأصل : « أو » .

وهذا لا يصح ؛ لأن الإلزام بالمقابلة وغيرها ، والسؤال عن الدلالة ،
ووجه الدلالة ، غير السؤال عن تصحيح المذهب .

والمشهور أن أقسامه أربعة ، وكل سؤال في مقابله جواب ، إما صحيح
أو فاسد ، يتعدد أحدهما بتعدد الآخر : أربعة كانت أو أقل أو أكثر .
ومتى سأل عن وجه الدلالة ؛ فقد طالبه بما يستمر دلالة .

ولا تستقيم دلالة يُعْلَمُ بها الحكم الأولى^(١) ، يكون ممنوعاً ومنعوضاً
ومعلوباً^(٢) ؛ فكان ذلك سؤالاً عما يكشف عن الحكم ولا يكون كذلك ،
إلا ويكون سليماً عما ذكرناه .

غير أنه وإن أورد السؤال على جهة المناقضة ، أو القلب ، أو الممانعة ؛
فقد سأل عن وجه الدلالة ، حتى زاد قوم ففأوا :

السؤال الرابع - وهو المقابلة - بندرج في السؤال عن وجه الدلالة ،
وإن مقابله بما يناقضه أو يعارضه ، أو يقاب كلامه ، أو يُفَرِّق بين الجمع ،
مُطالِبَةٌ بوجه الدلالة .

ولهذا قيل : السؤال قسمان ، وإن كان المشهور ما ذكرناه .

١٩١ - ثم ائلم أن هذه الأسئلة تترتب :

فالسؤال عن مامية^(٣) المذهب مرتب على السؤال عن المذهب على
قول من قاله .

(١) في الأصل : الأولى .

(٢) في الأصل : « معلوما » وقد وجدنا أن الأنسب هو ما أثبتناه اعتماداً على ما ورد بعد ذلك
مباشرة عن السؤال قال : « على جهة المناقضة أو القلب أو الممانعة » .

(٣) في الأصل : « هلية » .

ولقد اعتمدنا في هذا التصحيح على رأى الجوى نفسه (ينظر من س ١ إلى س ٦ فقرة ١٩٠) .

والسؤال عن الدلالة بعد السؤال عن معرفة المذهب، وعن وجه الدلالة بعد المعرفة بما يدّعيه دلالة .

والإلزام بالتناوب وغيرها بعد المعرفة بوجه الدلالة، إلا على قول من يجوز الإلزام على المذهب؛ فإنه يقول: يجوز الإلزام على المذهب بما يلزمه الفصل .

وهذا في التحقيق سؤال عن الدلالة؛ لأنه استغراق بما يوجب الفرق بين ما يقوله ولا تقوله، والفرق لا يقع إلا بما هو دلالة .

والأولى ألا يُقبل الإلزام على المذهب؛ فإنه يخرج بالكلام بينهما عن طريقة الجدل، ويختلط حتى لا يتبين تحقيق المتصود لهما؛ وبالله التوفيق .

١٩٣ — واعلم أن الإلزام على الدلالة — هو مؤاخذة المستدل بطردها — ويكون ذلك بعد المطالبة بوجه الدلالة؛ لأنك لا تؤاخذ بطردها إلا وقد سلمت له ما ادّعاه دلالة .

وايس للسائل أن يقول: لم تقول كذا؟ أو هلا قلت كذا في الضرب الأول والثاني .

ولمّا يقوله، وهو في القسم الثالث والرابع؛ لأنه يقصد بهذا الطعن والإفساد، ولا يتم ذلك إلا بعد ذكر المذهب والدلالة؛ لأن السؤال عن المذهب والدلالة ليعرفهما؛ لا ليطن فيهما .

فإذا عرّفهما حقيقة يكون له الطعن؛ فيصح له ذلك بعد هذين في الثالث والرابع .

ولهذا قال جمهور أهل النظر: إن السائل إذا كان عالماً بمذهب المستول وكان مذهبه مشهوراً عنده — لا شك فيه — كان له أن يبتدىء بالسؤال عن الدلالة .

وإذا كان يعلم أن دليله في ذلك المذهب أمر معلوم لا يتعداه كان له
الطعن - ابتداء في دلالته .

١٩٣ - ثم ينقسم سؤال السائل إلى وجوه :
منها ما يُعَيِّن الحكم عليه بالسؤال ، فيقول : النبيذ حرام ،
أم حلال ؟

[ل ١٦ ى] فيجب كون / جوابه جزءاً من السؤال ؛ فتقول : حلال ، أو حرام .

فهذا يسمى : سؤال حجب ومنع .
ومنها ما يكون مُبْهِمًا ، ويكون قصده تفويض الأمر إليه فيقول :
ما تقول في النبيذ ؟ ويسمى سؤال تفويض .

ومنها ما يكون سؤاله مجملًا ، ولا يظهر به قصد السائل ؛ فيحتاج إلى
إعادة السؤال عند جواب المسئول .

مثل أن تقول : المسلم هل يُقتل بالكافر ؟
أو تقول : الطهارة ، هل يجب ترتيبها ؟
فيقول المسئول : ببعض الكفار يقتل دون بعض أو في بعض الطهارات
ترتيب دون بعض .

فيحتاج السائل إلى تعيين السؤال ، فيقول :
المسلم ، هل يقتل بالكافر الدمى ؟
أو الطهارة الصغرى ، أو الوضوء ، هل يجب ترتيبها ؟
فيكون طعنًا في سؤاله الأول ؟
ومتى سأل عما لا يشتبه على عاقل كان طعنًا في سؤاله ؟
كن يقول : هل العالم موجود ؟

وهل في الدنيا مكة ؟

وهل هذا الشخص ، أو هذا الجبل موجود ؟ يشير إليه ؟ وما
شاكل ذلك ؟

وهذا لا يُجاب ، ولا يُلتفت إليه ، ولا يُعبأ بسؤاله ؟

ومتى سأل سؤالا مطلقا، ينقسم عند المستول والسائل، أو عند أحدهما
يكون مخطئا ، حتى يُعَيَّن ، مثل أن يقول :

الحج ، هل يفسد بمحظوراته ؟ فهي عندهما تنقسم .

وهل يُقتل المسلم بالكافر ؟ فهو ينقسم عند المجيب .

وهل في الخليل زكاة ؟

فهو عند أهل الكوفة ينقسم ؛ يجب في الإناث دون الذكور .

وإذا كان منقسما عند السائل، كالحنفي^(١) سأل شافعيًا عن بيع الدَّبر ؟

مُفترق للحكم عنده بالإطلاق والقييد ، وإن كان التدبير المطلق والمقيّد

عند المستول سواء ؟

فيكون مخطئا في إطلاقه إذا انقسم عنده ؟

ومتى عَيَّن السائل واخصه بموضع النزاع ؛ فأخذ المجيب في جواب

عام ، ثم قسمه كان مخطئا عاجزا .

مثل أن يسأله عن وجوب القود على المسلم بقتل الذمّي الذي لم

يُنقَضَ عهده ؟

فأخذ المستول بأن الكفار على ضرب .

وكما يسأله عن السّلم الحال ؟ فيقول : العُقود منقسمة .

(١) في الأصل : كالحنفي .

وهكذا إذا زاد في الجواب على السؤال ، على ما بيناه ؛ ولا يكون
اتفاق الزيادة تعلق بالسؤال ، كان الجيب مخطئاً ؛ ومصيباً ، إذا كان لها
تعلق بالسؤال .

كجواب النبي عليه السلام حين سئل عن التطهر بماء البحر فقال :
« هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته »^(١) .

فهذه زيادة مرضية ؛ لأنه بين تطهيره ، وإن مات فيه ما مات ؟
وحين سألت المرأة عن الصبي الذي رفته عن هودجها : ألمذا حج ؟
فقال عليه السلام : « نعم ، ولك أجر »^(٢) .

ولأجرها تعلق بحجّه ؛ لأنها المتولّية لأمره في إتمام حجه .
وإذا كانت المسألة عامّة^(٣) الحكم في جواز كلّها على الخلاف ؛
فالأولى بالسائل أن يبيّن الموضع الذي تكون الشبهة عليه فيه أكثر ،
والكلام عليه فيه يسهل ، وعلى المسئول أشد ؛ فربما يُعيّن المسئول
الكلام فيه ويفرض الدليل عليه ؛ فإذا أطاق ربما فرض الكلام حيث
يتمذر على السائل مكالمته ، ولا تنحل شبهته بكلام الجيب في ذلك المكان ،
غير أن الأمر إلى المسئول في الفرض ؛ فإن عيّن السائل عليه مكاناً ،
فله أن يعقله إلى أي جانب شاء ؛ فإن خيّر المسئول السائل في فرض المسألة

(١) وروى أيضاً [الملل] ميتته « أخرجه أبو داود : طهارة ٤١ - الترمذي طهارة ٢٠ ب -
النسائي : طهارة ٤٦ ، مياه : ٤ ، صيد ، ٣٥ - ابن ماجه : طهارة ٣٨ - صيد ١٨ - مالك في الموطأ :
طهارة ١٣ - صيد ١٣ الدارمي : وضوء ٥٣ صيد ٦ - ابن حنبل : ٢ / ٢٣٧ ، ٣٦١ ، ٣٧٨ ،
٣٩٣ - ٢٩٣ / ٣ - ٣٦٥ / ٥

(٢) أخرجه مسلم : حج ٤٩ ، ٤١٠ ، ٤١٨ - أبو داود : مناسك ٨ - الترمذي حج ٨٣ .
النسائي حج ١٥ ، ابن ماجه : مناسك ١١ ، و مالك في الموطأ : حج ٢٤٤ - ابن حنبل ٣ / ٤٠٣ -
١٧٥ / ٤

(٣) في الأصل : عام .

في جانب ، فاختار جانباً يصعب على المستول الكلام فيه ، لم يكن له نقل السائل بعده ؛ فإن فعل كان منقطعاً ، وإن أطلق السائل سؤاله في مثل هذا وأطلق المستول حوله بحيث يعم جوانب المسألة ، ثم بعد الشروع في النظر وإقامة الدلالة على الإطلاق تزيد فرض المسألة وتعيينها في بعض الجوانب كان منقطعاً ، لأنه بإطلاقه في جوابه ودليله تضمن نصرة المسألة بأطرافها وقد ظهر مجزؤه عن تصحيحها بما ذكر من الكلام .

اللهم إلا أن يكون دليله يتضمن التعيين والتخصيص لجانب دون جانب ، كان غير منقطع ، وإن كان جوابه وفتواه مطلقاً عليها .

١٩٤ — وليس للسائل مطالبة المستول بتعيين الدلالة ؛ كما ليس له ذلك في الفتوى فيقول : لا نستدل إلا بالدليل الفلاني ، أو في الموضع الفلاني ، إلا أن يكون السائل مسترشداً مستهدياً فيقول : كيف وجهه التعلق بالدليل الفلاني ، أو وجهه^(٢) تصحيح الجانب الفلاني ؟

أو يقول : هل في المسألة من دليل العقل ، أو من السنة المتواترة ، أو من نوع كذا من الإجماع ، أو القياس ؟

فيكون سؤاله صحيحاً ، والمستول بإجابته إلى ذلك مأخوذاً مصيباً .

ومتى بني المستول كلامه على مقدمة أو مقدمات كانت^(٣) كلها

[١٦ش] على الخلاف ، / فلاسائل مطالبة بتصحيح كل مقدمة على الترتيب إلى أن ينتهي إلى الفرع المقصود بالسؤال .

وله أن يسلم له تلك المقدمات ويبيّن أن هذا الفرع^(٤) لا ينبني عليها .

(١) في الأصل « تزيد » .

(٢) في الأصل : « أوجه » ، وقد أضفنا « و » ليكون : أوجه ليستقيم المعنى .

(٣) في الأصل : « كان » . (٤) في الأصل : « النوع » .

وله أن يجرد الكلام في هذا الفرع ويبين فسادَه ، مع تسليم تلك الأصول إذا قدر عليه .

ومتى امتنع المسئول عن جواب ما يُسأل عنه إلا بالبناء على غيره وكشف عن وجه صحة إبتناؤه عليه ، لزم السائل متابعته وترك ما فرض به سؤاله ؟

فإن لم ينفذ المسئول إلا بالكلام فيما بين وفرض فيه سؤاله كان مُتَعَنِّتاً ، لا يناظر .

الاهم إلا أن يكون المسئول غير قادر على بيان كيفية البناء ؛ حينئذ كان هارباً ، والسائل في ترك متابعته له مصيباً .

وإذا بان للسائل وجه البناء ، وكان ما بنى عليه مُسَلِّماً عنده كان في مطالبته له بتصحيحه ثم ببناء^(١) الفرع عليه مخطئاً إلا أن يريد به بيان عجزه بأصوله عن تصحيحه ؛ فيكون كالتقادم في أصوله تلك بهدم ما اتفقا عليه من القاعدة عن تلك الأصول لكنه لا يتم للسائل ذلك إلا بالإنزاعه في شيء مما يهدم به هذه القاعدة عن^(٢) أصوله ، التي لا تكون في ترك المنازعة في تسليم هذه القاعدة وتصحيحها .

ومتى نازعه السائل في دليل يتفقان عليه ، ولا يكون نزاعه في الكشف عن وجه تعلقه بالدلول كان متعنّياً مخطئاً .

فإن كان الدليل مختلفاً فيه بينهما ، نُظِرَ فيه ؛ فإن كان دليلاً عند السائل دون المسئول ، لم يكن حجة على السائل من المسئول وهو لا يقول به ؛ لأن مآل كلام المسئول إلى نُصْرَةِ مقالته ، وكيف تنتصر مقالة القائل بما يفسد ، ولا يصح عنده نُصْرَتُها به ؟

(١) في الأصل : « بينا » . (٢) في الأصل : « من » .

وقد يكون السائل تركه في هذا المكان، وإن كان من أصله القول به
لشيء هو أقوى منه أو جَبَّ عليه تركه به في هذا الموضع لا يتم للسائل بيانه
إلا بأن يصير مسئولاً ، والمسئول سائلاً منقطعاً عما هو فيه في الحال .

وإن كان دليلاً عند المسئول دون السائل ، واستمر تعلقه بالمدلول ؛
فإن يكن الخلاف فيه مشهوراً له بَنَى الفرع عليه أو نَقَلَ السائل إلى
تصحيح ذلك الدليل بما دل عنده على صحته ؛ هذا لم يختلفوا فيه .
وإن كان وجه تعلقه بالمدلول ، أو كان الخلاف فيه خفياً ، وقد استسلم
المسئول في بدء كلامه ، كان له بناء الفرع عليه أيضاً بلا خلاف .
وإن لم يكن قد استسلم في بدء المسألة .

فمنهم من قال : ليس له ذلك في الثاني ؛ لأنه أظهر نُصرة المسألة
بما لا يخالف الخصم فيه .

وإذا لم يتمكن منه إلا بالبناء والنقل ، كان مُتَعَصِّراً .

ومنهم من قال : العبرة بما صحَّ عنده ، لا بموافقة خصمه ؛ وإنما
خالفه فيه خصمه لتقصيره في معرفة صحته ؛ فلا يضير^(١) جهل الخصم بما صحَّ
وبالآ على العالم بصحته ، حتى يمنعه من بيان صحته ، وما تعلق به لمن جهله
لفرط تقصيره .

وإذا اختار السائل نقل الكلام إلى ما ادَّعاه أصلاً بعد بيانه للسائل
صحة البناء ، لم يكن للمسئول مؤاخذه السائل بتسليم ذلك الأصل كرها ،
فإن فعله كان مخطئاً عاجزاً .

(١) في الأصل : يضر .

وقد قيل : إذا كان دليلاً مشهوراً هو دليل على أصل المسئول دون السائل كان المسئول مؤاخذه بتسليمه ؛ لأن قصد السائل مناظرته في هذا الفرع ؛ فإذا صار السائل إلى طلب تصحيح ذلك الدليل بعد أن كان معروفاً عنده من أصله القول به والخلاف فيه ، كان مطالبه للمناظرة في أصول الفقه دون ما ابتدأ به من المناظرة في الفقه وقصدهما المفاقمة .

وهذا خلاف ما قصده ؛ فإن المناظرة في أصول الفقه له مجلس آخر وقوم آخرون ؛ حتى زاد قوم من هؤلاء فقالوا :

يجب على السائل تسليم أصول المجيب كلها ، وهذه مبالغة ، والأحسن ما رتبناه على التفصيل الذي فصلناه ، وعرف من رسم السالف في مناظراتهم ، وحفظ أصول جدالهم ، وكل هذا المسئول .

وأما السائل فحكمه خلافه في أكثر هذه الفصول ، حتى لا يمكنه المسئول من تصحيح شيء نازعه فيه السائل^(١) ؛ فإن فيه قلب المسئول سائلاً ، والسائل مسئولا ، ويمنع ظهور المقصود ، والمُتَعَفَى بالمناظرة ولأن كل شيء خالفه فيه المسئول فهو غير حجة ، ولا حق عند المسئول ؛ بل ادعى أو قطع بفساده ، وما حكم أو قطع بفساده لم يتركه مالم يفسد ، أو ظهر صحته عنده .

ولأن السائل هو الذي منعه المسئول حين ادعى عليه فساد ما طالبه [ل١٧ى] بالدليل على صحته ؛ فلا يُسَمَّعُ منه / التصحيح ، والدليل على تصحيح ما لم يطالب بتصحيحه ، كما لا تُسَمَّعُ البينة ممن لا يطالب بها ؛ ولأن السائل لم يتعرض له المسئول ، حتى يزِيلَ تعرضه عن نفسه بإقامة البرهان ، أو بتصحيح

(١) في الأصل : المسئول .

دعوى ؛ بل هو الذى تعرض للمستول ؛ فله أن يزيل تعرضه عن نفسه ،
بما يهون ويصعب .

ومتى ظهر وجه تعلق الدليل بالدلول من غير حاجة إلى تكليف
فى الكشف والإظهار بأن يكون لفظاً بيّناً ظهر فى الإيجاب أو الإسقاط
بنفسه ؛ أو كان معنى ظاهراً غير خفى ولا غامض لم يكن للمعارض المطالبة
ببيان وجه تعلقه بالحكم ؛ فإن فعل كان مخطئاً إذا أشار إلى وجه ظهوره .
وفى ما ظهر من الأدلة لا يسمع من الخصم فيه المناكرة والمناظرة أو المطالبة
إلا قدر ما يليق به .

فإن ادعى الخصم أنه لا يتبينه - بعد هذا القدر من البيان - قطع عنه
الكلام .

كما أن من جحد ما يعلمه كل عاقل - ضرورة - لم يشتغل
بالكلام معه .

ولئنما يطول النظر والمناظرة فيما دق وخفى عن عقول العقلاء ، أو عن
فهم العلماء ؛ فيُعذر من يتبدل فيه ، أو يستزيد البيان بالإكثار .
وبالله التوفيق .

الفصل الأول

فصل في طريق معرفة الأحكام في الشرع

١٩٥ — اعلم أن ما يوصلك إلى العلم بما لاتعلمه من أحكام الشرع طريقان :
خبرٌ ونظرٌ .

أو قلبُ خطابٍ ومعنى .

فاندرج في الخطاب والخبر^(١) : الكتاب والسنة والإجماع .

وفي النظر والمعنى : أنواع القياس والمبادئ المفهومة من أنواع الخطاب .
فأقوى الطرق فيها :

نصوص الكتاب .

ثم نصوص السنة المتواترة .

ثم الإجماع على اختلاف وجوهه وأنواعه .

ثم نصوص الأحاد^(٢) .

ثم ظواهر الكتاب .

ثم ظواهر السنة .

هذا إذا لم يفهم من النصوص معان^(٣) — هي المقصود بالنص — .

فإن قصد بالنص معنى فهم بنفسه ؛ فهو قائم مقام النص وربما يكون
أقوى منه ، ويكون مقدماً على الألفاظ والظواهر .

ويندرج في الظواهر : العموم في الأحوال والأعيان والأزمان ؛ فإن

كل عامٌّ ظاهرٌ في عمومته — وإن لم يكن كلُّ ظاهرٍ عامًّا — .

(١) في الأصل : « والنظر » . (٢) في الأصل : « الأحاديث » . (٣) في الأصل : « معاني » .

ثم أقاويل الصحابة رضى الله عنهم ، على قول من رآها حجة .

ثم المقاييس على اختلاف وجوهها وأنواعها على ترتيبها .

١٩٦ — ثم الخطاب ينقسم إلى : أمر ونهى .

فيكون الأمر لفظاً ويكون فحوى ودليل لفظ .

وكذا النهى .

والأمرُ بالشيء لا يناقض النهى عما يباح الجمعُ بين متعلقيهما ؛ لكن يُناقضه فيما يستحيل جمعهما فيه ^(١) .

ويكون الأمر بصيغة الخبر كقوله : « الأعمال بالنيات » ^(٢) .

وكذلك النهى يكون بصيغة الخبر على النفي ، كقوله عليه السلام :

« إنَّ صلاتنا هذه لا يصلاح فيها من كلام الأدميين شيء » ^(٣) .

ويكون الكتاب والسنة خبراً عن فعل من صاحب الشريعة ؛ أو تقريراً على فعل ؛ فيصح التساقُّ بجميعه في إثبات الحكم الشرعى وتفصيل طرق الأحكام وأقسامها ووجوبها .

وكيفية الكلام في ترتيبها يُستقصى في ذكر أصول الفقه ومنه يطلب .

وهذا الكتاب ليُعلم كيفية التصرف فيها لمن عرّف الفقه (٤٧ ت)

وأصوله ؛ فلذلك تركنا الاستقصاء في ذكرها .

وبالله التوفيق .

(١) في الأصل : جميعها .

(٢) هذا حديث مشهور من رواية عمر بن الخطاب ، أخرجه البخارى في صدر صحيحه ١ / ٩ : مسلم في كتاب الإمارة : باب قوله (ص) « إنما الأعمال بالنيات » ٣ / ١٥١٥ - ١٥١٦ وابن ماجه في كتاب الزهد : باب : النية ٢ / ١٤١٣ وأحمد في المسند ١ / ٢٨٥ والحميدى في مسنده ١٦ / ١ - ١٧ والمطيب في تاريخ بغداد ٤ / ٢٤٤ ، ٦ / ١٥٣ ، ٩ / ٣٤٦ وأبو نعيم في الحلية ٨ / ٤٢ وفي أخبار أصبهان ٢ / ١١٥ - قال ابن حجر في الفتح : « رواه كل أئمة الحديث ما عدا مالك في الموطأ » .

(٣) النسائى : سهو : ٢٠ ، وابن حنبل ٤٤٧ ، ٤٤٨ وللحديث صينغ أخرى .

الفصل الثاني

فصل (١) في كيفية الحصول على الحكم

١٩٧ — قد ذكرنا أن المسئول لا حَجَرَ عليه في التعاقب بالأدلة ؛ بل يتخير فيها ؛ فإن اختار التعلُّق بالنص ، فإن يكن من الكتاب وانكشف للسائل بالطريق الذي به يَعْلَم تفاصيل آيات القرآن لم يشتغل بالسؤال عن طريق ثبوته ؛ فإن ذلك تمت وعجز .

وإن كان مما يخفى طريقه ، بأن كان لفظاً على قراءة شاذة أو غريبة عنده كان له الاستكشاف عن طريق ثبوته .

فإن تمكّن المسئول من بيانه بطرق سائر الآيات صار ثبوته على القطع ؛ وإن لم يتمكن منه إلا بطرق الآحاد راعى فيه ما يُراعى في الآحاد من أخبار الرسول عليه السلام ؛ فإن ثبت بطريق صحيح كان المسئول كالتعلُّق بخبر واحد يؤثّر عن الرسول عليه السلام ، فليس له عند التمارض والترجيح دعوى القطع فيه ، كما له ذلك في سائر آيات القرآن . ثم يُنظر في دعواه أنه نص ؛ فإن رأى فيه وجهاً من الاحتمال حيث ادّعاء نصاً : يَبين له ذلك .

فإن لم يمكنه إزالة دعوى الاحتمال : كان عاجزاً منقطعاً ؛ وإن قال بعد عجزه عنه : هو دليل في المسألة بظاهره أو صوممه ، وإن لم يكن نصاً ، واستدل بظاهره لم يمكن منه وكان تاركاً لنصرة ما ألزم نصرته إلى خلافه ؛

فيمكن أن يكون مُنتقلاً من دليل إلى دليل ، وذلك انتطاع لا محالة .
 وإن بين السائل وجه الاحتمال فيه ، لا من حيث ادّعاء نصاً ، كمن
 يتعلق بقوله عليه السلام : « يُجْزِيكَ وَلَا يُجْزِي أَحَدًا بَعْدَكَ »^(١) ،
 وادّعاء فيمن توجه إليه كافُ المُخاطبة ؟
 [ل١٧ ش] / فيقول السائل : أراد به يجزيك إن لم تجد غيره ؛ أو يجزيك
 ولمن في مثل ذلك ولا يجزي من^(٢) لا يكون على حالك ؛ أو يجزيك
 إن لم تظفر بمال قبل ذبحه .
 أو غير ذلك من أحوال المخاطب ؟
 فإن بين المسئول : أنى ادّعيته نصاً في المخاطب لا في أحواله ، وهو
 لا يحتمل غير المخاطب .
 أو ادّعيته مثلاً نصاً في السارق ، لا في أحواله .
 أو في الشرك لا في أحواله :
 كان مسقطاً لدعوى السائل .
 وإن لم يتمكن من هذا البيان : كان منقطعاً ، وإن كان الشيء في نفسه
 نصاً حيث ادّعاء ؛ لأنه انتطع عن تمشية دعواه وحفظها .
 وإن بان للسائل وجه كونه نصاً ، فأخذ يدافع به بأحد ما ذكرناه
 كان السائل منقطعاً .
 كما إذا بان له وجه الدليل بأن كان ظاهراً ، أو أظهره المسئول
 فطالبه ببَيانته : كان متعمداً لا يُكَلِّم .

(١) أخرجه البخاري : عيدين ٥ ، ٨ ، ١٠ ، ٢٣ - أضاحي : ١ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ مسلم :
 أضاحي ٥ ، ٧ ، ٩ أبو داود ، أضاحي : ٥
 (٢) في الأصل : « لمن » .

فإن انتقاد المسئول فيما ظهر من وجه كونه نصاً ، لم يُسمع منه الظاهر ولا العموم ولا القياس ؛ لأن الظاهر والعموم يُحملان على النص بالتخصيص والتأويل والترتيب .

والقياس إنما يسعى قياساً إذا سَلِمَ عن النص ؛ فأما مع النص فلا يتصور بخلافه قياس يُسمع .

فإن وجد السائل نصاً بضاده ؟ فإن بين السائل تأخره بتاريخ معلوم عن نص المسئول وعلماه جميعاً : انقطع المسئول .
وإن لم يتمكن السائل من بيان تأخره كان منقطعاً .

حتى إذا عرّف المسئول تأخره ولم يعرف السائل : وجب عليه تركه والمصير إلى حكم نص السائل ، وصار منقطعاً في حق الشريعة دون حق السائل .
وإن لم يعرف تاريخهما ولا أجمعت الأمة على العمل بأحدهما : وجب الإعراض عنهما ، وصار المسئول منقطعاً ، ليس له ترجيح نصّه على نصّ خصمه بضرب من الترجيح - إن تمكن منه - على ما يرد شرحه في أبواب الترجيح .

فإن كان النص من السنن ؟ نظر السائل في إسناده ؟ فإن وجدته مُرسلاً أو منقطعاً أو موقوفاً أو مجهولاً : كشف عنه المسئول .
فإن لم يتمكن من دفعه بإزالة دعواه ، أو بالبناء على أصله : صار منقطعاً .

وإن تمكن منه : زال عنه سؤاله .

وإن حاول السائل معارضته بالإجماع على خلاف حكم ذلك النص - كتاباً كان أو سنة - كان سؤالاً من السائل في موضعه ؛ لكنه بنظر

السائل ؛ فإن أمكنه إظهارُ نوع من الخلاف فيه على وجه يثبت ويُعدّ :
خرج عن سؤاله .

وإن لم يتمكن من ذلك استدلالاً بالإجماع على نسخ ما ادعاه نصاً ،
وإن لم يُعلم وجودُ النسخ على التعمين ؛ لأن الإجماع عرفاً وجودُ النسخ
على الجملة قطعاً ، وإن لم يعرفنا عينه .
هذا وجهُ تضرُّفهما في النص .

١٩٨ — ومتى كان النص^(١) متواتراً : قام مقام الكتاب في طريق ثبوته وإن
افترقا في وجوهٍ آخر .

١٩٩ — وإن كان النصُّ من أخبار الآحاد - وكلاهما في شيء من أصول الدين
أو أصول الفقه الذي أوجب علينا العلم به - لم يلزم المسئول قبوله إن أورده
السائل عليه ، ولا على السائل قبوله إن أورده المسئول ؛ لأن العلم لا يستفاد
من خبر الواحد إذا لم يكن معصوماً في نفسه .

ومتى لم يجد السائلُ أو المسئول سبيلاً إلى دفع ما ادّعى عليه من
النص بشيء مما ذكرنا فيه : تأمل فيه فربما يكون في اللفظ زيادة صار
لأجلها نصاً ، أو نقصاناً بإسقاط حرف منه صار نصاً فيستدرّكه على خصمه ؛
فتسقط بذلك دعوى النص عليه .

فإن لم يجد شيئاً من ذلك انتقاده ، وصار عما كان عليه من
المقالة إليه .

وإذا ادّعى المسئول ثبوت ما ادعاه نصاً تواتراً ؟ لم يقلده السائل فيه ،
حتى يكشف له عن كونه تواتراً .

(١) في هامش الأصل إشارة إلى تفسير « النص » هنا بأنه « السنة » .

فإن لم يشتغل المسئول ببيان كونه تواتراً ؟ طالبه السائل به ، حتى يصير عند السائل معلوماً كونه تواتراً .

فإن كان التواتر فيه ظاهراً ، وكان الضرب الذي يوجب العلم ضرورة علم السائل لا محالة بأدنى بيان كونه متواتراً بأن يعلم الخبر عنه ضرورة وإذا لم يعلم السائل عند كشفه عنه الخبر ضرورة كانت دعواه^(١) على السائل باطلاً ، وعلم السائل إذا لم يجد نفسه مضطراً إلى العلم بالخبر بأن دعواه التواتر فيه ليست بصحيحة .

فإن قال : أدعيه تواتراً بوجب العلم من طريق الاستدلال - وهو أنه مستفيض فيما بين أهل النقل ، أو نقله جماعة فيهم كثرة ، غير أنهم محصورون ، فلا بد للسائل من أن يقف على وجه دعواه : أنه مستفيض أو منقول هذا النقل الذي ادعاه .

وإذا بينه له المسئول وعلم مخبره استدلالاً : قبله وإلا^(٢) رده ، ولا يلزمه منه شيء .

وإن ادعى : أنه تواتر من طريق المعنى ؟ طالبه بأخبار من جهات كثيرة في أمور مختلفة ترجع معانيها إلى حكم واحد ؛ فإن أمكنه بيانه وتفصيله : قبله ، وإلا رده عليه ؟

[ل١٨ى] وإن قال : أدعيه تواتراً في العصر الأول / أو في عصر قبلنا ؟ فنطالبه ونقول : بأي طريق تنقل هذا التواتر من العصر الأول والذي بعده إلينا ؟

فإن قال : أنقله تواتراً أيضاً من طريق التواتر ؟ طالبه ببيانه على حسب ما ذكرناه .

(٢) في الأصل : « أو » .

(١) في الأصل : « كلن » .

وإن قال: برواية واحد عن واحد عدل، عن عدل، إلى ذلك العصر،
فقد ادعى عليه تواتر ثبوته من طريق الآحاد، فيراعى فيه ما يراعى
في خبر الواحد، في الرد والقبول.

ومتى ادعى عليه نوعاً من التواتر، ثم نزل عند الكشف إلى نوع
أدنى منه في الدرجة ولم يتمكن من بيان الذي ادعاه أعلى في الرتبة من
هذا الذي بينه كان منقطعاً.

وهكذا في سائر الأدلة من الإجماع والقياس وغيرها إذا ادعى ثبوت
دليل بطريق أقوى فنزل إلى طريق دونه عند البيان كان عاجزاً عن نصرة
ما ادعى نصرته.

وإن ادعى ثبوته بطريق، ثم بينه بما هو أقوى منه لم يكن منقطعاً؛
لأن الأدنى داخل في الأعلى، وليس في الأدنى ما هو أعلى منه.

كما لو ادعى ظاهراً في المسألة ثم كشف عنه فكان نصاً لم يكن منقطعاً،
— وإن كان مقصراً في الخبر عنه، لأن معنى الظاهر موجود في النص —
وإن كان أبلغ منه.

وإن ادعى نصاً ثم عند المطالبة صار مستديلاً بمعنى النص دون لفظة
كان منقطعاً؛ لأنه دون النص، فيكون بمنزلة من استنبط الاستدلال من
الظاهر على طريق المعنى عند دعواه التعاقب بالظاهر؛ فيكون قائساً،
لا مستديلاً بالظاهر؛ فلا يكون منه مقبولاً، كذلك ما ذكرناه.

٢٠٠ — وإن استدلل المستدل بظاهر أو عموم من كتاب أو سنة واجتهد السائل
في معرفة طريقه على ما بيناه فلم يتمكن من دفعه بالقدح في طريقه
نظر فيه.

فإن أمكنه دفعه عن دعواه بأنه ظاهر أو عموم ، بأن يدعيه مُجَمَّلاً
لا يمكن المتعلق به كشف عنه و زال عنه دعواه .

ولا يلزم السائل إذا ادعى فيه الإجمال أن يقرن دعواه بالبيان ؛
بل على المستول أن يكشف عن وجه كونه ظاهراً وعموماً غير مجمل .

فإن بينه بوجه لا يزول فيه وجه الإجمال ، وادعى على السائل أنى قد
كشفت عما ادّعت بما يجب على من ذلك ؛ فقد تعين على السائل الكشف
عن وجه الإجمال فيه - فإن لم يكن ساقطاً ببيان المستول - قيل : فقد قيل :
إن المستول منقطع .

وإن أخذ في إفساد ما قاله السائل بوجه آخر غير ما ادّعه وقيل له :
إن الزيادة على ما بين بما يسقط دعواه للإجمال ، وإن كانت الزيادة غير
داخلة في بيانه قبل - اللهم إلا أن يكون دعواه الأولى في^(١) البيان بما
لا يكتفى به في بيان العموم والظواهر ؛ فحينئذ كان مُفَرَّطاً منقطعاً - وإن
بيّنه آخر .

ومثال ما يمكن دعوى الإجمال فيه من الظواهر :

قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [من الآية : ٢٧٥ / ٢] .

وقوله : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [من الآية ٤٣ / ٢] .

وقوله^(٢) [صلى الله عليه وسلم]^(٣) : « الأعمال بالنيات^(٤) » .

(١) في الأصل : « الأول » .

(٢-٢) زيادة من عندنا يستلزمها السياق ؛ فالنصوص التالية من السنة .

(٣) سبق تخريجه : انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٩١ .

وقوله : « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ ^(١) » .

وقوله : « لاصلاة ولا صداق ولا نكاح إلا بكذا ^(٢) » .

فإذا قال السائل : قوله : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢]
عُرِّفَ بحرف التعريف - وهي الألف واللام - وهو من الوجدان، والتعريف
يقصد به المعلوم ؛ فإذا لم يُمكن بيان المعلوم كان مجسلاً ؛ فإن بدأ المسئول
بالكشف عن أصله والبناء عليه ، وقال : إنهما لا يدخلان في الوجدان
إلا للجنس ؟ لم يمكن للسائل منازعته إلا بأن يختار نقل الكلام إليه ،
على ما بيناه من اختلاف الناس في وجوب تسليم أصول المسئول
على السائل .

وإن قال المسئول : مذهبي في كل عموم أو في الوجدان إذا دخله
التعريف أنه موقوف لا يصح التعاطي به إلا بقريضة ، غير أنه في هذا الموضع
قد دلت الدلالة على أن المراد به ما ادّعت فيه .

وهكذا إذا قال : مذهبي فيه أنه للعهد ؛ فإذا لم يكن هناك مذهب
وجب التوقف فيه ، إلا أن الدلالة قد دلت على ما ذكرت ؛ هل على السائل
بعد إقراره بإجماله أن يطالبه بمادته على المراد منه ؟ مبني على الخلاف
في وجوب تسليم أصول المسئول على مارتبناه .

(١) رواه ابن ماجه في سننه - باب الطلاق المكره والناسي من كتاب الطلاق ١ / ٦٥٩ - قال
الإمامان أحمد بن حنبل ومحمد بن اصر : أنه غير ثابت وذكر الحلال من المحابطة في كتاب العلم أن أحمد
قال : من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ فإن الله
أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة - انظر أيضا - في تحقيق هذا الحديث ماورد في طبقات الشافعية
الكبرى ج ٢ / ٢٥٤ ، ٢٥٥ (طبعة تحقيق) الأستاذ محمود الطناحي والدكتور عبد الفتاح الحلو .

(٢) ورد بالنسبة لـ « الصلاة » « لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب » أخرجه الترمذي : مواقيت ١١٦ -
وابن حنبل ٢ / ٤٢٨ وللحديث صيغ أخرى - والفاتحة تقرأ في الصداق والنكاح .

فأما إذا قال : مذهبي أنه للعهد ؛ فإذا لم يكن معهود حُمل على الجنس
كان قائلاً بعمومه أيضا - وكان الكلام فيه على ما ذكرناه .

وإن قال المسئول : مذهبي فيه الوقف ؛ ولكن هو عندك له ظاهر
احتججت به عليك ؟ لم يلزم السائل هذا ؛ وكان المسئول منقطعا ؛ إذ لا
مذهب للسائل - سيما في مثل هذا المكان .

ولأنه يجوز أن يكون هذا متروكا عنده بما هو أقوى منه ، أو بما
قد دل على فساد التعلق به في هذا الموضع .

وللسائل أن يدعى فيه الإجماع^(١) من وجه آخر ، وهو أن يقول :
[ل١٨ش] / وإن سلمت أنه للاستغراق ؟ فقد اقترن به ما يصيِّره مُجمَلا ، وهو
قوله :

﴿ وحرَّم الربا ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢] - والربا : هو الزيادة - وفي الربا
حرف التعريف فهو للاستغراق أيضا ، غير أن ما فيه مجهول ، فهذا المجهول
قد اقترن بالبيع المعلوم وصار مستثنى منه ، واستثناء المجهول من المعلوم
يصيِّر المعلوم مجهولا .

والمسئول دفعه عن هذا ، بأن يقول :
إذا سلمت لي قوله : « أحلَّ الله البيع » على ما ادَّعيتُ وقوله :
« حرَّم الربا » فيما فيه الربا والزيادة ؛ فكل بيع على شيئين تساويا
لم يدخل فيه ؛ فوجب صحته بظاهر^(٢) الآية .

وإن كانت المسألة في بيع على شيئين أحدهما أكثر من الآخر - إمَّا بشئ
ما كانا - ؟ تعذر على المسئول نصرته حينئذ .

(١) في الأصل : الإجماع . (٢) في الأصل : بظاهره .

ويمكن أن يدعى في حرف التعريف ، في لفظ «الربا» ههنا أنها للمعهد ،
وهو الربا المعهود المتعارف الذي عيّنه صاحب الشرع في أشياء مخصوصة؟
فإذا لم يكن ما يتكلم فيه الخصمان من البيع الذي فيه الربا المعروف ^(١) -
لم يمنع التعلق بالظاهر في صحة البيع على العموم والإطلاق .
٢٠١ - ومما يجب على المسئول : أن يتأمل لفظ السائل في سؤاله فربما يكون فيه
ما يكون تسلياً منه للظاهر الذي نازعه فيه بعد استدلاله به كما في قول
السائل في سؤاله :

من صام رمضان ، هل يجوز صومه بنية من النهار؟
فقوله : « من صام » خبرٌ عن تسليم ما فعله صوماً ؛ فإذا استدللّ المسئول الذي
جوزّه بقوله : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [من الآية ١٨٥/٢] .
وهذا قد صام فوجب أن يصح ، لم يمكن السائل من منازعته في تناول
الظاهر موضع النزاع ، ويقول : إني لست أسلم أنه صوم ؟ لأنه رجوع
فيما سلم .

ولو كان السائل قد قال ابتداء : هل يصح صوم رمضان بنية
من النهار ؟ كان له هذا المنع .

وهذا أول درجات السائل أن يحفظ سؤاله عن لفظ فيه تسليم
ما لا يجوز له تسليمه في كل أنواع سؤاله ؟

فإن لم يتمكن من الكشف عن وجه الإجمال في اللفظ ، اجتهد في البيان
عن امتناع تناوُل ما استدللّ به موضع النزاع .

كما لو تعلق بقوله سبحانه : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ [٢٥/٤٨]

(١) في الأصل : المنوع .

في إزالة النجاسة بالمائع ، أو الوضوء بنبيذ التمر ، أو ماء الزعفران فيقول :
أطلق « الماء » في الآية ، والنبيذ وماء الزعفران وغيرهما لا ينطلق عليهما
هذا الاسم ؟

فإذا قال المستؤل : في المائع والنبيذ وماء الزعفران « ماء » ؟ فيقول
السائل : كل مائع فيه ماء ثخيناً ، كان ، أو غيره ، حتى العجين والرقعة ،
غير أن اسم إطلاق « الماء » ، لا يتناولها ؟
برهانه :

أنه إذا قال لعلامة : ناولني ماء ، أو شربت ماء ؟ لا يفهم منه شيء
منها ؟

كما أن إطلاق اسم السراج والوتد واللحم ، لا يتناول الشمس والجبل
والسمك .

وكذلك الأسد والحمار ، لا يتناول الإنسان بإطلاقهما .
وإن سمي الشمس والجبل ولحم السمك والإنسان على التقييد : سراجاً
ووتداً ولحماً وأسداً وحماراً ؟

بل مطلق هذه الأسماء تنصرف إلى ما ذكرنا ؟
كذلك مُطلق اسم الماء ؟
فإذا قال المستؤل : إذا انقسم الماء إلى مقيد ومطلق ، دخلا جميعاً
تحت لفظة « الماء » لأنه عموم .

كما الرقبة المطلقة ، عموم في المؤمنة والكافرة ، والسليمة والمعيبة ،
وليس كذلك السراج والوتد واللحم والأسد والحمار ، فإنها مجاز
فيما ذكرتم ؛ فلذلك لم ينصرف إطلاقها إليها ، حتى تنضاف إليها قرينة ،

والماء المقيد وكل مائع فيه ماء حقيقة ، فانصرف الإطلاق إليه .
فلسائل أن يقول : الإطلاق ضربان : إطلاق تعميم وإطلاق تخصيص .
فالتعميم منه المقيد والمطلق ، كما قلتم في الرقبة .
وإطلاق التخصيص لا ينصرف إلا إلى ما يختصه ووسع اللفظ له
في الأصل ، وقوله : « ماء » إطلاق تخصيص ؛ لأنه خص بهذا الاسم
الماء القراح ؛ لأنه الماء المطلق ؛ لأنه الماء العام .
برهانه :

ما ذكرناه من الأمر بتناوله الماء وشربه ، إنه لا يفهم منه إلا هذا
المائع الخصوص ، وهو الماء القراح .

ولا يفهم منه ما في المرقة والمعجين والعنب والفواكه .
ثم إن استعمل الماء في هذه المائعات على بُعد في اللغة ، كان ذلك
على ضرب من التوسّع والتجوّز لا غير ، كما قلناه في : الحمار والأسد
والسراج والوتد .

فإن لم يتمكن السائل من هذا ، تأمل ؛ فلهذه يتمكن من الكشف
عن أنه وإن كان له ظاهر فيما ادّعت فقد تركت ظاهره في موضع الدعوى .
وقد مثله بعضهم فيما يتعلق به من جوّز صوم رمضان بنية من النهار ،
من قوله : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [١٨٢ / ٢] ، وهذا
قد صام ، إذا أمسك كل النهار ؟

فيعول السائل : أجمعت الأمة على أن الكفاية لاتقع بمجرد هذا
[ل ١٩٩] الإمساك حتى / تنضاف إليه النية ، والآية تقتضي جوازها دونها ، فصار
الإجماع بخلاف هذا ، ويعنى به إجماع الخصمين ؛ لأنهما يتفقان على بطلان

سوى قوليهما ؛ فهو في حكم النظر لإجماع خالف احتجاج أحد الخصمين ؛
فيكون احتجاجا ساقطا .

والمرسئول أن يقول : مقتضى الآية صحة الصوم دون النية فخصت
من كل النهار بعضه بإيجاب النية فيه ، والباقي على مقتضاها .

فلسائل أن يقول : ولا كذلك ؛ بل لا يجوز جزءاً من النهار بلا نية
فإنك تقول عليه أن ينوى في بعض النهار صوم جميع النهار حتى لو نقضه
بالنية وقصد صومه من وقت ما ينوى لم يعتد بصومه فلم يكن هذا تخصيصاً ،
والآية تقتضى خلاف هذا ؟

فالمسئول أن يقول : هذا تخصيص ؛ إذا الآية تقتضى جواز الصوم
على أى حال كان الصائم ، قاصداً إلى الصوم أو ساهياً عنه ، عاقلاً أو مجنوناً ،
نائماً أو منتبهاً ، حائضاً أو طاهراً ، بكونه غير قاصد^(١) للصوم فى شىء
من النهار بعض أحوال الصائم ، ثم يجوز صومه على هذه الحالة الواحدة
لدليل نفي الباقي على الجواز بمقتضى الظاهر ؛ فيكون هذا انفصالا .

ويمكن السائل أن يزيد ، فيقول : أمره الله سبحانه بالصوم ؛ والأمر
لا يلحق الساهى ، فإذا كان متمسكاً ، لا على قصد الصوم للمأمور به ، لم يمثل
الأمر فى الصوم إلى ما قبل الزوال ، فلم يوجد منه الصوم للمأمور به ؛ فبالنية
بعد الفعل لا يصير الفعل الماضى لاعلى جهة الأمر مأموراً به ، أو مؤدّى على
جهة الأمر .

يوضح ذلك :

أن قوله : « فليصمه » أمرٌ بعقد الصوم ، وعقد الصوم عقد عبادة ،
وعقد العبادة لا يتم إلا بالقصد إلى تلك العبادة فى بدئها إما مع أواخر

(١) فى الأصل : قاصداً .

منها - إذا أمكن - أو بحكم قصدٍ قبلها إلى وقت حصول أولها ، إذا تعذر وصل ذلك بالقصد بأولها ؛ والساهى عن الصوم إلى ما قبل غير الزوال عاقد للعبادة بالصوم في أوله ؛ فكيف يكون مؤدياً مقتضى الأمر بالعبادة ؟ فتكون هذه الزيادة مانعة المسئول من تحقيق ما ابتدأ به من التعلق بالآية ؟

ثم سائر العبادات تكون شاهدةً للسائل في تحقيق هذا الفصل فإن سائرهما إذا خلا أولها عن عقدها بالقصد والنية لم يعتد بها عبادة - وإن قصد التقرّب في أثنائها ؟

فبان تأكّد هذا السؤال وسقوط تعلق المحتج بالآية على هذا الوجه وبالله التوفيق .

٢٠٢ - وإن لم يتمكن السائل من شيء من ذلك ، وأمكنه قلبُ دعواه عليه في الظاهر ، بأن قد ادّعى عليه العموم فيما تعلق به ؟

فيقول السائل : هو خصوصٌ لواحد غير معين ؛ فلا يدري أذلك الواحد هو على ما تنازعناه أو غيره^(١) .

مثل : أن يتعلق بقوله : « أحل الله البيع » فيقول : البيع للواحد ؛ وذلك غير متعين .

وإذا قال المسئول : ذلك الواحد معروف فالتعريف بمعرفه يقتضى الجنس ؟

فلسائل أن ينازعه ويقول : ليس كذلك ، بل هو للعهد ، أو للجنس ، على ما يختار في المعروف من المذاهب ؟

(١) في الأصل : ذكره .

فإن دفعه المستول عنه بالبناء على أصله ، وكان ذلك أصله أو لم يكن أصله ؛ لكن ادعى قيام الدليل على دعواه في هذا الواحد فله هذا الدفع ؛ ثم يتخير السائل بين التسليم وبين طلب تصحيح ذلك الأصل على ما بيناه قبل !

وإن لم يتمكن من هذا نظر ؛ فربما أمكنه الكشف عن كون الظاهر لهما جميعا في موضع النزاع على حد سواء .

مثل : أن يتعلق بقول الله سبحانه : « ثلاثة قروء » ؟
فإذا قال : هو الطهر ؟ قال خصمه : بل الحيض ؛ وهو حقيقة فيهما ؛
لأنه من ألفاظ الأضداد .

ومثله : إذا تعلق بقول الراوى : أنه عليه السلام كان يُسِرُّ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، أو بأنه عليه السلام أسرَّ بآمين .

وهو حقيقة في الجهر ، بدليل قوله سبحانه : ﴿ وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ ﴾ ، معناه : أظهروا .

فلا يكون أحدهما بدعوى المجاز على خصمه ، والحقيقة لنفسه أولى من الآخر ، لعدم وجود الاستعمال من أهل اللسان ذلك فيهما على وجه واحد .
ومثله : الشفق ، اسم للبياض والحمرة ؛ فلا يكون تعلق أحدهما بالخبر الذى فيه ذكر الشفق أولى من الآخر .

فإن تمكن أحدهما من دعوى العموم فيه وحمله عليهما من غير تناقض كان له ذلك .

كما لو قال : إنما صلى النبي عليه السلام بعد الشفق ، وذلك يقتضى [ل١٩ش] بعدهما جميعا ، ولم يكن مع خصمه تقييد له بأحدهما في الرواية صح له / ذلك .

وإن بين خصمه أن الشفق في الخبر مقيد بالحرمة ، أو أمكن تحقيقه

بالحرمة فقط ، من حيث اللغة ، زال عنه دعوى الاشتراك .

وهكذا في القرء^(١) ، إذا أمكنه حمله عليهما بدعوى العموم ، وصحة الاحتجاج به وتعذر ذلك على خصمه بمثل دعواه : كان صحيحاً .

مثل أن يقول : هو الطهر والحيض جميعاً ، على الجمع ، لا على البدل بظاهر اللفظ في الآية ، وأجعل بقية الطهر الواقع فيه للطلاق محتسباً به من العدة ، وهكذا كل طهر ؛ فإن لم احتسب بقرء ، هو حيض ، فلانيام الدليل وخصمه لا يتمكن من مثل هذه الدعوى ، لأنه يحتاج أن يخص من العموم هذه البقية من الطهر ، وهو موضع النزاع ، وقد أدخله خصمه في الآية .

فإذا قابله : بأنك أيضاً خصصت الحيض منه - وهو موضع النزاع يقول له خصمك^(٢) - : إذا ثبت دخول تلك البقية في العموم ؛ فقد ثبت أنه من العدة ، ولا بد من القول به بحكم الآية ؛ فلا يمكن بعده القول بأن القرء - الذي هو حيض - من العدة ؛ لأنه لزمه القول بأنه الطهر ؛ ولا وجه للجمع بينهما ؛ لأن القائل بالطهر لا يقول بالحيض ، والقائل بالحيض لا يقول بأنه الطهر .

فإذا أوجب العموم عليه القول بالطهر امتنع عليه القول بالحيض ولا يمكنه تخصيص البقية من الطهر بالإجماع ؛ إذ الخصم يخالفه فيه ؛ فيسقط بالخلاف دعوى الإجماع ، فتم لمن جعل القرء طهراً^(٣) : الاحتجاج بالآية دون من جعله للحيض .

الاهم إلا أن يدعى تخصيص البقية من الطهر عن الآية بدليل سوى

(١) في الأصل : الفرق . (٢) في الأصل : خصمين . (٣) في الأصل : طهر .

الإجماع، فيكون تعلقاً بدليل مُستأنف؛ فإن حاوله عند المطالبة كان منقطعاً تاركاً لنصرة المذهب بالآية، وجعل القراء حياً.

واعلم أن التعلق بالفاظ الأضداد يصير الكلام فيه بمعنى الكلام في الجمل، ويصعب على المتعلق به تحقيق مقصوده في أكثر أنواعه.

٢٠٣ — ثم ينظر السائل في الظاهر أو العموم، فعمل فيه ما يمنع صلاح اللفظ لجميع ما ادعاه له وما صاحبه يمكن السائل من القول به على وجه لا يلزمه القول به في موضع الخلاف.

كن يستدل في طهارة الصوف والشعر بقوله: ﴿وَمِنْ أَضْوَأِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ [١٦/٨٠].
فيقول: هو عموم في الانتفاع بكل صوف وشعر.

فيقول السائل: أباح الانتفاع ببعض الشعور والأصواف وأنا أقول به فيما جز منها في حال حياة الحيوان؛ فأكون قائلاً بمقتضى الآية من غير لزوم القول بها في موضع النزاع، وهو ما يؤخذ منها في حالات المات.

٢٠٤ — فإن قال: يمكن أن يراد بذلك البعض ما يوجد منها بعد المات؟
قال السائل: أمكن الأمران؛ فلم يكن أحدهما به أولى من الآخر؛ فساويتك، وأنت المسئول المحتج بالآية، إلا أن تعين دليل آخر كون ما ادعيت مُراداً دون ما ادعيت؛ فيكون مصير الآية مثل موضع النزاع في حاجة ما ادعيت فيها إلى دليل؛ فصرت مدعياً فيما ادعيت دلالة وانقطعت حتى طلبت دلالة أخرى؛ ولو أردت تعين المراد على ما قلت من نفس الآية دون دلالة أخرى لم تجد إليه سبيلاً.

٢٠٥ — فإن قال : أمكننى ذلك بالآية إذا فرضتُ المسألة^(١) فى عدد من الأنعام يموت ، فتكون أصوافها وأشعارها من جملة الأشعار والأصواف وجب الانتفاع بها بظاهر الآية ؟

يقول له السائل : الآية تقتضى الانتفاع ببعض أصوافها وأشعارها ، وأن ينتفع بجميعها من هذا العدد الذى عينت الكلام فيه ؟
قال له المسئول : انتفع ببعضها منها محافظة على حرف قوله : «ومن» وهو ما يبقى بعد الاستهلاك بالجزء ؛ فإن ما يصير مستهلكا تحت الجز لا يقع الانتفاع بها ؛ فيكون انتفاعا ببعض ، لا بالكل ؟

يقول له السائل : ما يصير مستهلكا لا يتناول الخطاب فيقع لأجله لأجله التبعية والاستثناء ، بعد أن كان هذا فرضا وتعيينا فى أثناء المسألة وذلك انقطاع وإقرار بأن دلالة لم تنصر بها المسألة بجوانبها على ما قصده فى بدء المسألة حين سئل ؟

٢٠٦ — وللسائل أن يقول : إن الله تعالى جَوَّز الانتفاع بأصواف وأشعار [ل٢٠ى] مُنْكَرَةً، والذكرة فى الإثبات لاتعم ، فإذا / جوزت الانتفاع بما يؤخذ منها فى حال حياتها خرجت عن عهدتها وبقي موضع النزاع عرباً عن دلالة هذه الآية فيه ؟

وعلى هذه الطريقة يجرى الكلام بين الخصمين فى وجوب القود على المسلم بقتل الذى إذا تعلق من أوجبته بقوله سبحانه : ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾ من الآية

[٣٣ — ١٧]

(١) فى الأصل : الآية .

فيقول من أسقط القود : إنه أثبت سلطانا منكراً ، وأنا أثبت لولى
الدم سلطانا ، وهو المطالبة بالدية ؟

فيقول الخصم : هذا لا يتم مع قوله : « فلا يُسرف في القتل » فإنه
فسر بهذا ذلك « السلطان » والمفسر بالقتل لا يحمل على غير القتل ؟
قال له السائل : لم يتعلق في إيجاب القود بهذا التفسير ، لكن بمجرد
بمجرد « السلطان » وذلك صالح لما ؛ فإذا نُكّر كان لما يقع عليه الاسم .
وللسائل أن يقول : ابتداء الآية مستقلة عما بعده ، فلا يحمل
على ما بعده ؟

٢٠٧ — فإذا قال المسئول : ما بعده لا يستقل حتى يبنى على ما قبله ؟

قال له السائل : إلا أنه بعض ما صالح دخوله تحت المنكر ؛
فلا يمانع^(١) المتعلق به في البعض الآخر ؛ فيكون خارجا عن العهدة ، أى
واحد منهما محل المنكر عليه ؟

فيكون السائل واقفا مع المسئول موقفا واحداً في دعواهما الأمرين
على التنافي .

٢٠٨ — ويجهل السائل فلمه يجد في تضاعيف اللفظ العام ، أو في شيء من أحواله
وأسبابه ما يوجب تخصيص حكمه بغير موضع النزاع ؟

كن يتعلق في إيجاب القود على المسلم بقتل الذمى بقوله سبحانه :
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ ﴾
من الآية [١٧٨ / ٢] ويدعى عمومها .

فيقول السائل : في أوله خطاب المؤمنين ، ومثله يخص به المسلمون ؛
فلا يدخل فيه الكفار ؟

(١) في الأصل : يمتنع .

فالمستؤول أن يقول : إلا أن قوله : « في القتلى » يعم المقتول من المسلمين والكفار .

وله أن يؤيده : بأنه أوجب القصاص على جميع المسلمين « في القتلى » فيجب أن يكون القتلى غير المسلمين ؛ لأن المسلمين أجمع دخلوا في وجوب القصاص عليهم في القتلى ؛ فيجب لا محالة أن يكون المقتول من غيرهم .

وللسائل أن يقول : إذا خاطب أهل الإيـمان ، ولم يتعرض لذكر غيرهم كان القتلى والمقتول منهم ؛ حتى تكون الآية على وفق أولها ، وإلا كان الكلام غير منتظم !

وللسائل أن يؤيد هذا السؤال : بأن الأمة أجمعت على أن وجوب القود على المسلم بقتل المسلم مستفاد من هذه الآية ، ومفهوم منها وبها ؛ فمن لم يجعل المسلم المقتول غير داخل فيها ؛ فقد خالف إجماع الأمة ، وذلك لا سبيل إليه ، وفيه مخالفة لإجماع أهل التفسير أيضا ، لأن المفسرين أجمع كان تفسيرهم دخول مقتول أهل الإسلام فيها ؛ وذلك لا يجوز .

والمستؤول أن يقول : لا يتدافع دخول الكفار في ذكر القتلى مع المسلمين .
وللسائل أن يقول : متى حققنا الموت لم نتعرض لذكر غير المؤمنين امتنع دخول الكفار فيه بظاهر قوله : « يأبى الذين آمنوا » لاستحالة أن يلاطف المؤمنين بمثل هذا الخطاب ثم يوجب عليهم القتل بقتلهم أعداء الله وأعداء الرسل وأعداء المؤمنين .

٢٠٩ - ومثله :

لو تعلق في هذه المسألة بقوله : « وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ »
[من الآية ٤٥ / ٥] .

فالسائل أن يقول : هذا خبر عن شريعة مَنْ قبلنا ، ولا ذمِّي فيهم ؛
ولمَّا الذمِّي في شريعتنا ؛ فلم يدخل في الآية حكم الذمِّي بقتل المسلم ؛ إذ هو
غير منصور في شريعة من قبلنا ؟

وإذا قال المسئول : إنما نَقَل إلينا غير شريعتنا بلا تكبير لنعمل
به في شريعتنا .

يقول السائل : نعمل به في شريعتنا على مقتضى الآية ، وليس من
مقتضى الآية قتلُ المسلم في زمنهم . وشريعتهم بقتل مَنْ صفته الاسلام
في زماننا وزمن شريعتنا ؛ لكن مقتضى الآية قتل بعضهم ببعض ، وقتل
الواحد بمثله في حاله وصفته ؛ ومثل تلك الحال والصفة غير متصوِّر الآن
في شريعتنا ؛ فلا حكم علينا في الآية فيما يضر بأهل الاسلام ؛ لكن علينا
حكمٌ من الآية في الكفار حتى يُقتل بعضهم ببعض ، للمماثلة بعضهم بعضاً
في الدين والصفات سيما والقصاص موضوع على المساواة والمماثلة .

٢١٠ - وقد يتعلق المسئول بظاهر يدعي عمومهُ أجمعت الأمة على أن المراد به الخصوص

وهو الواحد ، وذلك الواحد غير معيَّن فإذا طالبه السائل بتحقيق المراد

به في موضع^(١) النزاع تعذر عليه ؛ فيكون منقطعاً لا محالة ، مثل احتجاج

المحتج بقوله سبحانه : « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » [من الآية ٩٧ / ٣]

[ل ٢٠ ش] في وجوب إعادة / الحج بعد التوبة من الردّة ؟

فيقول السائل : أجمعت الأمة على أن المراد بالآية حجة واحدة

في العمر ، وقد فعلها قبل الردّة ؛ فوافق بفعله حكم الآية .

ولو جعل سؤاله على وجه آخر : بأنه أوجب حجاً واحداً لأنه وحّد

(١) في الأصل : موضوع .

حج البيت ونسكركه على الإثبات ؛ وذلك لا يعم ؛ فسقط بفعله واحدة .
لم يكن بعيدا ، ويكون مستعينا بالظاهر عن الاستعانة فيه بالإجماع .
فإن قال المسئول : قد بطل حججه بالردة ، وصار مدعيا في موضع البرهان .
فإن حاول الكشف عن صحة دعواه هذه بنير الآية عند تحقيق هذه
المطالبة ، صار تاركا للمسألة والحجة جميعا إلى غيرهما ؛ وذلك انقطاع لا محالة .
فلو حقق المسئول مبتدأ كلامه في احتجاجه بالآية وقال : مقتضى الآية :
أن عليه الحج ، سواء فعله قبل الردة أو لم يفعله ؟

٢١٩ — وله في تحقيق هذا طريقان :

أحدهما - أن يدعى التكرار من مُطلق الأمر ؛ فيبديه على أصله .
والثاني - أن يمنع دعوى التنكير في الآية ويقول :
لما أضاف الحج إلى البيت صار معترفا ، وذلك للاستغراق ؛ فيسقط به
سؤال السائل أنه منكر مثبت لا يستغرق .

وللسائل أن يمنعه من دعوى العموم على الوجهين فيقول :
أجمعت الأمة على أن المراد به حجة واحدة شرعية كانت أو حسية ،
(٤٨ ت) وقد وجدت منه قبل الردة ، ولا سبيل إلى مخالفة الإجماع ؟
فإن قال المسئول : الإجماع الذي وافقتك على حصوله هاهنا هو على حجة
لم يتعقبها ردّة ؛ فإذا كان اللفظ عموما لم أتركه إلا بإجماع متفق على حصوله .
كان للسائل أن يطالبه بتحقيق دعوى العموم ؛ فإن حققه المسئول
بدعوى التكرار من الأمر ، وأنه معترف بالإضاعة ؟
كان للسائل أن يقول : دعوى التكرار مع منع الإجماع منه محال ،

ودعوى التعريف فيه للاستغراق بإضافة الحج إلى البيت دعوى لا تتحقق بمساعدة أهل اللسان ؟

فيمكن كل واحد منهما من مناقشة صاحبه ؛ لما في هذه الجملة من الاحتمال ، وقد كشفنا عن الطريقة فيه ، وفي أمثاله ؛ فاعلمه إن شاء الله عز وجل .

٢١٢ — وقد يتعلق المستؤل بلفظ وارد على سؤاله ، أو سبب ، أو حال مجهول يدعى عمومته من دون الكشف عن ذلك السبب أو الحال ، ويكون اللفظ مبهما محالاً بيانه على ذلك السبب .

فلسائل أن يطالبه بالبيان عن وجه تعلُّقه بموضع النزاع ، إما بأن يكشف عن السبب فيصيرُه معلوماً ؛ فيصير اللفظ المعلق عليه معلوماً ، أو بأن يصير اللفظ في نفسه معلوماً دون أن يكشف عن كيفية السبب والسؤال ؟

فإن لم يتمكن المستؤل من ذلك بأحد هذين : كان عاجزاً^(١) !
مثاله :

تعلق من يصحح الإحرام بالحج قبل أشهر الحج بقوله سبحانه : ﴿بَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [من الآية ١٨٩] ٢ .
فلسائل أن يقول :

الأهلة المستؤل عنها غير معلومة لنا وإن كانت معلومة لمصاحب الشريعة ؛
فيجوز أن تكون تلك الأهلة هي التي لا أجوز الحج فيها ؟
فلم يمكن التعلق باللفظ ما لم يبين أية أهلة كانت تلك ؟

(١) في الأصل : عاجزاً .

فللمسئول أن يقول :

ظاهر قوله : « الأهلّة » أنه لجميعها ؛ لأنه ^(١) عرفها بحرف التعريف وصار السؤال وإن كان من غير صاحب الشريعة كلفظ مدرج في كلام صاحب الشريعة ؛ فكأنه قال : الأهلّة موافقت للناس والحج .

فإن نازعه السائل في أن التعريف للجنس عند المسئول على أصله ، وإن كان ذلك أصله ، أو نقل السائل إليه .

وإن عرّف من أصل المسئول أنه لا يجعلها للجنس أو يتوقف فيه بقدر سؤال السائل .

وقد مضى ما يعمل ^(٢) المسئول إذا كان مذهبه أحد ما ذكرناه بما يغني عن ردّه .

وللسائل أن يدعى المشاركة معه في الاحتجاج بالآية بأن يقول : جعل الأهلّة موافقت للناس والحج معاً ؛ فيكون موزعاً عليهما - بعضها لهذا وبعضها لذلك - وما يكون لأحدهما لا يكون للآخر ؛ لأنه مضاف إليها إضافة تقتضي التوزيع ؟

كما أو أقر بالشئ لا يتبين ؛ فإذا قال المسئول : الأهلّة كلها صالحة لموافقت الناس ؛ فلتكن كلها صالحة للحج ؟

قال له السائل : ظاهر الآية أنها بعض وبعض ، قامت الدلالة على صلاحها كلها لموافقت الناس ؛ فمن أين مثل تلك الدلالة على صلاحها كلها للحج ؟ فاحتاج المسئول إلى الجواب ، وإلا كان عاجزاً . وبالله التوفيق .

(١) في الأصل : لأنها .

(٢) في الأصل : يفعلها .

٢١٣ — وقد يتعلق المسئول بما يكون حكاية فعل للنبي صلى الله عليه وسلم [ل٢١١ى] / من الراوى ، ويدّعيه عموماً في موضع النزاع لإسقاط حكم ، أو إيجابه ، فلا سائل منعه من دعوى العموم منه ؛ إذ لم يكن فيه لفظ صيغ للعموم ؟

مثل :

أن يتعلق من يُسقط النية ووجوبها عن الوضوء والغسل بأنه عليه السلام توضاً مرة مرة ، ولم يذكر فيه النية ، فدلّ أنه مقدارُ الفرض .
فلا سائل أن يقول : هذا حكاية فعل ، ولا يعلم أنه وقع على جهة مقصودة أو غير مقصودة ، وجب التوقف في معرفة وجوب القصد والنية أو سقوطه على دليل آخر ؟

فلا سائل أن يقول : فإن لم يكن فيه لفظ يعمّ ؛ ففيه أنه تعليم منه للعبادة ، فلا يجوز أن نوردّه على جهة البيان ، ثم لا نبيّن شروطه التي لا يصحّ دونها ؛ فلو كانت النية من شرطه لبيّنها لا محالة ، وإلا لا يكون محصلاً ببيانها مقدار الفرض ولا مُفيداً بتعليمه ما يجب تعليمه .

وللا سائل أن يقول : هو وإن وجب عليه تعليمُ الفرض بجميع شروطه ، فليس عليه حصره في خبر واحد ، ولا جمعه على ناقل واحد ، ولا وجب على ناقل واحد نقل جميع شروطه ؛ بل لصاحب الشريعة أن يفرق شروطه في مواطن وألفاظ متفرقة ؛ فمن أين أن مقدارَ الفرض ما نقلته في هذا الخبر الواحد ؟

وللا سائل أن يحتاج به عليه من وجه بأن يقول :

لما قال صلى الله عليه في الخبر: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ، عُلِمَ أن وضوءه كان مقروناً بالنية ، وإلا كان يجب ألا يكون الوضوء

مع النية مما تُقبل به الصلاة ، وبهذا الخبر يستدل من الخبر على وجوب الترتيب والتتابع في الوضوء .

٢١٤ — وقد يتعلق المسئول بظاهر يتمكن السائل من بيان الحجة له فيه ومنه عليه حجة .

كن يتعلق بقوله سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ [من الآية ٦ / ٥٠] ، في سقوط وجوب الترتيب في الوضوء ؛ بأن الآية أوجبت جمع الأعضاء في الغسل من غير بيان تقديم وتأخير في شيء منها .

فيقول السائل : وليس على زعمك إن لم يكن فيه دليل على الترتيب أيضا فيه دليل على سقوط الترتيب ؛ فوقفنا على زعمك فيه موقفا واحداً ، مع أن فيه إيجاب الترتيب من وجوه :

أحدها - أنه أوجب غسل الوجه عقيب القيام بلفظ الأمر ؛ فوجب إذا قام أن يغسل الوجه بمقتضى الأمر - وعنده لا يجب - فصار حجة عليه بحق الخبر أو الشرط .

وفيها - أنه يلتزمه كلما قام إلى الصلاة غسل الأعضاء ، وإن كان قد غسلها مرة أو أكثر ، إلى أن تأتي بما يُقره الخصمان فيه الكفاية ؛ لأنه في كل قومة إلى الصلاة يعود الأمر عليه بالغسل ؛ وبمثله يستدل على وجوب النية في الوضوء السابق أيضاً .

٢١٥ — ووجه آخر للسائل فيه دليل وهو أنه بالوضوء عند القيام إلى الصلاة ؛ فإذا توضأ لا للصلاة بقي المأمور غير مؤدى .

كما إذا أمر في السارق القطع للسرقة^(١)؛ فإذا قطع لا له لم يقع الموقع .
وإذا أمر بالجلد للزنى ؛ فجلد لا للزنى ، لم يقع الموقع .
وإذا ادعى المسئول سقوط الترتيب بدليل كون الواو للجمع : قابله
السائل بوجوب الترتيب بدليل كون الواو للترتيب ، وأى واحد منهما
فرّع إلى اللغة فرع الآخر إليها ؛ فإن وجد أحدهما ذلك في اللغة
وجدته الآخر .

ومثله :

تعلق من صحح النكاح بلاولى بقوله سبحانه : فلا تعضلوهن أن
ينكحن أزواجهن ۖ بأنه أضاف النكاح إليهن ؟
تعلق به السائل بأن مَنع الولي عن العضل دليل على ثبوت الولاية له
حتى أثر العضل فيُدعى إلى تركه ؛ فثبت بالآية لكل واحد من المرأة
والولي حق في العقد : المرأة بحق إضافة النكاح إليها ، والولي لإضافة
العضل إليه ثم نهيه عنه .

٢١٦ — وقد يتمكن السائل من التعلق باللفظ الذي تعلق به المسئول على وجه واحد .
كمن يحتاج في تقدير الصّدّاق بعشرة بقوله عليه السلام : لا صدّاق
أقلّ من عشرة ، فيقول : لا تصح إلا بعشرة وزنا ؟
فيقول السائل : وبعشرة عددا ، دونها وزنا صدّاق بعشرة فوجب
أن يصح ؟

فإذا قال المسئول : يجب أن يكون عشرة وزنا وعددا ؟
قال له السائل : جوّزه بما يقع عليه اسم العشرة لا بعشرة كل الوجوه

(١) في الأصل - سرقة .

فما يقع عليه الاسم يقع التفصي عن العهدة ، كما يقع بعشرة وزنا ، وإن كان في العدد واحدا ، والمُرَاعَى فيه مقتضى الاسم لا غير .
ومثله :

دعوى الاشتراك من السائل على المسئول في النكاح بلا ولي إذا احتج
المسئول بقوله : ﴿ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ [من الآية ٣ / ٤]
وأنه يعم نكاحا بولي وغير ولي ؟

فيقول السائل : وإذا نكحها رجل آخر بولي وجب أن تطيب له

[ل ٢١ ش] بحق الآية ، وإذا طابت للثاني بحق الآية بطل الأول / (١) أو يقعا موقعا ؟
واحدا ؟

وإذا قال المسئول : إذا اجتمع عليها نكاحان بطل الثاني دون الأول ؟
قال له السائل : إنما يبطل الثاني إذا صح الأول . والصحة والفساد فيه
بمذهبنا لأول أمر الآية ؛ فلم يكن أحدهما بدعوى الفساد أو الصحة أولى
من الآخر !

وللسائل أن يمنع من كونه الأول نكاحا ، فيمتنع دخوله في الآية ؛
لأن خطاب الشرع في العقود يقتضى الصحيح دون الفاسد ، وعند السائل
هذا وقع فاسدا ، فلا نسلم دخوله تحت الآية .

وهذا المنع يصح من السائل إذا لم يكن سؤاله يستقيم فيما يمنع ، حتى
إذا قال في سؤاله النكاح بلا ولي : هل يصح ؟ كان مسلما بأن الفاسد
نكاح فلا يمكنه العود فيما سلم سؤاله ؟

وإذا قال المسئول :

أصلى ، أن الصحيحَ والفاسد من العقود يدخل تحت مطلق العقد
في الشرع كان بناء على أصل ضعيف لا يقوله إلا من ضعفتم نحيزته^(١)
عن التمشية ؟

فعلى السائل متابعته ، وإن كان مطلوباً فيه .

٢١٧ — وقد يتفق كثيراً في الألفاظ من الكتاب والسنة ما يتناول السائلُ والمسئولُ
فيضطرُّ السائلُ إلى التسليم ، إذا بناء المسئول على أصله ، إذا ثبت ذلك
من أصله .

مثل :

ألفاظ العموم بلفظ الذكور ، فالصحيح أن الإناث لا يدخلن فيه
إلا بدليل .

وقد قال قوم : إنه للجنسين .

فإذا بناء المسئول كان له ذلك ، وإن كان أصلاً ضعيفاً : بأن يدعى
أن ما ذكر بلفظ الذكور ، تغليباً لهم على الإناث .

ومثله :

دخولُ العبيد والإماء في ذكر الرجال والنساء ، فالصحيح أنه للجنسين .
وإذا ادعى المسئول : اختصاصه بالأحرار والحرائر ، كان ضعيفاً ،
ولزم السائل متابعته .

ومثله :

دخولُ من لا يكون من أهل الخطاب والتكليف ، كالصبيان والمجانين
في إطلاق « الناس » .

(١) الكلمة في الأصل غير منقوطة . وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

مثل - قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ [من الآية ٢١ / ٢] .
 فظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه في أول كتاب البيوع بعد ذكره
 لقوله : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾ [من الآية ١٨٨ / ٢] .
 وقوله : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢] .
 قال : إن الله سبحانه ذكر البيع في غير موضع من كتابه بما دل
 على إباحته ؟ فاحتمل ذلك معنيين .

أحدهما - أن يكون الله تعالى أحل كل بيع يتبايعه متبايعان جائزاً
 الأمر فيه عن تراض منهما ، وهذا أظهر معانيه ، وساق الكلام إلى آخره .
 فخصه بجائز الأمر ، دل على خروج غير البائع العاقل منه عنده .
 ومنهم من قال : خرجا منه ، بدليل لا يقتضي الخطاب ؛ لصالح
 اللفظ لهما .

فكل ثلثه من هذا مذهب ، ثم بناء على أصله ، إذا كان مستولاً
 لزم السائل متابعته ؟

واختلفوا فيمن يتف في ألفاظ العموم والأوامر والنواهي ؟
 هل يُمكن من القول بالوقف في مناظرة الفقهاء في الفقه ؟
 فالصحيح ألا يُمكن منه ، وتقطع عنه المناظرة إذا قاله وأراد البناء
 عليه ، وهذا اصطلاح من الفقهاء ، وأنه لا يُناظر إذا قاله القائل .
 كما لا يُناظر من يبنى على أصله في نفي القياس ، أو أخبار الآحاد ،
 أو نفي الإجماع ، أو التواتر .

ومتى ورد خطاب في حق من حقوق الأموال أوجب الشرع تعلقه
 بالأموال : دخل فيه مال كل مالك ، المكلف وغير المكلف ؛ فإن تعلقه
 بالمال دون البدن .

٢١٨ — فأما الخطاب الصالح للكفار دون المسلمين ؛ فما كان من الجنايات حَدًّا
جميعاً فيه ، وما كان من العبادات ؛ فعلى الخلاف بين الفقهاء .
فمن له فيه مذهبٌ بناء على أصله ، وتبعه السائل فيه .

وربما خالفوا أيضاً فيما يتعلق بالنواهي والجنايات ؛ فيكون الحكم
ما ذكرنا .

وهكذا إذا اختلفوا فيما يرجع من الاستثناء والكتابة إلى ما تقدم ،
وأمكن رجوعه إلى ما تقدم من الحل .

هل يُردّ إليها كلّها ، أو إلى أقربها إليه ، كان الكلام على ما وصفناه
من إجازة البناء ؟

فإن رده إلى ما يدعيه مضمراً في الكلام غير مُظهر فيه ؟ كان للسائل
منعه .

كمن يحتج في شفعة^(١) الجوار بقوله « للجار أحق بسقبة^(٢) » ؟
فإذا قال : أراد أن الجار سقّب^(٣) للجار أولى ؟

قال السائل : الجار الثاني غير مذكور ؛ فالهاء ترجع إلى إيجاب
المذكور اسمه دون الجار ؟

فيكون دليلاً لنفي الشفعة بالجوار ؛ لا في إثباتها به .

(١) انظر باب الشفاعة بالجوار: ابن ماجة : شفعة ٢ والترمذى : بيوع ٧٣ وابن حنبل ٢٥٣/٣
والبخارى : حيل ١٤ .

(٢) أخرجه البخارى : شفعة ٢ وأبو داود : بيوع ٧٣ والترمذى : أحكام ٣٣ والنسائي : بيوع ١٠٩
وابن ماجة : شفعة ٢ ، ٣ وابن حنبل ٤ / ٣٨٩ / ٣٩٠ - ٦ / ١ / ٣٩٠ .

(٣) في الأصل غير واضحة وهي أقرب إلى أن تكون « سبقت » .

٢١٩ - وهكذا اختلفوا في قصر الحكم على السبب على هذه القصة .
[ل٢٢ى] وكذلك اختلفهم في العموم إذا خُصَّ بعضه / هل يصير نَجْمًا أو مجازاً
في باقيه .

وكذلك المطلق والمقيد من اللفظين في الحكم الواحد - ينبغي أحدهما
على الآخر - وإذا كانا في حُكْمَيْنِ ؟ فعلى الخلاف أيضا بين أصحابهما :
منهم من قال يُبْنَى بِحُكْمِ اللُّغَةِ .
ومنهم من قال يُبْنَى بِالْقِيَاسِ .

ومثله يكثر - وفيما ذكرناه تنبيهٌ على ما وراءه - غير أن الأولى
بالسائل ألا يعترض ما أمكن بما يتمكن المسئول من دفعه بالبذاء على
أصله ؛ فإنه يحوجه المسئول إلى تركه عن قُوْرِهِ إما إلى سؤال آخر
أو الانتقال إلى الكلام فيما ينقله إليه المسئول ؛ فلا يحصل مقصوده من
المسألة، وعلى السائل إذا أراد ضَعْفَ المسئول أن يُسَلِّمَ له كل ما عِلِمَ ألا ضرر
عليه في تسليمه ؟

وهكذا المسئول يسلم للخصم ما لا يضره تسليمه ؛ فإنه إذا نازعه في شيء
مما لا يضره تسليمه ربما استراح إليه خصمه فلا يتبين ضعفه وقوته
في الكلام .

ورب مسألة لو تجاوز المنع والنزاع فيه ولم يتحقق المطالبة فيه ولم يجد
سبيلا إلى تمشية كلامه بغيره وأكثر ما يكون ذلك في المسائل المبنية على
نكتة واحدة إذا وقع التسليم فيها لم يبق له كلام بعد التسليم لها في المسألة
فيتسارع إليه الانقطاع بالسكوت في موضع كان خصمه فيه بالسكوت
أولى منه .

وبالله التوفيق .

الفصل الثالث

فصل في التعلق بالإجماع والكلام عليه

٢٢٠ - فمن تعلق بالإجماع في المسألة طُوب بالـكشف عن كيفية دعواه ذلك ؛
فإن كان ادعاؤه من عصر قبلهم من الصحابة رضي الله عنهم أو بعدهم
طُوبَ أولاً بطريق ثبوته .

فإن ادعاه بطريق التواتر لم يقبله حتى يتحققه تواتراً على ما يدعيه أي
نوع ادعاه من أنواع التواتر ؟

فإن لم يتمكن من بيان وجهه ، على وجه يعلمه ومن حضره ممن يعلمون
طريق التواتر ، بأن عجزه .

وإن تمكن من بيانه غير أنه ادعاه تواتراً يُوجب العلم ضرورة ،
وقد كشف بيانه عن ثبوته استفاضةً توجب العلم استدلالاً ، كان مقصراً
في دعواه طريق التواتر ، غير مقصر في دعوى الإجماع .

وإن ادعاه استفاضةً وكشف عنه تواتراً يوجب ضرورة : كان
مقصراً في العبارة عن الاستفاضة ، غلطاً في دعواه الاستفاضة ؛ غير مقصّر
في ذلك ، من جهة إقامة الحجة ؛ بل زائداً في الحجة كالأعلى ما ادعاه !
وإن ادعى ثبوته برواية العدل ، عن العدل ، إلى أهل عصر الإجماع ؟
رُوعي فيه ما يراعى في خبر الواحد - ولا يقبل فيما يجب العلم به - وعُمل به
فيما يعتقد فيه بالعمل .

ويضبط السائل نفسه من تلبيس المستول عليه في طريق ثبوت الإجماع ؛
فإنه ربما يدعى في المسألة إجماع الصحابة رضي الله عنهم ، أو إجماع بعض

الأعصار، ولو طالبه به لم يتمكن من إثباته، أو يدّعيه بطريق يوجب العلم فلا يتمكن من نقله إلا بطريق الآحاد.

فإذا لم يراعِه من المسئول ادّعى سقوط كل سؤال، أو دليل يأتي به السائل في مقابلة ما ادّعاء من الإجماع؛ فيقول: لا أقبل مع الإجماع ظاهر الكتاب، وخبر الواحد، والقياس؛ بل ادّعى به فيما يورده من ذلك كونه غير ثابت أوضح ثبوته كونه منسوخاً في الألفاظ ومنقوضاً به في المعاني.

وإذا حقق عليه طريقه فمعجز عن إثباته كفى نفسه شغلاً عظيماً أو إذا أثبتته بمثل الآحاد عن ذلك العصر ساغ له الاجتهاد فيه والتأويل والمعارضة بالآحاد وجهه على موافقة المعاني.

وإن ادّعاء إجماعاً من أهل عصرهم منفرداً عن سائر الأعصار قبلهم أو مع بعض أهل الأعصار قبلهم طالبه بتحقيقه والكشف عن حصولة حتى يساويه في معرفته.

فإن حققه المسئول: بأنّي لست أعرف خلافاً في حكم هذه المسألة على ما ادّعت بين أهل عصرنا هذا؟ طالبه السائل: بأنّي إنما أتبعه إجماعاً من أهل هذا العصر، إذا عرفت بأن هذه الحادثة قد انتشر حكمها على ما ادّعت بين أهل العلم؛ فهذه الصفة في دارنا هذه وسائر ديار المسلمين.

فإن حققه على وجه عَرَفَ هو وسائر من شاركه في الصفة انتشاره على هذا الوجه ولم يتمكن السائل من بيان مُخالفٍ فيه مع تطاول المدة ومضى الأزمنة التي في مثلها يُعرف انتشار حكم الحادثة؟ تحقق على السائل دعوى ثبوته!

٢٢١ — وللسائل بعده أن يطالبه بتحقيق تفصيل ما ادعاه إجماعاً .
[ل٢٢ش] فيقول : / تدعيه إجماعاً من قول الكافة ، أو من فعلهم ، أو من قول بعضهم ، أو فعل بعضهم .
فإن ادعاه من قول كآفتهم ؟ طالبه بتحقيقه ؟ فإن حقه وإلا كان منقطعاً .

ويتنبه السائل في هذا الفصل ؛ فإن تحقيق الإجماع من قول الكافة مما يصعب طريق بيانه .
فإن حقه من أهل عصره وكان السائل من أهل الخلاف ممن له الحل والعقد وقال : أنا مخالف لهم لم يسمع منه المسئول ذلك حتى يتبين وجه خلافه .

فإن بين خلافه وجهاً وعذراً وحجة توجب خلاف ما ادعاه المسئول من قول الكافة ؟ سقطت دعوى^(١) الإجماع .
فإن بين سبق هذا الإجماع عصرهما وحقته ؟ زال خلاف السائل .
فإن لم يتمكن من بيانه وأسقط خلافه بإفساد حجته لم يسقط خلافه .
وإن كشف عن فساد حجته ، فإن فساد حجة المخالف في المسألة لا تحمل أصله إجماعاً ما دام صاحب الخلاف قائماً على المخالفة .

وإن ادعى المسئول عليه : أنك أيها السائل وافقتنا قبل هذا في حكم الحادثة ، ثم خرجت عن وفاقنا بالخلاف الشاذ لا يسقط الإجماع وصحح هذه الدعوى عليه ؛ فهل يسقط خلافه ؟ [وهذا]^(٢) ينبئ على أن الانقراض هل هو شرط في الإجماع أم لا ؛

(١) في الأصل : سقط . (٢) إضافة ليستقيم النص .

فإن قال السائل : أنا أراعى في صحة الإجماع انقراض العصر ؛ فإن كان ذلك الإجماع من قول كآتهم ، وقال المسئول : أنا لا أراعيه ، بنى المسئول على أصله ، وله نقلُ السائل إليه .
وإن سلم السائل أن الانقراض شرط سقطت^(١) دعواه الإجماع ؟ لكنه يُعذر في ترك^(٢) حجة هذا الإجماع إلى حجة أخرى .
فإنه حين ادّعاء إجماعاً كان كما ادّعاءه و زال الإجماع بمحدث الخلاف بعد ثبوته .

فإن أقرّ السائل بآلا يشترط فيه الانقراض سقط خلافه ، وصار محجوجاً بالإجماع .

وإن سلم السائل بأنه في هذا العصر إجماع من الكافة ، غير أنه خلاف في عصر قبلنا قد انقضوا على الخلاف ؛ فعليه نقل ذلك الخلاف [بما]^(٣) يليق بطريق ثبوت هذا الإجماع .

فإن لم يتمكن منه سقط سؤاله .

وإن قدّر عليه ويدينه فللمسئول - إن رأى أن هذا الإجماع يرفع الخلاف المتقدم - أن يُدينه على أصله وينقل السائل إلى الكلام فيه - إن نازعه عليه .

وإن كان يرى المسئول أن الخلاف المتقدم لا يسقط بهذا الإجماع ؛ فليس له أن يقول : أنا أقول بسقوط خلافهم في هذه المسألة لدليل ، دون سائر المسائل ، بخلاف ما قلنا : إن له أن يقول : إذا كان ممن يقف في الألفاظ ؛ أو لا يقول بدليل الخطاب أو غيرهما مما يشاكل هذه المسائل : قد قام لي

(١) في الأصل : سقط . (١) في الأصل : تركه . (٣) إضافة ليستقيم النص .

الدلائل على القول بعمومه ، أو بدليله في هذا الموضع ؛ لفرق لا يُشكل ، وهو أنه قد يقترن بالعموم ما يُبينه ويُوجب القول به وينكشف ، بدلالة أن دليل الخطاب يجبُ القول به في مثله^(١) ؛ فأما الإجماع فإنه لا يجوز قيام دليل على القول به في موضع دون موضع .

٢٢٢ — وإن قال السائل إنك تدعيه إجماعاً من الكفاة ، وهو لم يقله إلا واحد أو اثنان ، ومثله لا يكون إجماعاً .

فسؤاله هذا يحتمل وجهين :

أحدهما - أنه قاله واحد أو اثنان^(٢) ولا يخالف ؛ غير أنه لم ينتشر بين أهل الصنعة .

والثاني - قاله واحد ، وانتشر بين أهل الصنعة ، ولا يخالف .
وإن طالبه بالأول ، فقد سلم أنه لا يخالف ؛ غير أنه يُطالبه بوجه الانتشار بينهم .

فعلى المسئول أن يُبين وجه ظهوره وانتشاره بين أهل الصنعة .
وإن تمكّن ولم يتمكّن من بيان أنه قولُ كآتهم ، صار تاركاً لنصرة ما ادّعا أنه إجماع الكفاة .

وإن لم يتمكّن من بيان انتشاره كان أدلّ على عجزه وانقطاعه .
وإن طالبه بالثاني ؛ فقد سلم أنه انتشر ، وهو مطالبٌ بتحقيق دعواه أنه إجماع من الكفاة ؟ فإن حَقَّق ما ادّعاه وإلا فقد ترك نصرته وبان عجزه .

٢٢٣ — وإن قال المسئول : هذا النوع من الإجماع يقوم مقام ما ادّعت من الإجماع في كونه حجة ؟ لم يكن هذا عذراً مُرضياً ؛ فإن الإجماعين مختلفان ؛

(١) في الأصل : مسألة . (٢) في الأصل : اثنين .

لأن بعض الناس قال : هذا ليس بإجماع ولا حجة .

ومنهم من قال : هو حجة وليس بإجماع .

ومنهم من قال : هو إجماع ؛ لكنه في القوة دون ذلك الإجماع ؛
فإن الانقراض في هذا شرط باتفاق ، وكونه شرطاً في قول الكافة على
الخلافاً وأنت منتقل من أقوى الحجتين إلى أضعفهما ؛ وذلك دليل العجز
والانقطاع .

هذا إذا ادّعى إجماعاً من الكافة قولاً .

فإن ادّعى إجماعاً من الكافة فعلاً ؛ فإن قارنه قولاً من بعضهم
بخلاف فعلهم وبينه السائل ، لم تتحقق دعواه الإجماع .

وإن لم يمارنه قولاً بخلافه من بعض أهل الاجتهاد ؛ أو لم يُقدّر
السائل على نقل خلاف ثبت^(١) دعواه ، وثبت إجماعاً على الصحيح من
المذهب .

وإن ادّعى فعلاً من بعضهم بلا نكير من الباقيين ؛ فالظاهر أنه ليس
بإجماع .

ولو قال قائل : إنه إذا انتشر ذلك الفعل من عالم مجتهد^(٢) بين
أهل الصنعة انتشاراً يقطع على ظهوره^(٣) بين كافة أهل تلك الصنعة من
غير مخالف ، حلّ محلّ القول ، كان مذهبا .

وإن ادّعى قولاً من بعض المجتهدين ؛ فإن لم يتمكن من نقل انتشاره
[ل٢٣ى] مع عدم الخلاف / سقطت^(٤) دعواه ؛ وإن تمسك منه طوالب بمحصل

(٢) في الأصل : مجتهد .

(٤) في الأصل : سقط .

(١) في الأصل : « ثبت » .

(٣) في الأصل : ظهره .

الانقراض ؛ فإن لم يبيّن انقراض عصره عليه ، أو ما يقوم مقام الانقراض من تطاول المدة ، وتداوله عند الحاجة إلى الفتوى والحكم فيه ، سقط أيضاً دعواه .

وإن خالاه السائل وقال : قول الواحد وإن انتشر لم تثبت به الحجة ، ولا هو إجماع ؛ فإن له أن يبنيه على أصله ، إن رآه إجماعاً ؛ وليس للسائل منعه منه .

وإن ادعى المستول إجماعاً في المسألة ، فنقل السائل خلافاً في زمان وقوع المسألة ، فإن كان الخلاف عن أكثر من واحد زالت^(١) دعوى الإجماع عنه . وإن كان الخلاف من واحد ، وقال المستول : خلاف الواحد عندي لا يُعتدّ ولا يمنع الإجماع : كانت طريقه غير مرضية ؛ لكنه إن بناء على أصله لزم السائل متابعته فيه ، أو تسليمه له .

٢٢٤ — وقد يطالب السائل المستول في الإجماع بأنه قد لحق أهل عصر هذا الإجماع واحد خالفهم ، ولم يكن قد وافقهم على حكم المسألة .

فيقول المستول : هذا السؤال سؤال بأن التابعي إذا لحق الصحابي وخالفهم ، هل يُعدّ خلافاً ؟
فيه خلاف بين العلماء ؛ فمنهم من جعله خلافاً .

ومنهم من فصل وقال : إن خالف وقت الحادثة وهو من أهل الاجتهاد يعدّ خلافاً ، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يعدّ .
ومنهم من بناء على كون الانقراض شرطاً أو لا .

فتى صحح السائل نقل الخلاف من التابعي كان المستول فيه تابعاً رأيه ومذهبه في البناء على ما يذهب إليه .

(١) في الأصل : د زال .

٢٢٥ — ومتى ادعى المستول إجماعاً على السائل اجتهد السائل وتأمل فلعلمه يمكنه إخراج موضع النزاع عن محل الإجماع ، إذا لم يتمكن من دفع الإجماع عن أصله ، وإذا أمكنه ذلك سلم له الإجماع في موضعه ، ويُطالبه بتحقيقه في موضع النزاع .

وأكثر ما يقع ذلك إنما يقع مع من يستدل باستصحاب الحال في حكم الإجماع ، أو دليل غيره ؛ فإذا تأمله السائل وجد ذلك الإجماع قبل موضع الخلاف .

مثل - أن يدعى الإجماع في وجوب الحقتين في المائة والعشرين من الإبل ، ويستصعبه بعد الزيادة عليها بواحد من الإبل فأكثر ؛ فيقول : الإجماع إلى المائة والعشرين ، وبعد الزيادة خلاف الإجماع ! ومثله - استصحاب أصحابنا حكم الإجماع الذي كان قبل رؤية الماء في الصلاة ، ومع رؤية الماء ؛ فيقول السائل : الإجماع قبل رؤية الماء وبعدها خلاف ؛ بدليل أنه يقبل القياس ، وخبر الواحد .

وظاهر العموم ، المحتمل في دفع هذا الإجماع الذي تدعيه ، علمت أنك تدعيه في غير موضعه ؟

٢٢٦ — ومتى سلم دعوى المستول في الإجماع على وجه لا يتمكن السائل من دفعه ، وكان إجماعاً مقطوعاً بوجوده وصحته ، لم يبق للسائل معه سؤال بقياس ، ولا خبر واحد ، ولا بظاهر محتمل ، ولا بضرب من الاجتهاد بل صارت المسألة مما يجب القطع عليها ، وبثبوت حكمها على موافقة الإجماع ، إلا أن يكون ثبوته بطريق لا يقطع به من الآحاد وغيره ؛ حينئذ كان الكلام فيه على ما بيناه قبل .
وبالله التوفيق .

الفصل الرابع

فصل في الكلام على المعاني والتعلق بها

٢٢٧ — قد ذكرنا حقيقة العلة والقياس (٤٩ت) فيمن تعلق بالقياس محتجاً به على السائل؛ فلا يسمعه السائل ولا يتكلم عليه إلا بعد أن تجتمع فيه شروط القياس من طريق الضرورة إلى أن يبين له أنه غير قياس من طريق الشريعة .

وشرطه أن يُعْلَل أصلاً ثابتاً حكمه بوصف موجود في الفرع للحكم المطلوب في الحادثة التي هي الفرع ، وهذا لا بد منه في كل قياس عقلي وشرعي ؟

فإن بين الفرع والأصل والحكم - ولم يذكر الجامع بينهما - وهو الموجب للحكم - لم يكن قائساً .

وإن ذكر الوصف والحكم في الفرع ولم يجد له أصلاً - لم يكن قائساً !

وإن وجد الأصل والفرع والوصف فيهما - ولم يتمكن من بيان الحكم في الأصل أو الفرع - أو فيهما - لم يكن قائساً ؟

وهذا أول ما يراعيه السائل من تعليل المسئول ؛ فيجعله معلوماً لنفسه ؟

فإذا علم اجتماع هذه الأوصاف فيه ؛ فحينئذ نظر في صحته أو فساد - معترض - إن وجد إليه سبيلاً .

والكلام في كيفية استنباط العلل وطرقها يختص بأصول الفقه ؛ (٥٠ت)

فَيُعْلَمُ قَبْلَ تَعْلَمِ أَحْكَامَ الْجَدَلِ؛ فَلَا يَشْتَغِلُ بِالْإِعْتِرَاضِ إِلَّا بَعْدَ تَحْصِيلِ مَا ادَّعَاهُ قِيَاسًا ؟

فَإِنْ اِحْتِيَاجٌ إِلَى تَفْصِيلٍ فِي عِبَارَاتِهِ طَالِبُ الْمَسْئُولِ بِذِكْرِهِ ؛ فَإِذَا فَصَّلَهُ قَرَّرَ الْمَسْئُولَ عَلَيْهِ وَأَخَذَ إِقْرَارَهُ بِمَا أَرَادَ مِنْ مَعَانِي الْفَاضِلَةِ ، حَتَّى لَا يَلْتَبِسَ عَلَيْهِ عِنْدَ تَوَجُّهِ السُّؤَالِ عَلَى مَا ادَّعَاهُ قِيَاسًا .

٢٢٨ — فَإِذَا حَقَّقَ ذَلِكَ اشْتَغَلَ بِالْإِعْتِرَاضِ - إِنْ وَجَدَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - وَذَلِكَ عَلَى وَجْهِ مُرْتَبَةِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ ، لَا يَجُوزُ تَقْدِيمُ مَا يَجِبُ تَأْخِيرُهُ . . وَلَا تَأْخِيرُ مَا يَجِبُ تَقْدِيمُهُ .

وَتِلْكَ الْوُجُوهُ أَمْنَعُ ^(١) فِي (٢١ ش) التَّحْقِيقِ - تَعُودُ إِلَى ضُرُوبٍ مِنَ الزَّعَامِ وَالْمَمَانَعَةِ - غَيْرَ أَنْ لَفْظَ « الْمَمَانَعَةِ » صَارَ فِي عَرَفِ الْفُقَهَاءِ مَخْتَصًا بِالْمَمَانَعَةِ فِي الْوَصْفِ الْمُخْتَصِّ بِالْأَصْلِ أَوِ الْفَرْعِ ، أَوْ بِهِمَا ، أَوْ بِالْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ .

فَأَمَّا فِي حُكْمِ الْفَرْعِ فَهِيَ وَاجِبَةٌ أَبَدًا - إِلَّا عَلَى النَّدَرَةِ - عِنْدَ عُدُولِ الْمُعْلَلِ فِي وَضْعِ التَّعْلِيلِ عَمَّا يَجِبُ عَلَيْهِ تَرْكُ الْعُدُولِ عَنْهُ عَلَى مَا لَعَلَّنَا نَشِيرُ إِلَى ضَرْبِ الْمَثَلِ فِيهِ :

فَأَحَدُ وَجُوهِ الْإِعْتِرَاضَاتِ هُوَ الْمَمَانَعَةُ فِي أَحَدِ مَا ذَكَرْنَا .

ثُمَّ دَعْوَى فُسَادِ الْوَضْعِ .

ثُمَّ دَعْوَى تَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِمَا يَدَّعِيهِ الْمُعْلَلُ مُتَعَلِّقًا بِهِ .

ثُمَّ النِّقْضُ .

ثُمَّ الْقَوْلُ بِمَقْتَضَى الْعِلَّةِ .

(١) فِي الْأَصْلِ : أَمْنَعُ .

ثم دعوى تبديل كل واحد من الوصف والحكم لصاحبه .
ثم دعوى وجود ما يناسب العلة مع فقد الحكم .
ثم فصل الحكم عن دعوى الوصف .
ثم المعارضة بدعوى مفارقة الموجب بحكم الأصل لما ادعاه من الموجب
في الأصل والفرع .
ثم المقابلة من غير صريح المقابلة^(١) .

٢٢٩ — واختلفوا في ترتيب دعوى فساد الوضع والممانعة :
فمنهم من قال : يجب تقديم دعوى المنع على دعوى فساد الوضع ؛ لأنه مع
كونه ممنوعاً كالمعدوم - والفساد فرع على الحصول ا
ومنهم من قال بتقديم دعوى فساد الوضع ؛ لأن الممنوع معرض
لثبوت ، إما بالكشف عن المراد ، أو بالدليل ، والمانع كالمعترف بصحته
أو أزاله الخصم عن دعواه بالكشف أو الدليل ؛ فلا يمكن مع هذا الاعتراف
العود إلى دعوى فساد .
وإذا ادعى (٥١ ت) امتناع الحكم بما ادعاه لم يجز له العود إلى المنع ،
ودعوى فساد الوضع ؛ لأنه فرع على ثبوته ووجوده وصحته في نفسه .
وإذا ادعى النقض لم يجز له العود إلى دعوى المنع وفساد الوضع ؛
وأنه لا يتم هذا الحكم ؛ لأنه إنما ينقضه بعد الإقرار بأن الوصف ثابت
صحيح فيقول : هو مع ذلك غير مطرد .

وبعد القلب لا يجوز له العود إلى شيء مما تقدم .
وهل يعود إلى النقض بعد القلب بناء على أنه معارضه أو مناقضه ؟
وقد اختلفوا فيه :

(١) في الأصل : المفارقة .

فمنهم من قال : هو معارضة ؛ لأنه يحتاج إلى فرع وأصل وجامع بينهما .

ومنهم من قال : هو مناقضه ؛ لأنه بيانُ ثبوت الوصف من أصل اعتلاله مع فقد الحكم ؛ ولا فرق بين وجوده مع فقد الحكم في أصله أو غيره ؛ بل هو أدلُّ على فسادِه وانتقاضه إذا كان خلاف حكمه من أصل اعتلاله ، وهذا الاختلاف في قلب غير معبّر وصفه بزيادة أو نقصان غير موجب فرض الحكم في غير ما نُصِبَ فيه أصل الاعتلال .

فإن قيلها بزيادة أو نقصان في أوصافها ، أو فرض بها حكمًا في موضع آخر من مواضع النزاع كان معارضةً بلا خلاف ، لا يجوز العدول إلى النقض بعده .

وإذا قلنا : إنه نقض جاز العود إلى المناقضة بعده ؛ لأنه نقض بعد النقض ، وذلك جائز .

وإذا قلنا : إن القلب معارضة ^(١) ، أو نقض فالصحيح أنه لا يجوز العود إليه بعد المعارضة ؛ لأنه إن كان نقضًا فلا شبهة في منع العود إليه بعد المعارضة .

وإن قلنا : إنه معارضة ؛ فهو في التحقيق دعوى الاشتراك في الدلالة ، ويجب تقديم دعوى الاشتراك على صرف المعارضة .

وهل يجوز قلب القلب إن قلنا : إنه معارضة ؟

فجائز على شروط نذكرها إن شاء الله عز وجل .

وإن قلنا : إنه نقض ؛ فقد نقض النقض ؛ وذلك لا يجوز ؛ لأنه لا يزيل

(١) في الأصل : النقض .

النقض الأول ؛ بل يحقّقه ؛ لأن نقض النقض ذكر للعلة الأولى بحكمها ثانياً في موضع آخر ، وإقرار بأنها في الموضعين منقوض ثم ذكر الناقض من النقض .

٢٣٠ — فأما المنع فيكون في الوصف والأصل جميعاً .

وبيانُهُ في الوصف قد يكون بوجهين :

أحدهما يكون في التحقيق مطالبة بالكشف عما بيّنه ؛ إذا كان ما يدعيه على نوع من الإيهام :

مثل - تعليله في إيجاب الترتيب في الطهارة بأنها تنشط في السفر كالصلاة ؟

فإن قال : أردتُ أنه عند عدم الماء يُقتصر في التيمم على عضوين في السفر ، وفي الطهارة بالماء أربعة أعضاء كالصلاة يقتصر من الأربعة على اثنين بعذر السفر ؟

فإذا كشف له عنه وصار معلوماً مرادُه طالبه بالمطالبة الثانية فيقول : الطهارة لا تنشط بالسفر ؛ بل لا تأثير للسفر فيه ؛ ولكن المؤثر فيه تعذر تحصيل الوضوء بالماء ، واتصاله أن يقول :

التيمم فرض آخر منفرد بحكمه على خلاف حكم الوضوء بالماء ، واختلافهما كاختلاف أنواع التطهير في الطهارات :

منه ما يحصل بالماء .

ومنه ما يقف على الدِّبَّاغ .

ومنه ما يحصل بالانقلاب .

[ل ٢٤ ي] ومنه / ما يخفف بالجامد .

وليس بعضها نائبا عن البعض، ولا في حكم البعض، ولا كان أحدهما هو الآخر، واختصاص التيمم بمضوئين ليس هو من تشاير الوضوء في شيء؛ فيكون هذا منعا في وصف الفرع !

ويمكنه منعه عن وصف الأصل بأن يقول :

ولست أقول : إن السفر يؤثر في تنصيف الصلاة ؛ لأنه لو عزم على تنصيف صلاة الإقامة : بطل عليه الصلاتان ؛ بل صلاة السفر غير صلاة الحضر ؛ فما تشطر صلاة الحضر بالسفر ؛ لأنه لا تؤخذ صلاة الحضر في السفر ، ولا صلاة السفر في الحضر ؛ بل يُخصَّ كل واحد من السفر والحضر بفرض من الصلاة على حدة ، وهو كاختصاص كل وقت بصلاة على حدة ؟ ولا يُقال : ما كان من الأربع وقت الظهر ينصف وقت الفجر ؛ أو يثلث وقت المغرب .

أو كان ما كان في وقت الظهر هو الذي يجب في وقت العصر أو العشاء الآخرة ؛ لاتفاقهما في عدد الأربع ، بل هي صلوات مختلفة اختص كل فرض منها بوقت !

كذلك صلاة السفر والحضر صلاتان اختص كل فرض منهما بمكان ومحل .

وهذه مطالبة مقرونة بالكشف عن مقالة المطالب على المبالغة وأقوى المطالبات ما تقترن بمثل هذا البيان لتزيل عنه دعوى المستدل بأنه منع تمت ، ولا يتمكن من إيهام السامعين بأنه في المطالبة ليس بمحقق .

ولأنما تقوى مثل هذه المطالبة لأنه كشف بذكر المذهب دون المصير في بيانه إلى ذكر الدليل ؛ إذ السائل لا سبيل له !

وكذلك المانع كائنا ما كان أن يصير إلى البرهان في تحقيق المنع فإنه يصير بانياً (٥٢ ت) فيما يكون فيه هادماً - والهدم والبناء في مكان واحد على وجه واحد يتناقضان ، وهو الذي عثر عنه أهل الجدل أنه ينقل نفسه من مكان السائلين إلى مكان المستولين ؛ حتى يصير مستولاً فيما هو سائل فيه ، وذلك خطأ في حكم الجدل .

٢٣١ - ومن المنع المختص بالوصف مَن يقول في إجازة الوضوء بالنبيذ : إن المعدَّ للتطهير المبيح للصلاة غير مختص بحكمه ، أو شاركه فيه سواه ، كالحجر في الاستنجاء ؟

فيقول السائل : لست أقول : إن الاستنجاء تطهير ولا طهارة ، ولا كانت الصلاة عندك مُستباحة بالاستنجاء ؛ فإنها مُستباحة دونها على أصلاك .

فيكون منعاً له من الوصنين :

أولهما على الأصابن ؛ إذ الاستنجاء ليس بتطهير ولا طهارة عندهما .
وثانيهما على أصل العمل ؛ إذ الاستنجاء عنده غير فرض قبل الصلاة ولا بعدها .

٢٣٢ - وقد يختص المنع بأصل المانع :

مثل - أن يقول في الصوم : إنه عبادة لا نيابة فيها ؛ فهي كالصلاة والطهارة ؟

فيقول المانع : فيه نيابة ؛ لأن الولي يصوم عنه بعد وفاته .

ولو قال الحنفى في تعليل الطهارة بحكم من الأحكام : إنها عبادة ؟

فلمن يخالفه أن يقول : هذا الوصف ممنوع على أصلك عبادة وله صحته^(١)
من الكافر .

وقد يكون له منعهما بما لا يعلم فيه مذهب المستدل إذا كان ممنوعاً
على أصل المانع .

مثل - أن يقول فيمن طلعت عليه الشمس وهو في صلاة الفجر : إنه
صار في الصلاة على حالة لو ابتداء الصلاة عليها لم تصح ؛ فإذا استدامها معها
لم تصح ، كحالة الحدث .

فيقول المانع : ليس كذلك ؛ بل لو ابتداء الصلاة على تلك الحالة
لم يمنع .

ومثله - أن يقول : رؤية الماء لما منع بدء الصلاة منع دوامها ؟ فيقول :
نفس رؤية الماء لا تمنع بدء الصلاة ؛ فإن نفس الرؤية له مع الحاجة إلى
شئونه موجودة ولم يمنع بدء الصلاة !

ومثله - في إيجاب الزكاة فيما تولد من بين الظباء والغنم : أن الزكاة
تختص بالملك ؛ فإذا وجب اعتباره بأحد الأبوين اعتبر بالأم ، كالرق ؟
قال له المانع : الرق ليس مما يختص بالملك ؛ بل هو نفس الملك ،
وما قات يوم أنه غير الملك .

ألا ترى قيام قوله : هذا رقه ورقيقه مقام قوله : هذا ماله وملكه
ومملوكه ؟

وله منعه من قوله : إذا وجب اعتباره بأحدهما وأنه لا يعتبر
- عند المانع - بواحد من الأب والأم ؟

(١) في الأصل : صحتهما .

ولو قال : من أصحنا بنا في جواز الصلاة التي لها سبب في الوقت المنهي عنه
قائل : إنها صلاة جاز فعلها في الوقت المنهي عنه لأجل الفعل ؛ فجاز في الوقت
المنهي عنه لأجل الوقت : كمصر يومه ؟ فهذا لا يوجد في عصر يومه ؛
لأن الوقت المنهي عنه لا يعمل إنما يكون بعد فعل العصر ، وبعد فعل العصر
ذلك اليوم لا يكون عصر يومه فيُنهي عنه ، أو لا ينهي .

٢٣٣ - ومن المنع المختص بوصف الأصل :

قول من قال في تعليل المعلن في بيع خيار الرؤية بأنه عقد معاوضة ،
فليس من شرطها الرؤية : لست أقول في النكاح : إنه معاوضة ؟
أو يُعلن في النكاح بلاولى أنه عقد يُستباح به البضع ؛ فيصح
بلاولى ، كالبيع ؟

فيقول المانع بالبيع : لا يُستباح البضع ، ويكشف عنه بأنه يشتري
[ل٢٤ش] أخته من الرضاع ، والنسب ، والمرقة ، وقبل الاستبراء / ، ومثله
في الكتابة بأنها عقد معاوضة ؟

فيقول المانع : ليس كذلك ، بل هي عقد إرفاق ، لا معاوضة ؛ إذا
عمل به في تصحيح عقد النكاح من المرأة ، وإن عمل بهذا في شيء من
أحكام الكتابة كان هذا منعا في الفرع .

ولو عمل في منع خيار المجلس بأن البيع يُستباح به البضع ؛ فلا ينعقد
على خيار المجلس بالنكاح ، أو بأنه عقد معاوضة ؛ فلا ينعقد على خيار
المجلس كالنكاح ؟

فيقول المانع : النكاح ليس بمعاوضة ؛ والبيع لا يُستباح به البضع
كان منعا في الأصل والفرع صحيحا .

٢٣٤ — وأما المنع المخصص بحكم الأصل :

كمنعه لمن يعمل في الصوم بنية من النهار أنه صوم غير ثابت في الذمة
فصح بنية من النهار ؟

فيقول : صوم جميع النهار في النفل بنية من النهار غير صحيح .
ومثله - في تعليل من عمل الزيادة على الثلاث في الخيار بأنه خيار
يلحق بالعقد ؛ فإذا أبطأه في مدة الثلاث بطل كخيار الثلاث :
أن يقول :

است أقول : في الثلاث إذا فسخ أو أمضى إنه إسقاط ؛ بل هو
استيفاء متضمن الخيار ؛ فإنه ضرب الإيضاء أو الفسخ ، وقد فعل أحدهما .
وإذا منعه في الفرع من قوله : إذا أبطأه بطل أمكنه ؛ لأنه وقع باطلا
لا بالإبطال ؟

وهذا هو الذي قلنا إن المنع قد يتفق في حكم الفرع ، وإنما يتصور
ذلك في موضع عدل العمل بالحكم في موضع النزاع إلى غيره .
وإذا فعل ذلك في تعليله ، كما أن يقع ممنوعا ذلك الحكم في الفرع
بحيث لا يجد سبيلا إلى تصحيحه ، أو يقع مسلما ويبقى موضع النزاع
عن التصحيح بذلك التعليل .

ومثاله - ما ذكر في الخيار إذا زاد على الثلاث بأن النزاع أن في تلك
الزيادة هل يثبت ؟ فعنده يثبت ، حتى احتاج إلى إبطاله .

وعندنا لم يثبت ؛ فلا يصح قوله : فإذا أبطأه بطل ، فوقع هذا الحكم
غير مسلم وهو في الفرع ، لأنه كان من سبيل العمل أن يعمل لثبوت الزيادة
أولا ثم يركب عليه الإبطال ؛ فإذا لم يفعل وقع الحكم في الفرع ممنوعا ؛

٢٣٥ — ومن المنع المختص بالأصل :

هو المنع من علل في الإجارة بأنها عقد على منفعة فانفسخت بموت أحد المتعاقدين كالنكاح ؟

بأن يقول : المانع بالموت في النكاح لا يفسخ ؛ بل ينتهي كما تنتهي الإجارة بتمام المدة ؟

واعلم أن أوصاف علل الشرعية قد يكون عقلياً كله وحكمياً كله وحكمياً بعض العلة الواحدة وعقلياً بعضها ، وقد يكون لغوياً والعقل كقولهم :

مطعم أو مكيل ، أو ذكورية أو أنوثية .

والفقهاء يسمونه تارة بأنه وصف ذاتي أو حسي أو أنه من أوصاف الوجود ، ويجعلونه أقوى من الحكمي .

٢٣٦ — وما يكون بعضه عقلي وبعضه حكمي (٥٣ ت) :

كقولك : ذكر بالغ ، أو ذكر رقيق ، أو ذكر حر .

ومثل قولهم في التعليل لإزالة النجاسة بالخل لأنه مائع طاهر مزيل ، فـ « مائع » حسي ، و « طاهر » حكمي ، وأنه « مزيل » : هم قالوا : لأنه عقلي ، وعندنا « الإزالة » حكمي .

ولذلك قلنا في المائع : إنه لا يزيل ؛ فيكون ممنوعاً من هذا الوجه ومن وجه آخر أنه يستبقى مع نفسه حكم النجاسة إذا ورد على النجاسة لأنه يصير خليطاً النجاسة ؛ فلم تكن إزالة ما هو خليط لغير النجاسة بالنجاسة .

فإن قالوا : نحن نريد بأنه طاهر قبل الملاقاة حتى يقع مسلماً فيبطل بما لو ضم إليه نجاسة أخرى قبل ملاقاته لما يزيله من النجاسة .

وقولهم : مُزِيلٌ للعَيْن والأثر غير مُسَلِّمٌ ، لأن هذه قوة اختص بها الماء ؛
لاختصاصه بصفات مَرْضِيَّة من اللطافة والرقّة والنفوذ باطافته فيما يتقاصر
عنه كل مانع ، ولذلك ينفذ^(١) في تنميته الأشجار والثمار والزررع .
واعلم أن الوصف إذا كان عقليا ؛ فإن كان ممنوعا على المذهبين ؛
وإن كان مسلما ، كان على المذهبين ؛ لأن المحسوس لا يختص بمعرفة بعض
أرباب الحواس .

٢٣٧ --- وأما ما يكون كله حكما :

كقوله : صحّ طلاقه أو صحّ بيعه .

أو عقد معاوضة أو يملك التصرف أو يلزمه الحد أو تقبل شهادته .

أو لا تصح صلواته أو لا تصح ردّته .

أو تصح وصيّته أو لا يرث أو يرث .

أو تلزمه كفارة .

أو أنه يلى النكاح أو الحد أو القصاص .

أو مُحْصَنٌ .

أو غير ذلك مما لا يحصى كثرة .

ومتى كان القياس مركبا من أوصاف الحكم دون المشاهدة فقد يختلف

المنع فيه باختلاف مذهب الخصمين ؛ فتارة يكون المنع بمذهب السائل ،

وتارة بمذهب المسئول ، وتارة على المذهبين .

[٢٥٥ى] وإنما لا يختلف فيه الحكم ولا يجوز فيه الاختصاص إذا / كان القياس

مركبا من أوصاف الوجود والحس .

(١) غير واضحة بالأصل .

٢٣٨ — ومن المنع المختص في الأصل على مذهب السائل :
كذمه من تعليله في النكاح وغيره بأنه يفعل بالولاية مرة وبالتولية
أخرى ؛ فهو كالبيع :

بأن يقول : البيع لا يولّى بالتولية - وإنما يولى بالولاية - غير أن
الولاية منقسمة إلى ما يحتاج فيها إلى إذن ، وإلى ما لا يحتاج فيه إلى إذن ؛
٢٣٩ — ومن المنع في الأصل على مذهب المسئول :
أن يقول في تعليل من يعمل بأنه أحد نسكّي القرآن فالسنة كلها
رقت له كالعمرة ؟

فيعول السائل : ليست السنة كلها عندك وقتاً للعمرة ؛ فإنها مؤخرة
عندك ممنوعة عندك في أيام التشريق ؛
٢٤٠ — ومن المنع في الأصل على المذهبين :

كتعليله في الصلاة بأنها عبادة محضة على البدن كالصوم ؟
فيعول : ليس بمحض عبادة على البدن ؛ فإن الشيخ الفاني يُعدّل إلى
المال عنه عند العجز .

٢٤١ — واعلم أنا إنما أكثرنا الأمثلة في ضروب المنع ؛ لأن أكثر ما يُفصل فيه
كل واحد من الخصمين على صاحبه إلى المغالطة والتلبيس إنما يكون
في الممانعة (هـ ت) ؛ فنضبط نفسه في هذا الفصل - فإنه مقدمة الجدل -
وهو فيما يمنع ويُمّانع أمكنه ضبط نفسه فيما بعد .
ومن ضَعَف قلبه بالخجل عن تفصيله فيه لا يكاد يقوى على شيء
مما بعده :

فأول شيء أن يُلخّص عبارته في قياسه مما توهم كونه ممنوعاً

فحينئذ كشف عند الخصم ولأن^(١) عبارته في معناه ؛ فيضعف قلبه عن طلب ما ليس له طلبه من لفظ اعتلاله ؛ فيكفي نفسه شغل الجواب عن سؤال ليس له موقع على كلامه .

فإن لم يفعل ذلك ولم يجد في عبارة اعتلاله ما ذكرت فأنفعه في شيء من ألفاظه ؛ فما أمكنه أن يخرج من منعه بتفسير يزول منعه عند ذلك لم يشتغل بغيره من إقامة الحجة عليه ، أو البناء على أصله .

فإن لم يجد في تعليقه من العبارات إلّا ما يكون ممنوعاً : نظر فيه ؛ فإن كان ممنوعاً عنده دون أصل السائل ، أو ممنوعاً عندهما : لم ينفعه شيء . إذ لا سبيل له إلى إقامة الدلالة على إثبات ما ليس بثابت في مذهبه وإن كان المنع مختصاً بأصل السائل دون ؛ فهل له أن يقيم الدلالة على ثبوته بما يكون دليلاً من سائر أنواعه ؟

فالذي رأيت لجمهور أهل النظر أن له ذلك ؛ كما أن له تفسيره بما يزيل منعه ؛ لأن إقامة الدلالة على ثبوته في التحقيق كشف عن ثبوته بالدليل ، لا فرق بين أن يكون باتفاق ، أو كتاب ، أو سنة ، أو غيره وقد عُلِمَ أنه لو فسره على وجه يقبله السائل كان كشفاً عنه باتفاقهما ودليل الكتاب والسنة والعبرة تقوم مقام اتفاقهما إن لم يكن أكد من اتفاقهما .

ولأن على المسئول أن يثبت ما سئل عنه بما يكون دليلاً ثابتاً مدلولاً عليه .

(١) غير واضح بالأصل .

فإن تنازعه خصمه عليه^(١) لا يمنعه من التعلق بما هو دلالة عند الله تعالى وعند الأمة .

لأن منازعته إياه فيما هو حجة لتقصير من المنازع ؛ فللمستول أن يرى تفسيره ، ويكشف له عن ذلك أبدأ إلى أن يعلم المقصّر تقصيره وعدوله عما لا يجوز له العدول عنه .

ولو نوزع على هذا الأصل فيما يدل ثانياً^(٢) كان له إثباته ثانياً وثالثاً إلى أن ينتهي إلى ما لا يمكن الخصم جحده .

وهذا مثل ما قال الشافعي (٥٥ ت) رحمه الله في شهود القتل إذا رجعوا : إن حصول قتل العمد ممن يلزمه القود بالقتل يوجب عليه القصاص كما يباشر .

فإذا قيل : القتل لم يحصل من الشهود دلّ عليه بأن القتل مضاف إليهم والدّية تلزمهم ومنّ هذا وصفه كان قاتلاً كمن قتل ابنه ؟
فإذا قيل : لا نسلم كون القتل عمداً دلّ عليه باعتدافهم بالتعمّد إلى ما يُقصد به النفس غالباً .

كمن أصاب سهمه رجلاً وأقر بأنه تعمّد قتله برميّه إياه كان قاتلاً ؟
٢٤٢ — وحكى الإمام أبو إسحاق (٥٦ ت) رحمه الله عن كثير من أهل النظر أن الدليل على ما منع منه في العلة انقطاع من فاعله ، وهو المختار عنده ؛ واحتج فيه بأنه ترك نصرته ما قد ادعى نصرته الحكم به وترك نصرته .
[ل ٢٥ ش] الحكم أيضاً إلى حكم آخر ؛ لأن نصرته / ما قد نوزع فيه من وصف العلة ليس هي من نصرته موضع الخلاف وما ادعى صحته منه في شيء ، وربما

(٢) في الأصل : ثانياً .

(١) في الأصل : علقه .

أدى به الترقى إلى ما لا يتناهى، أو إلى إطالة الجدل بما تملأ النفوس،
وذلك عي من الناظر مردود في الجدل ا

ومن قال الأول ، قال : إذا كان بينهما تعلق وفي ثبوت أحدهما
ثبوت الآخر كان له إذا نوزع فيه أن يبيّنه بما لا نزاع فيه ؛ لما بينهما
من التعلق الخاص الذى إذا صح أحدهما تبعه الآخر .

ومنهم من سلك به طريقاً وقال : إن كانت العلة مبيّنة من أوصاف
فيها أو في بعضها خلاف مشهور ؛ مثل أن يكون مركباً من بيع ما لم يره ،
أو النكاح بلا وليّ ، أو غير ذلك مما اشتهر فيه الخلاف ؛ فنوزع فأراد
العدول إلى إثبات تلك المسألة ، ولم يكن قد أخبر عن أية بينة عليه حين
ابتدأ في الكلام : لم يمكن منه ؛ فإن لم يجد بُدّاً منه كان منتقلاً منقطعاً !
وإن كان الخلاف فيه خفياً غير معلوم عند أكثر أهل هذا المذهب
كان له أن يدلّ عليه ؟

ومنهم من قال : على أى وجه كان فله إقامة الدلالة عليه ؛
وقد ذكرنا هذا الاختلاف قبل بما يغنى عن رده .

هذا الكلام في المستول .

٢٤٣ — فأما السائل إذا أراد أن يدلّ ؟

فإن كان دالا على فساد شيء مما ادعاه المستول دليلاً ؛ فليس له ذلك
بلا خلاف ، كما ليس له ذلك في نفس المسألة ؛ إذ لا فرق بين أن يدلّه على
فساد مذهبه أو دليله ؟

وبهذا فارق المستول ؛ لأن المستول كما له أن يدلّ على صحة مذهبه

أو فساد مذهب السائل ؛ فله أن يدلّ على صحة ما ادعاه دليلا أو فساد ما ادعاه السائل دفعا أو طعنا أو إلزاما أو معارضة .

ولأنّ إثبات ما نوزع فيه بالدليل ضرب من البناء ، والبناء يختص به المسئول ، وعمل السائل هدم ما يبني المسئول - إذا تمكّن منه - .
وإن أراد أن يدلّ على إثبات وصف في اعتلال عارض به المسئول فهل له ذلك ؟

٢٤٤ — منهم من قال : له ذلك ؛ لأنه بالمعارضة يصبر مساوياً للمسئول مستدلا لما يقابل به دليل المسئول ، ومن تمكّن من الاستدلال تمكّن من تحقيق الاستدلال بما يُزيل منع المانع عنه كالمسئول .

ألا ترى أنه تمكّن من إزالة منع المسئول بتفسير يزول معه منعه كالمسئول ؟
٢٤٥ — ومنهم من قال : هو وإن كان معارضا لدليل المسئول فلا يبلغ إلى درجته وهو سائل ؛ لأنه بالمعارضة يقصّد الذّبح والطعن فيما تعلق به المسئول ، والسائل في قدمه لا يبني ولا يستدلّ ، وإلا كان والمسئول في درجة واحدة ، وعند ذلك يختلط ترتيب المناظرة والمجادلة .

ولهذا لم يمكن من تصحيح دعوى أو فساد مذهب المسئول ؟
٢٤٦ — فإن قيل : أليس يجرّح من أقيمت عليه الشهادة ويطعن فيهم ثم يمكن من إقامة البينة على جرح الشهود ، والسائل مع المسئول في هذه الرتبة ؟
قيل : إذا قدح في الشهود بدعوى الجرح فله إتمام القدح ؛ وذلك لا يتم إلا بإقامة البينة على الجرح ؛ لا أنه بالبينة يثبت لنفسه ما ادعى عليه ؛ فإنه ثابت له قبل تمام بينة المدعى ، والسائل بالمعارضة يدعى حكم المعارضة مذهبا لنفسه ؛ فإذا تمكّن من تصحيح معارضته تمكّن من تصحيح مذهبه لنفسه فيصير ذلك في مقام المسئولين ، وهو ترك

للقدح وبصيرٍ إلى تصحيح دعوى المذهب ؛ وذلك انتقالٌ من درجة القادحين إلى درجة من يدفع القدح عن البرهان والمقالة ؛ وذلك لاسبيل إليه للسائل .

والله أعلم .

٢٤٧ — ومتى دَفَعَ المستولُ منع السائل له عن العلة ، أو عن بعض أوصافها بتفسير أو دليل يُزيل منعه — لم يصر السائلُ منقطعاً — وكان له أن يصير إلى الكلام على اعتلاله بوجوه أخر (٥٧ ت) .

لأنه ما دام في المنع لا يُقر له بالدليل ؛ فإذا سلم عن المنع تحقق له صورة الدليل ؛ فله أن يُخرجه عن حكم الدليل ، إذا تمكن منه بغير المنع .

وللسائل أن يصير إلى منع بعد منعٍ ، إلى أن يصير الدليلُ سليماً عن وجوه المنع أجمع ، أصلاً وفرعاً ، وصفاً وحكماً .

وليس عليه ترتيبٌ في وجوه المنع ؛ فله أن يبتدىء بالمنع في الأصل ، — إن شاء — وفي الفرع — إن شاء — وفيهما معاً ، وفي آحادها واحداً واحداً ، ويقدم ويؤخر ، على ما يريد ويجد إليه السبيل .

كما ليس له على الممثل ترتيبٌ في جميع الأوصاف ، وترتيب الحكم عليها إن شاء بدأ بالحكم ، ثم أحاله على العلة ، وإن شاء بدأ بالعلة وأحال بالحكم عليها .

وليس عليه أيضاً ترتيبٌ في مجموع أوصافٍ لعة واحدة .

وله أن يبتدىء بتعليل حكم الأصل ، ثم إلحاق الفرع به في الحكم والمعنى .

[٢٦٦ى] / وله أن يبتدىء بتعليل الفرع ، ثم إلحاقه بالأصل الذي فيه معناه وحكمه ؛

لأن الحكم بالتقديم والتأخير ، في جملة ما ذكرنا ، لا يختلف .

وبالله التوفيق .

الفصل الخامس

فصل

في كيفية الاعتراض على القياس

ببيان فساد الوضع والجواب عنه

٢٤٨ - قال أصحابنا : أول ما يمكن دعوى الفساد في الوضع أن تجعل العلة من أعم الأوصاف ، نحو قولك : شيء وموجود ومعلوم ومذكور ومبعوث إليه . أو من أسماء الألقاب كقولك : زيد وبكر وعمر ودار وبلد . فقالوا : من نصب العلة في مثل هذا فقد وضعها [وضعاً]^(١) فاسداً (٥٨ ت) ؟

وليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لأن من يدعى في هذا فساداً في الوضع :

إن كان يدعيه ؛ لأنه لا يجري على أصول الشريعة لانتقاضه بعموم الأسماء وخصوصها في ذلك على السواء .

وإن كان يدعيه لأن العقول تُحِيلُهُ ، والشرع لا يَرُدُّ بما يحيله العقل فليس في العقل ما يُحِيلُ ذلك - لو سلم من البعض - إذا جعله صاحبُ الشرع علماً على حكم من أحكام الشريعة ؛ لأن قياس الشرع يصير قياساً يجعل صاحب الشريعة له قياساً ؛ فيكون موقوفاً على اختياره فإذا استمرَّ قياسٌ جاز أن يصير يجعل الشريعة دلالةً وأماراةً على الحكم .

(١) - زيادة من هندا ليستقيم المعنى .

فإن كان يدعيه لأنه لم يجد شيئاً من أحكام الشريعة معللاً بعموم
الأسامي فقد عاد إلى أنه لا يستمر على الشريعة؛ لأن الشرع بخلافه؛ وما كان
الشرع بخلافه يستوى فيه عموم الأسماء وخصوصها؛ حتى إذا لم يكن الشرع
بخلافه وسلم على أصول الشريعة، ووُجد فيه شرط القياس كان قياساً،
سواء كان الوصف والاسم فيه عاماً أو خاصاً؛ وإنما امتنع الآن بعد
تقرر الشريعة أن يجعل أعم الاسم علة في شيء من أحكام الشريعة لاختلاف
الأحكام واتفاق عموم الأسماء؟ فكان هذا تحقيق بيان التناقض لا بيان
فساد الوضع.

ألا ترى أنه لو قرن بوصف انتفى عنه التناقض، لم يمتنع عن الصحة
في التعليل !

٢٤٩ — يؤكد ما قلناه أن صاحب الشرع أو غيره صاحب الشرع أو جعل الأمانة
والعلامة في استحقاق زيد قدراً من المال أن يصير له بعض الأشياء معلوماً
على الجملة، أو مذكوراً، أو مخبراً عنه، أو مريضاً، أو محسوساً له بشيء
من الحواس، أو صار شيء ما مختلفاً فيه، أو في حكمه، أو صار بعض
الخلائق مبعوثاً إليهم رسولا فحصل ذلك على الوجه الذي جعل شرطاً
في استحقاق زيد لذلك المال صار مستحقاً له وصار محصوله على ذلك الوصف
علة وعلة في ذلك الاستحقاق. وهذا الاستحقاق لا محالة يكون شريعة،
ومن أحكامها، ولهذا تعلق بكون الشخص مكلفاً، كثير من الأحكام.
وإن كان كونه مكلفاً من عموم الأسماء شيء أنزله البهائم بأحكام
عن آدمي لاختصاص كل واحد باسمه العام.

وَجُعِلَ الْعَبْدُ فِي كَوْنِهِ آدَمِيًّا عَلَى أَحْكَامِ تَخَالُفِ سَائِرِ الْأَحْوَالِ ^(١) وَإِنْ
كَانَ كَوْنُهُ آدَمِيًّا مِنْ عُمُومِ الْأَسْمَاءِ .
وَكَذَلِكَ عُلِقَتْ ^(٢) الشَّرِيعَةُ أَحْكَامًا بِعُقُولِ الْعُقَلَاءِ وَإِنْ كَانَتْ الْعُقُولُ مِنْ
عُمُومِ الصِّفَاتِ .

وَكَذَلِكَ الْبُلُوغُ وَالطُّفُولِيَّةُ وَالْجُنُونُ مِنْ عُمُومِ الْأَوْصَافِ وَالْأَسْمَاءِ
وَهِيَ مَعَ عُمُومِهَا عُلِقَتْ فِي أَكْثَرِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ .
وَصَاحِبُ هَذَا الْفَصْلِ نَاقِضٌ فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ لِأَنَّهُ جَعَلَ ^(٣) عُمُومَ الْأَسْمَاءِ
عِلَّةً فِي أَنَّهَا لَا تُجْعَلُ عِلَّةً لِأَنَّهَا بِعُمُومِهَا مَنَعَتْ مِنْ كَوْنِهَا عِلَّةً فِي شَيْءٍ
مِنَ الْأَحْكَامِ .

وَهَذِهِ مَنَاقِضَةٌ ظَاهِرَةٌ .

وَصَاحِبُ هَذِهِ الْمَقَالَةِ مَنَعَ مِنْ أَنْ يُجْعَلَ شَيْئًا مِنَ الْأَسْمَاءِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ
فِي الشَّرِيعَةِ ، مِثْلُ : قَوْلِ الْمَعْلُولِ : لِأَنَّهُ بَيْعٌ أَوْ نِكَاحٌ أَوْ إِجَارَةٌ أَوْ رَهْنٌ ،
أَوْ كَوْنُهُ حَيَوَانًا أَوْ كَلْبًا أَوْ غَنَمًا أَوْ إِبِلًا أَوْ نَعَمًا .
وَهَذَا قَالَ : وَإِنْ كَانَ أَخْصَ ؛ فَلِأَنَّهَا أَسْمَاءٌ لَيْسَتْ بِمَعْنَى وَلَا يَحُوزُ
جَعْلُهَا عِلَّةً .

وَهَذَا أَيْضًا بَعِيدٌ ؟ لِأَنَّ كُلَّ اسْمٍ مِنْ هَذَا يَفِيدُ حُكْمًا وَمَعْنَى عَلَى
الِاخْتِصَاصِ لَا يَمْنَعُ أَنْ تَرُدَّ الشَّرِيعَةُ بِكَوْنِهِ عِلَّةً لِاخْتِصَاصِهِ بِمَالِهِ مِنْ
الْحُكْمِ وَالْمَعْنَى .

وَلِذَا بَيَّنَّا بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْحِجِّ أَنَّ عُمُومَ الْأَسْمَاءِ لَا يَمْتَنِعُ مِنْ صَحَّةِ
التَّعْلِيلِ ؛ فَهَذَا الْأَخْصَ بِتِلْكَ الصَّحَّةِ أَذْنَى وَأَحَقُّ .

(١) فِي الْأَصْلِ : « الْأَمْوَالُ » . (٢) فِي الْأَصْلِ : « عَاقٍ » . (٣) فِي الْأَصْلِ « جَمَلُهُ » .

وربما طرد كلامه في منع جعل الأسماء عللاً لأحكام الشرع في أسماء الاشتقاق ، كالسارق والزاني والشريك والطعام فجعلها كأسماء العموم . وهذا إن ركبته خالف الإجماع .

[ل٢٦ش] / وإما صحح جمهور العلماء أسماء الاشتقاق أن تكون عللاً لإفادتنا معانيها وامتيازها بمعانيها عما يخالفها ، فإذا كانت غير المشتقة مفيدة لم يمتنع التعليل بها .

وربما يقول في علة بعض أوصافها من الأسماء : إنها لا تصح أيضاً ، وهي على ما ذكرنا من الأدلة بالصحة أولى .

٢٥٠ — واعلم أن علل الشرع إذا كانت أمارات وأعلاماً على الأحكام الشرعية صارت كذلك يجعل الجاعل لها عللاً .

وليس على صاحب الشريعة حَجْرٌ في نصب الأعلام والأدلة ؛ بل كل ما^(١) علق به الحكم وجعله لذلك الحكم صار^(٢) علة له ، كما لا حَجْر في نفس الشريعة ، فأى شيء صح كونه شريعة كان له شرعها ، كذلك عللها . وبالله التوفيق .

٢٥١ — وبما عُدَّ في فساد الوضع وليس منه :

أن قيل في تعليل منع الزكاة في الخيل : إنه مختلفٌ في إباحة لحمه ، فلا زكاة فيه كالضبيع .

ويستدل عليه ، بأن العلة متأخرة عن الحكم ؛ إذ الاختلاف متأخر عن وجوب الزكاة ، فإن وجوب الزكاة في بدء الشريعة ، واختلاف العلماء فيما يختلفون فيه يكون بعد تقرر^(٣) الشريعة .

(١) في الأصل : « كلما » . (٢) في الأصل : « صار » . (٣) في الأصل : تصور .

ومثل هـ — إذا قالوا في الكلب ، إنه يُصطاد به فيكون طاهراً ؟
والاصطيداء متأخر عن حكم جلده وذاته ؛ فلا يكون علة لما سبق من الحكم
ومن يجوز هذا قال : ليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لأن علل
الشرع أمارات فيجوز أن يتبين حكم ثبت قبل بأمر تأخر عنه ، كالإجماع
متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه وتبين به الحكم على القطع .
كذلك الاختلاف يجوز أن يتبين به حكم ثبت قبل الاختلاف ا

ولمّا يمتنع هذا في الموجبات من علل المعقول ؛ فأما ما جرى مجرى
الأدلة الكاشفة فيتقدم المدلول وجوده وحصوله على وجود الدليل وإن كان
بكونه مدلولاً لا يتقدم ولا يتأخر عن الدليل .

ألا ترى أن وجود الصانع يتقدم على وجود الصنع ، وإن كان الصنع
دليلاً على وجوده قبل .

٢٥٢ — ومما عُدَّ في فساد الوضع وليس منه :

أن قالوا: التعليل بأنه منصوص عليه في الكتاب ، أو السنة ، فاسد
في الوضع ، وليس كذلك ؛ لأنه لا يمتنع أن يُستبان حكم بكونه منصوصاً
عليه في حكم آخر .

أو يُستبان حكم يكون غيره منصوصاً عليه ، حتى لو قال صاحب
الشريعة : متى حكم الله سبحانه ، أو حكمت أنا في شيء بحكم فاعلموا أن
الحكم الفلاني كالحكم فيه ، واستدلوا على ما يشك كل عليكم بنصي
أو نص الله سبحانه على حكم مخصوص في موضع مخصوص ؛ فكان ذلك
منه جائزاً وإرشاداً لكلف إلى ما لا يعلمه أو يشك كل عليه ا

وهذا ابتداء استمرار على أصل مَنْ يقول بتصويب المجتهدين ؛

لأنه يجعل الحكم تابعا لاجتهاد المجتهد ، لا أنه تبينه قبل الاجتهاد فتبينه بالاجتهاد ، فإذا غلب على ظن المجتهد في نص في موضع ، أو اختلاف العلماء في موضع أن الحكم في موضع اجتهاده يجب أن يكون على وجه كذا : صار ذلك حكم اجتهاده ، وكان مصيبا في المصير إليه .

ولهذا فرقوا بين المنصوص وغير المنصوص ؛ فعملوا حكم المنصوص خلاف حكم المجتهد في باب تفسيق المخالف للنص وتكفيره ، ورد شهادته ونقض حكمه ، وأزالوا هذه الأحكام عن خالف مجتهدا فيه غير منصوص عليه ، فبان أن تعليق الأحكام على كون الشيء منصوصا أو مختلفا فيه جائز غير ممتنع ؟

وبهذا رد أصحاب الشافعي رضي الله عنه هذا الاعتراض على تعليلهم في جعل الفراق والسراح في جملة صريح الطلاق بأنه لفظ في الطلاق منصوص عليه في القرآن .

ومتى كشفنا أن مثل هذا لا يكون من باب فساد الوضع لم يكن لواحد من الخصمين أن يقول : عندي هذا من باب فساد الوضع ، فأجعله أصلا أبني عليه مسائل وكلامي في المناظرة ؛ لأن ما كان فاسدا الوضع لم يختص بأصل دون أصل من مذاهب الخصوم ، وما لا يكون من بابه لا يختص بمذهب دون مذهب ؟

فإن قيل : إذا كانت العلة إنما تكون مقبولة بأن تكون مؤثرة ؛ فإذا كان الحكم سابقا لم تكن العلة هي التي جلبته .

قيل : معنى قولنا في علل الشرع إنها مؤثرة أنه يصح جعلها علما على ثبوت حكم في الشرع .

[ل ٢٧ ي] ثم الشرع تارة يتعمق الحكم به / حتى يكون تعلُّقه به لا غير ، وتارة يكون تعلُّقه بغيره ، وإن كان العلم بثبوتِه حَصَلَ بما يدَّعيه علة له ، فيكون هذا كاشفاً عن ثبوت هذا الحكم يسمَّى علة له ؛ لأنه به عُلِمَ ، كسائر الأدلة في العقل والشرع يسمَّى ، على طريق المجاز عللاً لما انكشف بها حكم ما يشكل من الجواب ؛ لأن تأثيرها في الحكم لإيجابها له كعمل العقل !

٢٥٣ — وبما عُدَّ في فساد الوضع :

تعليل من يُدرج في العلة الاستثناء ، كتمثيل من يقول في إسقاط النفقة للمبتوتة : إنها معتدة غير رجعية ؛ كالتوفي عنها ، أو الموطوءة بالشبهة ، وليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لكنه إن صح هذا السؤال فهو من باب التنبيه على النقض بالاستثناء ؛ فإنه إذا استثنى من حكم العلة ما فيه العلة ، وليس له حكمها ، كان إنباء عن النقض الوارد عليها ، غير أنه على وجهين : أحدهما — أن يسهل تبديله بلفظ الإثبات ؛ فلا تأثير بذكره على لفظ النفي ، حتى لو قال في هذه العلة : إنها معتدة بائنة كان هذا بدلاً عن قوله : غير رجعية ، وكونها غير رجعية إذا كانت معتدة فهي أنها بائنة معتدة ؛ فيقرر الأمر في مثل هذا .

فأما إذا لم يمكن تبديله بلفظ الإثبات ، فكان ضاراً في الاعتلال . لأنه نفى صِرْفٌ ؛ فالعلة لإثبات ما نفى في كل موضع وابتداء الحكم عنه في بعض المواضع مع حصولها فيه نقض لها لا محالة ؛ فكانت عليه منقوضة ؛ لا أنها من جملة ما يُعدَّ في فساد الوضع في عُرْفِ نَظَارِ الفقه ، وإن كان كل منقوض من العلل فهو على فساد الوضع ؛ إلى أن يقع الاحتراز ؛ لكن ليس كل فاسد يسمَّى : فساد الوضع في هذا العُرْف !

٢٥٤ — ومما عُدَّ في فساد الوضع :

قياسُ الصوم - في كفارة اليمين - على صَوْمِ التمتع في نفي وجوب
التتابع بقوله : إنه صَوْمُ أيام تنقص من الشهر عددا فلم يكن التتابع
فيه شرطا كصيام التمتع ؟

قالوا : وجهُ الفساد في وضعه أن التفريق في صيام التمتع واجب وهو
في الفرع عند الممثل جائز ، والوجوب والجواز يتضادان ؛ فبناء أحدهما على
الآخر فاسد ، وهو وضع أحدهما على الآخر ، والبناء إذا قُيِّد فسد الوضع .
وربما قالوا : هو قياس الضد .

ووجه سقوط هذا الاعتراض عن هذا التعايل وفساد هذه الدعوى أن
الممثل قصد سقوط التتابع في الفرع كما سقط في الأصل ؛ فقد اجتمعا في هذا
الحكم : وهو سقوط التتابع ، وإن كان أحدُ السقوطين لوجوب التفريق ،
والآخر بإباحة التفريق ، ولم يُجمع بينهما في الإباحة ولا في الوجوب حتى
يكون أحدهما في البناء على خلاف الآخر ، أو على تقيضه ؟
ألا ترى أنه قال في حكم العلة : فلم يكن التتابع فيه شرطا والفرع
والأصل اجتمعا في أنهما لم يكونا على شرط التتابع .

٢٥٥ — ومما عُدَّ في فساد الوضع .

ما قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه في قياس أهل ^(١) العراق لغير
التراب من الزرنيخ والنورة وغيرهما على التراب فإن ذلك يجوز ^(٢) .
وكذلك قالوا لهم في قياس غير الأب والجد عليهما في جواز الرجوع
في الهبة .

(١) في الأصل : « أصل » . (٢) في الأصل : لا يجوز .

وكذلك قياس المائعات على الماء في إزالة النجاسة :
بأن الله خص التراب عن غيره بحكمة ، وخص الماء بحكمة عن غيره .
في قوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ [من الآية ٤٨ / ٢٥]
والتراب طهور المسلم .
وخص الأب والجد عن غيرهما ؛ فقياس غير هذه الأصول عليها إسقاط
لفائدة التخصيص .

وهذا مما لا يمكن دفع القياس به ، إلا أن يقر الخصم فيحصل الاتفاق
بأن هذا التخصيص في هذه المواضع بالذكر لنفي التشريك بينهما وبين
غيرهما ، ويكون القياس ممنوعا بالاتفاق وساقطا لمخالفة الإجماع ؛ فأما
والخصم ينازع فيقول : ليس التخصيص بالذكر لنفي المشاركة لكنه
تنصيص على حكم بمض الأصول لتأحق به الفروع عند الحاجة والإمكان
كسائر وجوه القياس .

ولو دفع القياس بمثله أوجب دفع كل قياس على منصوص أو مجمع على
[ل٢٧ش] حكمه ؛ لأن لفظ النص والإجماع اختص بتلك الأصول / فلم يمنع ذلك
الاختصاص من القياس كذلك فيما ذكره .

ألا ترى كيف قسدا النبيذ في تحريمه ووجوب الخد بشربه على الخمر
وإن كان التحريم والخد مختصا بالخمر في الذكر ؛ لأن الفرع يجب إلحاقه
بالأصل عند الإمكان ؛ فالحاجة إذا لم يكن الإلحاق معتبرا حكما من الأصل
ثبت مثل الإلحاق .

ومتى عبر القياس على الأصل حكما من أحكامه الذي كان له قبل القياس
لولا القياس لكان حكمه غير ما هو بعد القياس ، كان ذلك فساداً^(١)

(١) في الأصل : فساد .

في الوضع لا محالة ، وذلك لا يجوز بحال ، ومثله كثير لكل فريق من الفقهاء يجب على المجتهد عند القياس وإلحاق الفرع بالأصل التنبيه له ، من ذلك :

قياس أهل العراق في إسقاط اعتبار العدد في الاستنجاء بأنه متى حصل الإنقاء بواحد جاز لأنه حصل الإنقاء كما لو حصل بالعدد ؛ فيقيس الواحد على الثلاث ليسقط اشتراط العدد بالثلاث ويكتفى بواحد ، ولولا هذا الإلحاق والقياس لكان الأصل - وهو عدد الثلاث - باقيا على شرط الوجوب لا على سقوط الوجوب ، وبعد القياس يسقط الوجوب ؛ فقياس عاد على أصله بالتنقيص والتقليل قياس سوء كولد سوء يعود على أمه ، وإنما احتجنا إلى القياس للزيادة لا للنقصان ؛ فإذا نقصنا كان النقصان عائدا إلى الأصل والفرع جميعا .

وهو مثل قياس اللعين : كان عليه أن يجعل ما خلق من النار في حكم ما خلق من التراب ، ليجتمع مع التراب في حكم العبودية والانقياد فترك النص بالقياس ، فسقط إلى اللعن والخزى أبداً .

ومن عبّر الأصل بالقياس فقد ترك النص ؛ لأن المعبر ليس هو المنصوص ؛ فكان قياسه كقياس اللعين .

ومن ذلك :

قياسهم للمائع على الماء ليستقوا فرضية اعتبار الماء وإسقاط وجوب الغسل به في النجاسة ، ولولا هذا القياس لتعين وجوب استعمال الماء في إزالة النجاسة .

وبهذا القياس صار إلى أن للماء غير فرض اعتباره في إزالة النجاسة ، وهذا تنقيص بالقياس على ما ذكرنا .

ومثله - ما ذكرنا من قياس غير التراب على التراب في جواز التيمم فأسقطوا به فرضية تعيين التراب في التيمم وأجازوه بغير التراب ؛ فأسقطوه عن الوجوب بالكلية ، ولولا هذا القياس لكان هذا الوجوب على المكان .

ومثله - قياسهم لغير قوله : « الله أكبر » عليه ؛ لیسقطوا فرضية التحريم بهذا اللفظ ؛ ولولا هذا القياس لتعين التحريم بهذا اللفظ وقد رفعوا تعيينه^(١) بالقياس وهو الصلة .

ومثله - قياسهم الرضعة الواحدة في إيجاب الحرمة على الخمسة لیسقطوا اعتبار الخمسة وهي الأصل في القياس ، أسقطوها بالقياس .

ومثله - تعليلهم تحريم الربا ببابي الكيل ؛ وأسقطوه عن القليل ، ولولاه لجرى الربا في القليل والكثير من الحنطة بالظاهر من الإجماع .
ومثله - قياسهم للسجود على كور العامة على الجبهة لیسقطوا وجوب السجود على الجبهة وذلك أصل هذا القياس لولا هذا لبقى وجوبه لا محالة على الجبهة .

فالبور^(٢) لأنه جمع بين الطلقات الثلاث فهو بدعة ؛ كما لو طلقها في حال الحيض .

أو رأى الماء في خلال الصلاة فبطلت صلاته كما لو أحدث مع رؤية المياه .
أو انقضت مدة مسحه على الخف .

أو قال : نكاح بلا ولي فلا يجوز كما لو نكحها في العدة .
أو كانت منكوحة خامسة ، وغيره .

(١) في الأصل : تحريمه . (٢) في الأصل : فالبور .

هذا لا يحصى ؛ إذ لا مسألة من الوفاق والخلاف إلّا ويمكن مثل هذا فيه ؛ فلا يكون القائس بمثل هذا محتاجا إلى اجتهاد واستنباط إلّا أن الأمة أجمعت على تفسيق من يعاق أحكام الله سبحانه بأمثال هذا .

ولعمري هو في الفساد بحيث لا يوازيه فساد في الوضع ؛ غير أن فساد الوضع يُطلق على ما يوضع في محل القياس ، وليس هذا من القياس في شيء ؛ وبكفي في المنع منه إجماع الأمة على تفسيق قائله في الشريعة وتصحيح دين الله سبحانه وشريعة مصطفاه عليه السلام بمثله .

والذي يكشف لك أنه ما قاس أنه قال : مس ذكره فصار كما لو مس ذكره ، فأعاد ذكر الفرع في الموضع الذي يجب عليه ذكر الأصل . ولو قيل له : لم قلت : إنه إذا مس ذكره وجب عليه الوضوء ؟ [ل٢٨٨ى] فقال : إذا مس ذكره وجب عليه الوضوء لأنه مس ذكره / فصار كما لو مس ذكره .

فيكون مكرراً أبداً نفس المسألة مع ما يدّعيه من الحكم بلا تعليق له على معنى .

ولو اقتصر على ذلك شجر منه فجاء إلى مسألة أخرى حكمها ما يدّعيه فيقول : إذا كانت مسألتي مع تلك المسألة كان الحكم ما ذكرت . فقيل له : وموضع الخلاف ليس معه تلك المسألة ؛ فلم حكمت بحكم تلك المسألة ، وليس هناك تلك المسألة ؟

فتبين سقوطه في الحال ، وصار كما لو قال : لو بآل معه وجب عليه الوضوء ، فإذا لم يكن يجب احتاج إلى إسقاط هذه المطالبة لا محالة بما يكون دليلاً ؛ ولو كان ما ذكره دليلاً لا كتمنى به عند المطالبة .

ولأنه قال: بالبول مفردا يجب الوضوء ، وبالمس مفرداً يجب الوضوء .
ثم يقول : وبأحدهما لا يجب حتى يكون معه الآخر ؛ ثم لم يجب من
غير أن يكون معه الآخر !

فيتناقض كلامه هذا التناقض .

وأول أحوال القياس : أن يجوز ورؤده من صاحب الشريعة ؛ وكيف
يرد من صاحب الشريعة ما يتناقض كل هذا التناقض ؟

ولأنه يكتفى عند نفسه في إيجاب الوضوء بذكر المس فضم إليه ذكر
البول طلباً لموافقة خصمه ، وخصمه إنما وافقه على حكم البول دون حكم
المس ؛ فبقى المس عرباً عن الوفاق والدليل جميعاً .

وأيضاً - فإن إقرار الخصم بوجوب الوضوء من البول لا يوجب إقراره
بوجوبه من المس - وما لم يلزم الخصم الإقرار بوجوب الوضوء من المس
لا يكون مقبلاً للدليل عليه ؛ فبان ^(١) سقوطه من ^(٢) يتعلق بمثله عن درجة
المنفعة فضلاً عن أن يدعى لنفسه وضع القياس ودرجة الاجتهاد .
وبالله التوفيق .

(١) في الأصل : « سقوط من » .

الفَصْلُ السَّادِسُ

فصل

في القول بموجب العلة ومقتضاها

٢٥٦ — ذكرنا حدّه وحقيقته

فأما بيانه : فهو أن يُعمل لموضع النزاع بما لا يتناول ذلك .
فيقول من نصب عليه العلة : أنا قائل بحكم هذه العلة .
وهي لا تتعرض لما يختلف فيه .

فقد ادعى على المستول : بأنك لم تدل في المسألة بما ذكرت وما يتناوله
هذا الاعتلال فوقنا أقوى منه في ذلك الموضع ؛ فلم يعمل ما يفيد به
فائدة ، وقد لنا كلامك ، وهذّر عملك ؟

فيكون بهذا مدعيا للكشف عن غاية تقصيره وغفلته .

٢٥٧ — وقد يكون ذلك على وجوه (٥٩ ت) :

منها - أن يكون قائلا بحكمها في الأصل ، وتارة يكون قائلا به في
موضع آخر ، ويُخصّ ذلك مرة بأصل السائل .
ومرة بأصل المستول ، ومرة بأصليهما .

وأكثر ما يقع ذلك في علة تصيب بحكم على الجملة بلفظ الجواز والنزاع
في بعض تلك الجملة من أعيان تلك الجملة كان الحكم على الجملة مسأما
لا محالة ، حتى وقع النزاع في عين من أعيان تلك الجملة فيقول الخصم
بموجب تلك الجملة ، فيبقى موضع النزاع عريّا عن العلة ، ولفظ « الجواز »

يفرُّ عن النقض فيقع في محمة القول بموجب العلة ، وذلك النزاع أبلغ في الإفساد من النقض ؛ لأنه يحتاج إلى أسئلة أخرى في موضع ، والنقض يمكن دفعه بتفسير أو زيادة في نفس ما ابتدأ به دلالة وعلة .

وكذلك إذا علق النفي بعلة معيّنة فيقول : هذا لا يوجب كذا ، خوفاً من أن يرد عليه نقض لا يمكنه دفعه ، فيقول الخصم : عندي هذا الذي ذكرت لا يجب لهذا الحكم الذي ذكرت ؛ فيبقى موضع النزاع بلا علة .
٢٥٨ — وقد توهم الخصم القول بموجب العلة ؛ فإذا هو قائل به في بعض المواضع دون موضع النزاع ؛ فيكون ملتبساً في القول بموجب العلة .
فمثال القول به على الأصلين :

كاعتلال الكوفي في إيجاب الصوم لصحة الاعتكاف بأن اللبث المختص بالمكان المختص لا ينمقّد عبادة بمفرده ، كالوقوف بعرفة .
فيقول خصمه : مفردّه عندي لا ينمقّد عبادة حتى تنضاف إليه النيّة ؛ وهي عين الاعتكاف لا محالة ، كما ينضاف الإحرام إلى الوقوف حتى يصير عبادة ؛ فيبقى محلّ النزاع عريئاً عن الدلالة .

٢٥٩ — ومثله - تعليل أصحابنا في المنع من وقوع الملك بالقبض في العقد الفاسد : بأن ما قبض مضمونا بالقيمة عند التلف لا يوقع الأخذ والقبض فيه الملك ، كالأخذ بالغصب ، فيقولون : القبض لا يوقع الملك ؛ لكن الملك يقع بالعقد والقبض معاً ، وهو كالبيع مع الخيار ، وهو لا يوقع الملك ؛ لكن العقد مع انقضاء الخيار يفيدان الملك .

وكانقضاء العدة مع الطلاق يوقع البيّنونة في الرجعة لا مفرد الطلاق ويقول لهم أصحابنا : لو كان البيع الفاسد يوقع الملك مع غيره لكان

[ل٢٨ش] كالبيع الصحيح يقع به الملك / مع مضي الخيار وسلامة المبيع؛ وإذا احتاج إلى غيره كان كالباطل من البيوع : كالنحر والميتة وغيرها .

وربما قالوا : إذا فسَد ؛ فإنما يفسد بما يقاربه من الشرط الفاسد أو ما يقوم مقامه ؛ فإذا قاربه القبض تحقق سقوط الشرط ؛ فقام العقد مقام الصحة ؟

فيقول لهم أصحابنا : إذا أفسده الشرط الفاسد أثر فيه ؛ فالقبض لا يُزيل أثر الفساد كسائر العقود الفاسدة بشروط تنضم إليها ، مثل : الأنكحة ، والرهن ، والإيجارات .

وأما ما يختص به السائل ، كالتعليل في جلد الكلب بأنه جلد ميتة ؛ فكان إلى تطهيره سبيل كسائر الجلود ؟

فيقول : بل إلى تطهيره سبيلٌ عندى ، بأن يُطرح في تَمْلَحَةٍ فيصير كالملح ؛ فنفى طهارته بالدباغ بلا دليل !

وأما ما يختص بأصل المسئول كقول أصحابنا في مس الفرج بأن ما وجب الوضوء بالخارج منه وجب الطهر فيه بمس مخصوص كالطهارة الكبرى ؟

فيقول السائل : على أصلاك يجب الطهر فيه بمس مخصوص وهو أن يمسَّ رجلٌ فرج امرأته ، أو امرأة فرج رجل وجب فيه الطهر فمن أين أن ذلك يجيب عليه بمسّه من نفسه ؟

وأما مثاله في التعليل بالجواز للجملة ، تعليلٌ من يوجب الزكاة في الخيل : بأنه حيوان يتقرَّب به إلى الله مع بقاء عينه ؛ قالزكاة واجبة فيه بحال ، كالعبد .

فَيَقُولُ أَصْحَابُنَا : أَيْسَ الْخِلَافُ فِي وَجُوبِ الزَّكَاةِ فِيهِ عَلَى الْجُمْلَةِ فَإِنَّا
نُوجِبُ الزَّكَاةَ فِي الْخَلِيلِ فِي الْجُمْلَةِ ، وَهُوَ زَكَاةُ التَّجَارَةِ .
وَالْخِلَافُ فِي زَكَاةِ الْعَيْنِ ، وَهُوَ بَعْضُ الْجُمْلَةِ .

فَإِذَا قُلْتَ : جَازَ وَجُوبُ الزَّكَاةِ فِيهِ ؟ قُلْتَ : يَجُوزُ - عِنْدِي - فَمِنْ أَيْنَ
وَجُوبُ زَكَاةِ الْعَيْنِ ؟

فَإِنْ صَرَّحَ بِهَذَا لَمْ يَجِدْهُ فِي الْعَبْدِ ؛ لِأَنَ فِيهِ زَكَاةُ الْفِطْرِ ، لَا زَكَاةَ
الْعَيْنِ !

أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَجِبُ فِي الْحُرِّ ؛ وَلَا يَدُ لِلْقَائِلِ بِمَقْتَضَى الْعَمَلَةِ مِنَ الْكَشْفِ
عَنْ كَيْفِيَّةِ قَوْلِهِ بِمَوْجِبِ الْعَمَلَةِ ، إِذَا طَوَّلَ بِالْكَشْفِ عَنْهُ ؛ وَإِلَّا كَانَ
مُدْعِيًا لَهُ كَمَا قُلْنَا فِي الْمَانِعِ مَنَعًا مُطْلَقًا ، إِذَا طَوَّابَ بِالْبَيَانِ أَنَّ يَكْشِفُ عَنْ
وَجْهِ يُوجِبُ الْمَنَعَ !

٢٦٠ - وَمِثْلُهُ : اعْتِلَالُ أَصْحَابِنَا فِي أُخْتِ الْمَعْتَدَةِ : أَنَّهَا مِمَّنْ يَلْزِمُ الزَّوْجَ الْحَدَّ بِوُطْئِهَا
مَعَ الْعِلْمِ بِتَحْرِيمِهَا ، فَجَازَ الزَّوْجُ بِأُخْتِهَا ، أَوْ بِأَرْبَعٍ سِوَاهَا كَالْمُنْقِضَةِ عَدَّتُهَا ؟
فَيَقُولُونَ : عِنْدَنَا يَجُوزُ الزَّوْجُ بِأُخْتِهَا ، أَوْ بِأَرْبَعٍ سِوَاهَا ، وَهِيَ إِذَا أَقْرَتْ
بِإِنْقِضَاءِ عَدَّتِهَا ، عَلَى وَجْهِ يُمْكِنُ صَدَقِهَا ، وَكَذَّبَ بِهَا الزَّوْجُ ؛ وَأَنْتُمْ بِالْفِظِ
« الْجَوَازِ » فَرَرْتُمْ عَنِ النِّقْضِ بِالْأُخْتِ الْخَالِفَةِ لِلزَّوْجِ فِي دِينِهَا ، مِنْ : رَدِّهِ ،
أَوْ تَمَجُّسِهِ ، أَوْ تَوَثُّنِهِ ، أَوْ رِضَاعِهِ ، وَلَوْ قُلْتُمْ فِي الْعَمَلَةِ : مَعَ اتِّفَاقِ حَالِهَا ،
لَمَّا احْتَجَجْتُمْ إِلَى لَفْظِ « الْجَوَازِ » أَوْ أَمَكَنْتُمْ التَّعْمِيمَ بِهَذَا اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ
انْتِقَاضٍ ؛ لَكِنْ إِنْ كَانَتْ هَذِهِ الزِّيَادَةُ بَعْدَ الْقَوْلِ بِمَوْجِبِ الْعَمَلَةِ كَانَ
انْتِقَالًا قَبِيحًا .

وإن كانت قبل القول بموجب العلة أمكن مع هذه الزيادة القولُ بها
فيمن قال الزوج : إنها أخبرتني بانقضاء عدتها ؟

وهو صورة القول بموجب العلة في أصلها ، لو قاسها على هذا الموضع .
ولصاحب الاعتلال أن يدفعهم عن القول بموجب العلة وإن لم تكن
هذه الزيادة ؛ إذ لا تأثير لتكذيب الزوج إذا أقرت بانتهاء عدتها ، وأنها
منقضية العدة ، إذا أمكن صدقها ، بأن يقول صاحب العلة : هذا قول
بموجب العلة في المنقضية عدتها ، وهي الأصل ، والقول بموجب العلة
في أصلها لا يمنع المعلن من صحة الاحتجاج بها ؛ لأنه بيان أن الخصم
في الأصل موافق له بحكم العلة ، وذلك تأكيد وتسليم للحكم في الأصل ينفي
عن إقامة الدلالة بغير هذا الوفاق ؛ فإن الوفاق من الخصم في موضع الدعوة
أبلغ من كل دلالة في حق النظر .

ولو كان ذلك - في الأصل - مانعا من الاحتجاج لما صحت علة بأصل
مجمع على حكمه .

وأیضا فإنك متى قلت : إني قائل بحكم هذه العلة في الأصل ، وهي
موجودة في الفرع ، وأنت غير قائل به كنت مناقضا مكذبا لنفسك بأنك
قائل بحكمها ، وهي مع حكمها في الفرع ، وأنت منكرها ولحكما في الفرع ،
ولقولك به في الأصل ألزمت القول به في الفرع ، وهل تسليم القياس
إلا هذا ؟

٢٦١ — وأما مثال ما يكون قولاً بموجب العلة ، على وجه يكون عند التحقيق قولاً
ببعض مقتضياته ؛ كمن يقول في وجوب القود على المسلم بقتل الذمي بأنهما
مختونان الدم على التأبيد فجري القصاص بينهما .

فَيَقُولُ أَصْحَابُنَا نَقُولُ لِأَنَّهُ إِذَا قَتَلَهُ ذِي^(١) ثُمَّ أَسْلَمَ فَيَقُولُونَ : إِنَّمَا قَلْتُمْ
بِحُكْمِ هَذِهِ الْعَمَلَةِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ ؟

فَنَقُولُ : إِيحَابُ الْقَصَاصِ بَيْنَهُمَا بِكُلِّ حَالٍ لَا يُمْكِنُ بِهِذِهِ الْعَمَلَةُ .
[ل٢٩ى] / فَإِنَّهَا تَنْتَقِضُ إِذَا ذَاكَ بِسَائِلٍ كَالْمَقْتُولِ بِالْمَثْقَلِ ، أَوْ كَانَ قَاتِلُهُ أَبَوَهُ . أَوْ كَانَ
هُنَاكَ شَبَهَةٌ ، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ !

٢٦٢ - وَأَمَّا مِثَالُ مَا يُقَالُ بِمَوْجِبِ الْعَمَلَةِ عَلَى وَجْهِ يَفْسِّرُهُ الْمُعَلِّلُ طَلِبًا لِلتَّخْلُصِ عَنْهُ
أَنْ يَقُولَ الْمُعَلِّلُ فِي إِيحَابِ الْوَقْتَيْنِ الْمَغْرِبِ : إِنَّهَا صَلَاةُهَا أَذَانَانِ ، فَلَهَا
وَقْتَانِ كَسَائِرِ الصَّلَوَاتِ ؟

فَيَقُولُ خَصْمُهُ : أَقُولُ الْمَغْرِبُ وَقْتَانِ فَأَكْثَرُ ؟
فَيَقُولُ الْمُعَلِّلُ : أَرَدْتُ بِالْوَقْتَيْنِ ، أَنْ يَتَّصِلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ بِمَا يَلِيهَا مِنْ
وَقْتِ الْعِشَاءِ ؟

فَيَقُولُ خَصْمُهُ : لَا يُمْكِنُكَ هَذَا ؛ فَإِنَّهُ يَنْتَقِضُ - حِينَئِذٍ - بِالصَّبْحِ لَهَا
أَذَانَانِ ، وَلَا يَتَّصِلُ وَقْتُهَا بِمَا يَلِيهَا مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ !

وَقَدْ يَحْتَمِلُ الْمُسْتَوِلُ فِيهِ عَلَى السَّائِلِ بِأَنَّكَ بِسُؤَالِكَ مَنْعْتَ نَفْسَكَ عَنْ
الْقَوْلِ بِمَوْجِبِ الْعَمَلَةِ ؛ فَإِنَّكَ قُلْتَ : هَلْ لِلْمَغْرِبِ وَقْتَانِ لِلْخَالِفِينَ فَلَا تَقُولُ :
لَهَا وَقْتَانِ ؛ فَإِذَا أَوْجِبْتَهُمَا عَلَيْكَ بَعَلْتَنِي قُلْتَ : أَقُولُ بِهِمَا ، فَقَدْ تَرَكْتَ
مُقَاتَلَتَكَ إِلَى مُقَاتَلَتِي ، وَنَاقَضْتَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فِي الْحُكْمِ
الْوَاحِدِ ؟

فَإِنْ قَالَ السَّائِلُ أَرَدْتُ بِقَوْلِي : هَلْ لِلْمَغْرِبِ وَقْتَانِ ، أَحَدُ الْوَقْتَيْنِ
هَلْ يَتَّصِلُ بِالْآخَرِ ؟

(١) فِي الْأَصْلِ : ذِي .

كان المستأول أن يقول : نصصت باعقلالى على ما سمعتُ من لفظ
سؤالك ، دون ما فى ضميرك ؛ فإنك تركت ما سُمع منك لدلالتي واستأنفت
بلفظ آخر ، غير ما نطقت به أولا ؛ فقد تمّ دليلي فيما سألتني عنه أولا ؛ فلي
أن أستأنف ما يتناول الثانى ، إن اخترت .

ولو قرّنا السائل لفظ الوقتين بما فسرته : سقط عنه حيلة المستأول
فى دفع سؤاله .

٢٦٣ — وأما مثال ما يُعين الحكم للعلة فيقول الخصم بموجبها ، كقول من يقول
فى بيع الغائب : عدم رؤية المبيع لا يمنع صحة البيع كالسلم .

فيقول الخصم : عدم الرؤية لا يمنع ؛ لكنه فقد العلم بالمبيع ؛ يمنع هذا
إذا لم يكن لفظ سؤاله ما يناقض قوله بموجب هذه العلة ؛
فأما إذا قال : هل الرؤية شرط فى صحة هذا البيع ؟

ثم يقول : فقد الرؤية لا يمنع ؟

كان متناقضا كما ذكرناه فى المسألة قبل .

وإن قال المعلنّ فى أمثال هذه العلة : إن عدم الرؤية مع عدم شيء

آخر لا يمنع صحة البيع ، أو لا يوجب فسادها ؟

قلما يسلم — حينئذ — عن النقض ؛ فإن سلم ، للسائل أن يقول : زدت ،

أو غيرت ما ابتدأت به لأجل سؤالى ؛ فظهر قدح سؤالى فيما ابتدأت به .

ويكفى فى الانتقال المذموم هذا القدر .

وقد يتفق إذا زاد ألا يجد العلة مع تلك الزيادة فى الأصل ، كما لو قال

فى علمته لبيع الغائب : العلم بالمبيع ليس بشرط لم يجد فى السلم .

وإن قال : العلم الواقع عن الرؤية ليس بشرط .

أخرج قياسه إلى حيز الشبه ، وظهر قدح السؤال فيه .
ولا يمكن للسائل أن يقول : ذلك ليس بشرط ؛ لأن بيع العين بالصفة
لا يجوز ؛ لأنه سَلَمٌ في معين ؛ لكنه يمكنه قلبه عليه بأنه لا يجوز مع الجهل
بالمبيع كالسلم .

٢٦٤ — ومن أمثلة ما يكون قولاً بموجب العلة على وجه يكون قولاً ببعض موجبها :
تعليلاً أصحابنا لتعجيل القصاص في الطرف ، بأنه أحد نوعي القصاص ؛
فوجب معجلاً كالقصاص في النفس ؟

فيقول الخصم : قد يجب معجلاً ، وهو إذا قطعه ثم قتله .
فيقول^(١) المعلق : العلة نُصِبَتْ لموضع الخلاف ، وإن تناوأت موضع
الوفاق نُقِلَ بها في الموضعين ؛ فإنها إذا أُوجِبَتْ الحكم في الموضعين
انتقض عن عهدها^(٢) بأحد الموضعين ؛ سيما إذا كانت الحاجة إليها لموضع
الخلاف دون الوفاق ؛ فإن مَوْضِعَ الوفاق مستقلٌّ بالوفاق دونها فأبدلها^(٣)
إذاً موضع الخلاف ؛ فلا معنى لإسقاطها في موضع الإفادة بما استغنى عنها
في الإفادة .

٢٦٥ — واعلم أن أكثر أهل الجدل رأوا تقديم القول بموجب العلة في الترتيب
على النقض ، وقالوا : لأن النقض لما يقع الإقرار به في موضع النزاع
ومع القول بموجبها لا يبقى دليل لموضع النزاع ؛ فكيف ينقض كذلك .
فإن قيل : إذا قال بحكمها في الموضع الذي وجب عليها ؛ فقد ادّعى
سلامتها عن النقض ، وكيف يكون له العود بعده إلى النقض ؟

قيل : هو في غير موضع الخلاف مُستغنٍ عن التعلق بها لحصول

(١) الكلمة في الأصل غير منقوطة . (٢) في الأصل : عدمها (الكلمة بلا تنقيط) .

(٣) في الأصل غير واضحة ورسمها هو : كانت لها ؟ ؟

الاتفاق في ذلك الموضع ، ولم يكن مستدلاً به في ذلك الموضع ؟ لكنه
كاشفٌ عن أن المعلن لم يستدلّ بعد في موضع النزاع .
ولأن إقراره بما يوافقه إليه يمنعه لا في موضع النزاع لا يكون إقراراً
منه بسلامتها في موضع النزاع .

لأنه يقول : إن قلت به منقوضاً في موضع الوفاق ، لا أقبله منك
منقوضاً في موضع النزاع ؛ لأن تقصيري هناك ، لا يوجب على التقصير
في هذا الموضع ، بقى أن أعود إلى نقضها بعد دعوى القول بموجبها ؟
ولهذا كان له نقضها على المسئول إذا قيده ، أو فسره بما يمنعه من القول
[ل٢٩ش] بموجبها ؛ كما بينا في العلة التي أوجبت / بها الوقتين المغرب .

وهذه الطريقة لا بأس بها في ترتيب النقض على القول بموجب العلة .
والله أعلم .

٢٦٦ — وقد يستدل بظن الخصم في نصب العلة على خصمه أن حكمها مخالف لمذهبه
على الإطلاق ولا يكون مخالفاً لمذهبه فيقول : من نصت عليه العلة أنا قائل
بحكمها فلا دليل لك في موضع الخلاف .

وقد ينصب علة لإبطال مذهب خصمه ، والخصم لا يقول بذلك المذهب .
فتقول : أنا أقول ببطلان هذا .
فلا يبقى له دليل حيث أراد .

٢٦٧ — وقد ينصب علة لارتفاع حكم ثبت لسبب زال ذلك السبب ؟
فتقول : أنا قائل بارتفاع هذا الحكم ؛ لكن خلقت لهذا الحكم
المرتفع عنه أخرى كمن يقول من الكوفيين إن تنجيس المحلّ للحلول عين
النجاسة وقد زالت فوجب زوال الحكم إذا أزالها بغير الماء من المائعات ؟

فيقول الخصم : قد ارتفع الحكم الذي كان بزوال تلك العين ؛ لكن
بقي حكم النجاسة بحدوث عين المائع النجس حين لاقى العين النجسة ؛
كما يرتفع تحريم الوطء بالصوم ، ويبقى للبدنة ، أو الإحرام ، أو الحيض .
٢٦٨ — ومثله : قولهم في تحليل الخمر بأن تحريمها لا يكونها خمرًا ، وهذا الاسم قد
زال بالتحليل فصار خلاً .

أو قالوا : كان التحريم للشدة ، وقد زالت ؟
ف قيل لهم : عندنا زال التحريم المعلق بالاسم أو الشدة ؛ لكنه حدث
تحريم آخر لمأزجة ما عولجت به النجس فصار نجسًا قائمًا في هذا الخل ؛
فبقي تحريمه لعلة أخرى ، وقد تطلق علة الحكم في موضع فنقول بمطلقه
في موضع آخر ، كتعليهم في وجوب الجزاء في السباع : إنه أحد نوعي
المصيد ؛ فللإحرام تأثير في تعلق الجزاء به ، كالمأ كول .
فيقول الخصم : أنا أقول بأن له تأثيراً في هذا النوع : وهو الخارج
بين الذئب والغنم ، أو بين الذئب والضبع .

٢٦٩ — وقد يقع في الظواهر القول بموجبه على وجه يناقض تعلق خصمه^(١) به
فيخرج به عن عهدة الظاهر ، كمن يتعلق في نفي وجوب القراءة على المأموم
بقوله عليه السلام : « مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةٌ^(٢) » .

فيقول الخصم له : قراءة المأموم قراءة الإمام ، بمعنى أن قراءته قراءة
الإمام ، كقول القائل : قولي قولك ، وفتواي فتواك ، وديني دينك ،
وإحرامي إحرامك ، وشهادتي شهادتك - يعني : بمثله أشهد وأحرم وأنوي
وأفتي وأقول .

وهذا إما يمكن إذا لم يمكن الجمع بين الأمرين ، مع احتمال اللفظ لهما .

(١) في الأصل : الخصم . (٢) رواه ابن ماجه : لقائمة ١٣ .

٢٧٠ - وقد يتفق أن يتعلق بالظاهر على خلاف ما تناوله فيقول الخصم به على ما في

سؤاله ؛ فيبقى موضع الخلاف بلا دليل :

مثاله : تعلق من صحح مع ما لم يره بقوله : ﴿ أحل الله البيع ﴾ فيقول الخصم : أنا أقول بحل البيع ؛ وهذا لا يختلف فيه ، والذي يختلف فيه بعض صفات البيع ، والآية لا تنبئ عنه ؛ فكان هذا نقضا عن الإلزام ومطالبة أيضا بإقامة البرهان في موضع .

وهكذا كل من قال بدلالة خصمه فقد يقضى عما ألزمه خصمه وطالبه

لا محالة بالدلالة في موضع النزاع !

٢٧١ - وقد يكون الظاهر غير متناول لموضع النزاع ، وموضع النزاع يتفق خصمه

على القول به .

كمن تعلق في إسقاط وجوب السعي بين الصفا والمروة عن الحج بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ، فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ [من الآية ١٥٨ / ٢] .

قال : فرفع « الجناح » يدل على الإباحة دون الوجوب ؟

فيقول الخصم : رفع الجناح في الطواف حولها ، وأنا لا أوجبه ؛ وإنما

أوجب السعي بينهما لا حولهما ؛ فأين الدليل على موضع النزاع ؟

الفصل السابع

فصل

في الاعتراض على الأدلة بالمناقضة

٢٧٢ - واختلف أهل الأصول والجدل أن النقض هل هو دلالة على فساد ما ورد عليه النقض ؟

فأكثر الفقهاء على أنه يدل على فساد ما ورد عليه !
وبه قال أهل الكوفة ، غير أنهم أفسدوا هذه المقالة بتجويزهم
تخصيص العملة ؛ فإن التخصيص في المعاني هو عين المناقضة .
وقالوا : إنه لا يدل على فساد ما خص .

٢٧٣ - وذهب قوم إلى أن النقض تحوّل المستقبل من التعلق بما ورد عليه النقض
وهو يدل على فساد ما تعلق به ؛ لأنه يتعلق بما يصح في نفسه ، غير أنه نقضه
ببعض مذاهبه الفاسدة ؛ فلو ترك ذلك المذهب لصح التعلق به كما صح لغيره .
[ل ٣٠ ي] وذلك كثير في العقلية والشرعية / جميعا ؛ ثم هو على وجوه : (٦٠ ت)
منها - أن يُثبت جملة على حكم فينقضها في التفصيل .
كمن يقول : العمل الكثير يفسد الصلاة .

ثم يقول فيمن سبقه الحدث : إنه يفعل الكثير من الأفعال ، لا اشتغاله
بالوضوء ، ولا تفسد صلاته مع الأمن والتمكن من إتمام الصلاة
بالاستئناس بعد الوضوء ، بخلاف المصلي مع شدة القتال !
ويقول في صلاة الأمة إذا أعتقت مكشوفة الرأس : لو مشت

إلى الثوب فتستتر به الرأس وغيرها من العورة ، بطلت صلاتها ؟
وكذلك العريان إذا وجد الثوب في خلال الصلاة فشى إليه فلبسه ،
بطلت صلاته ، ولا تبطل صلاة من سبقه الحدث بالمشى الكثير وإصلاح
الدلو والحبل ، واستقاء الماء من البئر العميق !
ومنها - أن تتناقض المقالة في نفسها قبل إتمام الدلالة عليها ؛ كمن
لا يقتل المرتدة ، ولا يقرؤها على الردة ؛ فيحبسها ويمكئها من الطعام
والشراب ، أو يمنعها حتى تموت :

ففى التمكن مناقضة للمنع من التقرير على الردة .

وفى المنع قتلها ، وهى مناقضة للمنع من القتل .

٢٧٤ — وقد تكون المناقضة : بأن يكون حكم الفرع على خلاف حكم الأصل
عند التأمل .

كقولهم فى جنين الأمة : إن فى الذكر منه نصف عشر قيمته وفى
الأُنثى عشر قيمتها حية !
وأصل جنين الأمة هو جنين الحرة ، والذكر والأُنثى فى هذا الأصل
سواء .

٢٧٥ — وقد تكون المناقضة بإيجاب الحكم على خلاف حكم نظيره :
كالتمفرقة بين يد الدابة ورجلها^(١) وبين عين الدابة وسائر أعضائها
فى ضمان الجناية عليها .

٢٧٦ — وقد تكون المناقضة بأن يُدير العمل على خلاف الفتوى ، فى نفس ذلك
العمل :

(١) فى الأصل : « ورجلها فى » .

كقولهم : إن ما يدرك المأموم من صلاة الإمام فهو آخر صلاته ،
مع كونه مفتتحا بالكبير ومختتما بالتسليم .
وقد تكون المناقضة بآلا يقول ما تقتضيه مقالته :

كقولهم في القسامة إن المدعى عليه يحلف بخسين يميننا بأنه ما قتل ؟
ثم يُوجب عليه ضمان القتل ، ولم يُسقطوا به القود ؛ لأنه لم يكن يجب عليه
بنفس الدعوى القود .

٢٧٧ — وقد تكون المناقضة بأن يعلل مذهبه بما يقتضى سقوط ذلك المذهب ،
كقولهم في أمان العبد : إنه لا يصح إلا مع الإذن عن السيد في القتال ،
والأمان ضد القتال ؛ فيقتضى الإمساك عن القتال .

ألا ترى لو فعل الإذن في القتال علماً على سقوط أمانه لكان هو الممتنع
عن التناقض .

٢٧٨ — وقد يخرج المسئول في إيجاب الحكم بالعلمة إلى لفظ الاستدلال لثلا يظهر
فيه المناقضة .

كاستدلالهم في الأمة الثيب إذا وجد بها عيبا بعد أن وطئها
من اشتراها : بأن في وطء المشتري لها تقليل الراغبين في شرائها ، فإنه
يحرّمها على أبيه وبنيه ، وهم من جملة من يتوهم رغبتهم في شرائها
ونقصان الراغب بفعله . كتعقيده إياها ؛ فلم يكن له ردّها بما وجد من
العيب بها ، بعد حدوث عيب آخر عنده سواء . وهذا ينتقض بوطء الزوج
فإنها تحرم على أب الزوج وبنيه ؛ فنقص الراغب فيها ، ولم يكن ذلك مانعا
من الرد بالعيب الذي كان بها عند الشراء .

٢٧٩ — ومثله - استدلالهم في إيجاد القود على المسلم بقتل الذمي : بأن الإسلام

لو مَنَعَ من وجوب القصاص للذمى لمنع من استيفائه إذا كان الإسلام بعد القتل ، كالأبوة لما منعت وجوب القصاص على الأب لابن منعت الاستيفاء ، وهذا يبطل بالجنون ؛ فإنه يمنع الوجوب ولا يمنع الاستيفاء إذا كان الجنون بعد الوجوب .

٢٨٠ — ومثله : استدلالهم في امتناع صحة اللعان من الأخرس : بأن الله تعالى لو أنطقه — بعد حكم الحاكم بقذفه ولعانه — حتى قال : لم أرد قذفا ولا لعانا : لم يكن عليه حديث ؛ فدل على أن إشارة الأخرس كناية ، والقذف واللعان بالكناية محال .

وهذا يبطل بإقرار الأخرس بالقصاص ؛ فإنه يلزمه . ولو نطق قبل استيفاء القصاص بأنه لم يرد به الإقرار — لم يقتض منه بذلك الإقرار — ومع ذلك بمقتضى الإقرار يجب القصاص ، وخبره لا يؤثر فيه .

ومذهبنا — في لعانه — أنه لا ينقض حكم الحاكم إذا حكم بقذفه ولعانه ، بأن ينطق فيقول لم أرد بتلك الإشارة قذفا ولعانا .

٢٨١ — ومثله : استدلالهم في توريث المبتوتة في المرض : بأنه لما لم يملك حرمان الوارث نقص حقه بالزيادة على الثلث في حال مرضه فلأن لا يملك إخراجها عن كونه وارثا — أولى .

وهذا يبطل بلعان المريض في مرضه ؛ فإنه بسقط ميراثه ونفذ إخراجها باللعان عن كونه وارثا .

٢٨٢ — وقد يستدل بإيجاب شيء فينتقض بإيجاب مثل ذلك فيما لا يقول به أحد ؛ كقولهم : إن دية الجنين تتحملها العاقلة في سنة واحدة ، بدليل أن

العاقلة تتحمل في السنة الواحدة ثلثَ دية النفس ، ودية الجنين أقلُّ من هذا ؛ فبأن تتحملها العاقلة أولى .

وهذا يوجب أن تتحمل العاقلة دية المرأة في سنة ونصف وأن تتحمل العاقلة قيمة العبد إذا كان ثلثَ الدية أو أقل في سنة واحدة .

وإذا لم يقولوا ذلك ؛ بل قالوا : تتحمل العاقلة دية المرأة في ثلاث سنين : انتقض بذلك استدلالهم .

فإن قالوا : إذا قلتم العاقلة تتحمل دية المرأة في سنتين ؛ فقد بطل ما قلتم ؟

قيل : عندنا - على الصحيح من القول - أن دية الجنين ودية المرأة تتحملها العاقلة في ثلاث سنين .

ومن قال بذلك لا يستدل بهذا ؛ لكن بما فيه من الأثر المروى ؛ فقد يكون النقضُ على الطرد مرة ، وعلى الطرد والعكس : أخرى ، وعلى العكس ثالثاً دون الطرد ؛ فمتى ادعى المستدل أن احتجاجة بدليله على الطرد والعكس ؛ وانتقض طرده أو عكسه : كان النقض لازماً فيه على دعواه . كاستدلالهم^(١) في أن أكثر الشيء يقوم مقام جميعه . كأكثر الركعة ، وكأكثر صفات المبيع ؛ فهذا وإن لم يدع فيه المستدل العكس ؛ فإذا انتقض طرداً وعكساً ، كان كما لو ادعى له العكس ، على أنه يلزم دفع النقض عنهما جميعاً ؛ حتى إذا قيل : ينتقض بأكثر أيمان القسامة لا يقوم مقام الكل ، وأكثر عدد شهود الزنى لا يقوم مقام الكل . وأكثر الصلاة لا يقوم مقام الكل .

(١) في الأصل : كاستدلالهم .

وكذلك أكثر الصيام لا يقوم مقام الكل .
إلى غير ذلك من أكثر له كان الشرع ، وعكسه أنه أقل الشيء قد
يقوم مقام الكل .

فإن إدراك ركعة من الوقت كإدراك الكل .
والاقتداء من المسافر بالمقيم في آخر جزء من صلاة المقيم : يلزمه
جميع صلاة المقيم .

وعندهم إدراك جزء من أجزاء الجمعة كإدراك الكل
بتبين بهذا الأعيان والفلة والكثرة فيما رام التصحيح به ، لكن العبرة
بغيره ؛ فلهذا ضره انتقاض العكس

٢٨٣ — ومثله - اعتلالهم في أن الثمرة للبائع - وإن كان قبل الإمار - بعله ، أنه
يمكن إفراده بالبيع كالموؤنة

ويبطل هذا بما لو باع حائطا فيها أشجار ؛ فإنه يمكن إفرادها بالبيع
ويدخل في مطلق البيع .

وكذلك حدرات الدار ، وعكسه يبطل بالبذر في الأرض ، لا يمكن
إفراده بالبيع ، ولا يتبع الأرض في البيع .

٢٨٤ — وأما النقص على الطرد مفرداً فسنذكر ذلك بعد ؛ فإنه أكثر من أن يحصى ..

٢٨٥ — وأما نقض العكس دون الطرد فيورث ضعفا ، وإن لم يكن العكس شرطا ،
ولولا ذلك لما سَمَطَ به عالُّ العقل رأسا .

ومثاله - تعليلهم في قتل المسلم بالكافر : بأنه تُقَطَّعُ يده بسرقة ماله ؛
فهو كالمسلم ، وعكسه .

فَيَبْطُلُ بِالْعَبْدِ يَسْرِقُ مِنْ مَالِ سَيِّدِهِ فَلَا يُقَطَّعُ، وَيُقْتَلُ سَيِّدُهُ إِذَا قَتَلَهُ.
وَأَعْلَمُ أَنَّ أَظْهَرَ سَوْأَلٍ قِيْدَهُ بِهِ الْخَصْمُ: هُوَ النَّقْضُ؛ فَإِنَّهُ يَوْرِثُ الْدَّهْشَةَ
وَالْتَحْيِرَ عَلَى الْمَعْلَلِ إِلَى أَنْ يَخْرُجَ عَنْهُ بِدَفْعِهِ.

فَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَعْلَلِ أَنْ يَكُونَ قَدْ فَكَّرَ وَتَأَمَّلَ قَبْلَ مُلَاقَاةِ الْخَصْمِ
وإِظْهَارِهِ عَلَيْهِ اعْتِلَالَهُ.

وَيَكُونُ قَدْ لَخَّصَ عِبَارَتَهُ بِفِكْرٍ وَرُويَةٍ فِي أَصُولِ الشَّرِيعَةِ عِنْدَ
الِاسْتِنْبَاطِ عَلَى وَجْهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى إِصْلَاحِ الْعِبَارَةِ لِلْعَلَّةِ عِنْدَ وَرُودِ الْإِلْزَامِ؛
فَإِنَّهُ رُبَّمَا يَظُنُّ أَنَّهُ يَدْفَعُ بِقُوَّةِ طَبْعِهِ مَا يَرُدُّ عَلَى دَلِيلِهِ بَعْدَ التَّهَافُوتِ فِي نَصْبِهِ
فَيُخَيِّبُ ظَنَّهُ؛ فَيُضْطَرُّ الْأَمْرُ عَلَيْهِ فِي الْعِبَارَةِ فِي طَلْبِهِ مَا يُصْلِحُ بِهِ كَلَامَهُ
فِي اعْتِلَالِهِ، مِنْ زِيَادَةِ فِي الْعِثْلَالِ أَوْ النِّقْصَانِ؛ فَيَسْمُجُّ كَلَامَهُ فِي سَمَاعِ
أَهْلِ الْمَجْلِسِ، وَتَمُجُّهُ الْآذَانُ؛ فَتُضْعَفُ نَحِيزَتُهُ عِنْدَ ذَلِكَ.

وإِذَا أُورِدَ مَا أُورِدَ عَنْ فِكْرٍ وَرُويَةٍ وَتَأَمَّلَ وَإِصْلَاحَ: قَبْلَ إِظْهَارِهِ
لِخَصْمِهِ.

فَإِذَا أُورِدَ عَلَيْهِ نَقْضٌ تَمَكَّنَ مِنْ دَفْعِهِ؛ لَتَمَكَّنَهُ فِي قَلْبِهِ وَأَمْتَهُ بِقُوَّةِ
مَا هَذَّبَهُ قَبْلَ إِظْهَارِهِ بِإِظْهَارِ الْإِحْتِرَازِ عَنِ النِّقْضِ فِي عِلَّتِهِ أَوْ تَفْسِيرِهِ الْعِبَارَةَ
عَنْهَا بِمَا يُبَيِّنُ دَفْعَ النَّقْضِ بِهِ.

وَمَتَى أَمَكَّنَهُ دَفْعُ النَّقْضِ بِتَفْسِيرٍ يَلِيْقُ بِعِبَارَتِهِ عَنِ اعْتِلَالِهِ اقْتَصَرَ عَلَيْهِ،
وَلَمْ يَشْتَغَلْ بغيرِهِ مِنْ إِقَامَةِ دَلَالَةٍ أَوْ غَيْرِهِ؛ كَيْلَا يَطُولَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ فِيمَا
اسْتَغْنَى عَنْهُ.

٢٨٦ — وَعَلَى السَّائِلِ إِذَا فَرَّغَ الْمَعْلَلُ عَنْ ذِكْرِ الْعِثْلَالِ عَلَى التَّمَامِ أَنْ يَتَأَمَّلَ
عِبَارَاتِ اعْتِلَالِهِ فِي مَعَانِيهِ أَبْلَغَ التَّأَمُّلِ، فَيَحْصِرَ مَعَ نَفْسِهِ أَلْفَاظَهُ، وَيَتَفَهَّمُ

معنى كل واحد منها على التثبيت والتمسك ، من غير استعمال في الاشتغال
بالكلام عليه ، وإيراد النقص ؛ فيقرر عليه ما يحتمل كل لفظ من المعنى
ويقرره عليه ؛ فإذا أقر له الممثل بمعاني ألفاظه ؛ فذلك ؛ وإلا استفسره
في جميع ألفاظه ، وأخذ إقراره في كل واحد بما يريد ؟
فإن فسر ألفاظه أو نقضه بما لا يليق به في اللغة التي يتخاطبان بها :
سأله عن وجه ذلك ؟

فإن قال : هذه عبارات ، اصطلمت أنا وأهل نحلتي فيها على هذه
المعاني التي كُشِفَتْ عنها بهذا التفسير ، وإن لم تكن هذه المعاني معاني
أهل الوضع التي نتخاطب بلفظهم ؟

قال له السائل : إذا كنا نتخاطب بلغة قوم ؛ فنستعمل عباراتهم
في غير ما وضعوها له ، واستعملوها فيه . لم أقبله منه لاستحالة أن أفهم منها
ما لم توضع لها ، إذا لم أكن معك على اصطلاحك فيها ؛ حتى إذا كنت معك
في الاصطلاح بها على ما فسرته بها لزمني متابعتك عليها في معانيها
المصطلح بيننا عليها ؟

٢٨٧ — وكذلك إذا كانا يتكلمان في معاني لم يعرفها أهل تلك اللغة واستعمار قوم
من أهل صنعة عبارات قريبة المعاني بمعاني عرفت أهل هذه الصنعة
واصطلحوا عليها ؟

فقال المستول : المهود فيما بيننا ولنا من هذه العبارات هذه المعاني ،
أو لأهل نحلتي ، وأردت بهذه الألفاظ تلك المعاني ؟
لزم السائل قبولها ؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاحات ؛ لكنه يستقصي
في الاستكشاف ، وحصرها قبل المناقشة ، وحصرها قبل المناقضة بما يمكن ؛

كيلا تلتبس عليه في دفع النقص ، زيادة أو نقصان ، أو بما لم يكن من جملة اعتلاله ؟

٢٨٨ — وعلى المعلن أن يتنبه فيحذر حيلة الخصم القوي عليه ، فإنه ربما يبدل الفاظه ، أو يرده عن بعض الفاظ اعتلاله ، إلى ما يسهل عليه نقض كلامه ، من حيث لا يتنبه له ، ومن حيث لا يحسب ؛ فإنه قد يأخذ بإقراره في ألفاظه بإسقاط ما يندفع به لإلزامه عليه على قرب من الاستغفال والتلبس !

وأكثر من يتمكن الخصم معه من مثله : إذا كان المعلن يرمى من كنانة غيره ؛ بأن يكون قد استظهر العلل المحرزة لغيره من غير بصيرة بما أودع من تفيها من الحقائق لها ؛ والمعاني الثلاثة بها ؟

٢٨٩ — وقد اختلف الفقهاء في كيفية توجه النقص على علل الشرع ؟

فكان أهل التحقيق من السلف يقولون :

متى وجدت العلة في غير موضع النصب والحكم بخلاف ما ادّعاء الناصب لها : كان نقضا لها ، سواء كان الأصل في ذلك النقص مخالفا للفرع ، أو موافقا له .

حتى قال بعض المتنبهين من المتأخرين :

إذا أمكن التسوية بين الأصل والفرع في موضع النقص : سقط النقص بتلك التسوية

٢٩٠ — مثاله : أن يقولوا في نفي النية عن الوصية إنه طهارة فلا تعتقر إلى النية ؛ كإزالة العجاسة ؟

فيقال : باطل بالقياس .

فهذا مما اتفقوا على أنه نقص؛ لأنه لا يمكن التسوية بين الأصل والفرع
في موضع النقص، بأن تقول :

سوِّيت بين الجامد والمائع بإيجاب النية في إزالة النجاسة؛ كما سوِّيت
في الوضوء بين الجامد والمائع، في إسقاط النية .

ولمّا اختلف في مثل من يملأ، إيجاب الزكاة في مال الصبي : بأنه حر
مسلم؛ فوجب الزكاة في ماله، كالبالغ؟

فيقال : هذا منقوض بما دون النصاب، أو بما لم يحل عليه الحول؟
فيقول المملأ : أسوى بين الصبي والبالغ في إسقاط الزكاة قبل الحول
وتمام النصاب، كما أسوى بينهما مع تمام النصاب والحول في إيجاب الزكاة،
فلا يكون هذا نقضاً !

٢٩١ — ومثله تعليل من يُسقط الزكاة عن الحلّي : بأنه مبتذل في مباح فلا يجب
فيه الزكاة؛ كالجواهر وغيرها؟

فيقال : هذا منقوض بالحلّي للتجارة؟
فيقول : أسوى بين الحلّي وغيره، إذا كانا للتجارة .

٢٩٢ — ومثله : تعليل أصحابنا في سرقة ما هو مباح الأصل كالخشب وغيره والأشياء
الرطبة : بأنه مال مضمون؛ فجز وجوب القطع بسرقة كغيرها من
الأموال؟

فيقال : هذا منقوض بما دون النصاب، وبما لم يُخزن، وبما لا ين
وغیرها؟

فيقول المملأ دون النصاب ومال الابن، وما لم يخزن، والأشياء
الرطبة، ومباح الأصل : سواء مع سائر المال في أن لا قطع، كما أنها إذا

كانت لغير الابن مخزونة أو بقايا مع الأشياء الرطبة ومباح الأصل سواء في وجوب القطع ، فلا يكون نقضا مع التسوية .

قال : لأنّ القصد بالقياس : التسوية بين الأصل والفرع في موجب الحكم ؛ فإذا سوّيت في النفي والإثبات بينهما ، بالفت في تأكيد الجمع وصحة القياس ؛ فإن لم يزد هذا تأكيداً ؛ فلا أقلّ من ألا يورث وهناً وضعفاً . [ل ٣١ ش] وربما زاد في الاحتجاج / على ما ذكره من العمدة ، بأن الذي يُورده نقضا في مثل هذا الموضع يشهد بصحة قياسه طرداً وعكساً ؟

ألا ترى أن دون النصاب ، إذا كان للبالغ لا يجب ؛ فكذلك إذا كان لغير البالغ العاقل ، وإذا كان نصاباً وجب على البالغ ؛ فكذلك إذا كان لغير البالغ ؟

وربما زاد في الاحتجاج بأنّ القياس إذا صحّ بالجمع بين الأصل والفرع في نكته الحكم من وجه واحد ؛ فإذا أمكن الجمع بينهما من وجه آخر ، وفي حكم آخر : كان بالصحة والجواز أولى .

وربما أرادوا بأنّ القائس إنما جعله قياساً ؛ لاجتماع الأصل والفرع في معنى الحكم ، فإذا جتمع المعارض بينهما أيضاً في ضد ذلك الحكم جعلهما مجتمعين في الحكم ضده ، وهذا لكثرة ما بينهما من الشبهة وقوة المماثلة ، فكيف كان قدحاً إن لم يكن مؤكّداً له ، ومقوياً !

وربما زادوا ، بأن العلة إنما صحت حيث نصّبها صاحب الشرع فإذا أوجب الزكاة في النصاب وهذه العلة توجبها في النصاب لا محالة ، وإذا لم يوجد نصاب لم تجد العلة محلّها حتى تنفذ في الإيجاب كما لو لم يجد المال أصلاً لم يجب ؛ لأنها لم تجد محل حكمها .

وربما عتبروا بأن العملة لم تجد المجرى، ولو وجدت لجري؛ فهو كالسراج أو الشمع يضيء البيت إذا وجد المجرى؛ فإذا وضعت عليه نكتة لم يضيء البيت، لأنه لا يضيء؛ لكنه لم يجد المنفذ في الإضاءة ولو وجد لنفذ وأضاء، كذلك العملة لم تجد محلّ التنفيذ؛ لا أنها غير نافذة.

٢٩٣ — والجواب عن جميعها نكتة واحدة؛ وهي:

أن حكم العملة لم تكن التسوية بين الصبي والبالغ؛ لأنه لو قال: وجب أن يسوى البالغ وغير البالغ؛ لاحتاج إلى أصل آخر؛ لكن جعل البالغ أصلاً في الإيجاب دون التسوية؛ فإذا وجدت العملة ولا إيجاب كان نقضاً، كما لو جعل الحكم التسوية ثم وجدت العملة ولا تسوية كان نقضاً لا محالة.

وقد اتفقنا على أنه إذا لم تكن التسوية بين الأصل والفرع في موضع النقص كان نقضاً لا محالة، وهذا لا يمكن التسوية بين البالغ وغير البالغ في الإيجاب في موضع النقص، بل فيما دون النصاب وهو موضع النقص لا تجب الزكاة بحال وأنت توجب الزكاة على الصبي في النصاب، والنصاب ودون النصاب نقيضان، والإيجاب والإسقاط نقيضان؛ فأى تسوية هاهنا مع النصاب الذي هذا وصفه؟

فيزيده وضوحاً أن التسوية بين النفي والإثبات حكم على حدة ليس نفي صرف، ولا إثبات صرف؛ لكنه جمع بينهما، إما في النفي أو الإثبات، وهو بالعملة أوجب أحدهما؟

٢٩٤ — ثم لم يقتصر دافع هذا الكلام على هذا حتى قلنا: إنه اقتصر من نقض العملة على نقض واحد والورد للتسوية يزیده نقضاً فضم إلى نقضه نقضاً آخر، بيانه بأنه قال:

حرث مسلم فتجب الزكاة في ماله كالبالغ ؟ فإذا قيل ماطل بما دون
النصب ؟ فإذا قال : والبالغ فيما دون النصاب لا يحس عليه الزكاة ؟
فهو نقيض قوله : يجب ، فكل نقضا لا محالة !
فن العجب أن يدفع نقضا على العلة بنقض آخر يضيف إليه !
وما هذا إلا طاعن في الشاهد يحى المزكى لدفع الطعن ، أو المقم
للبيضة في دفع الطعن بطعن آخر !

ففي قامت الشهادة بمثل هذا الدفع ؛ لأن العلة كالشاهد والأصل
كالمزكى ؛ فإذا طعن طاعن في الشاهد لم يدفع طاعنه بالطعن في المزكى ،
وقد علم أن الطعن في الشاهد لو انفرد عن الطعن في المزكى لمكان طعنا ؟
فإذا انهم إليه اطعن في المزكى كيف يظل الطعن به في الشاهد !
ولأن النقص إنما يدفع إما بالمدح عن حكم النص إلا على وفق حكم
العلة ، أو بمفارقة للنقص بما فيه من الوصف الذي يقع به الاحتراز ؛ فأما
أن يحى إلى بعض مواضع الأصل ويظهر مع وجود العلة فيه نقيض حكم
العلة ؛ فليس هو بيان الاحتراز ، ولا منع حكم النقص ؟ !
قالوا : هو تسوية بين الأصل والفرع من وجه آخر ؟

قيل : إنما يكون آخر إذا كان هناك واحد ؛ فإذا لم يكن في العلة
حكم التسوية فكيف يكون دفع النقص بآخر من التسوية ! ولما كان
تسوية ؟ بل كان إيجابا ، فقد أورد بمنزلة الإسقاط ؛ فسقطت العلة عن
الإيجاب لا محالة !

٢٩٥ — وقد اختلفوا في العلة إذا كانت منقوضة على أصل من نصبت عليه ؟
فأهل النظر اتفقوا على أنه لا يقدح فيها ولا نص الناصب لها ؛ بل

يكون حجة في الموضع الذي نصَّبها على من نصبها !

وفي أي مكان خالفه الخصم ، غير هذا ، فإنها بعينها موجودة فيما يدَّعيه الخصم أصلاً له بخلافه ؟ فإنها تم مواضع الخلاف ؛ فتكون كعلة عمت جميع جوانب المسألة الواحدة ؛ كانت حجة على الخصم في جميع ذلك الجواب ؟

٢٩٦ — وقد غلطَ بعض المتأخرين فيه ، يُحكى ذلك عن أبي الحسين القطَّان (٦١ ت) .

[٣٢ ل] ويحكى أيضاً عن أبي علي المطبى (٦٢ ت) أنهما قالا : إذا لم يطرِد / على أصل من نصِّبت عليه لم يلزم حكمها في الموضع الذي نصت فيه ! ؟

واحتج من قال هذا بأن قال :

قد دلت الدلالة على صحة أصول هذا الخصم ؛ فما ورد عليه مما يخالف أصله المدلول عليه كان له ردّه ؟

قال : ولأنها لو لم تسلم على أصل من نصبها لم تكن صحيحة ؛ فكذلك على أصل الخصم الآخر ؛ لأنه أخذ الخصمين في المسألة .

٢٩٧ — وهذا غلط جداً ؛ والدليل عليه ما قدّمنا من أن العلة إذا تناوأت في التصحيح

ألف مكان فيها خلاف كان دليلاً على الخصم في الكل ، وليس بعضها بهذه العلة أولى من بعض ؛ لأنها دلالة الله تعالى في ذلك الحكم أينما وجدت ؛ كالمعجزة إذا صحت دلت على صدق كل نبي ادّعى صحتها إلى أن يُورَدَ ما يُبَيِّنُ فسادها ، وبهذا فارقت إذا انتقضت على أصل من نصبها ؛ لأنه ادّعى صحة ما خالف حكمها ، فإذا ادّعى خلاف هذا الحكم بعدة نصبها فقد كذب نفسه إما في ذلك الأصل ، أو في هذه العلة وحكمها ؛

وليس كذلك من نُصبت عليه ؛ فإنه يخالف لها في حكمها في هذا الفرع وفي كل موضع يدّعيه أصلاً لنفسه .

ولإنما لزمه حكمها هاهنا ؛ لأنه خالفها في هذا الموضع ؛ فإذا خالفها في حكمها في مواضع آخر صارت تلك المواضع كمزده ؟ فعليه الخروج عن عهدها وعهدة حكمها في هذا الموضع ، وفي كل موضع وُجدت ، أو قبولها في كل المواضع .

ولأن الناصب لها لم يقرّ بصحة هذا الفرع ، ولا صحة شيء من تلك الأصول ، حتى يكون مناقضا في إجراءاتها في مواضع أحكامها ، كما أقرّ بصحة كل أصل خالفه بعلته هذه من نصيبها ، فبان الفرق بين الموضعين ، وبين الخصمين .

وبالله التوفيق .

٢٩٨ — ومتى جرت العلة بعد تقرّر الشريعة سليمة على أصول الشرع صحّت ؛ فإذا ادّعى انتقاضها بما قبل الشريعة ، أو بعد نسخ الشريعة ، بأن يقال : هذه العلة كانت قبل الشرع ، وتكون بعد الشرع بغير هذا الحكم قبل ثبوت الشرع وبقاؤه أحد أوصاف هذه العلة ؛ فإذا نقضها بفقد الشرع فقد نقضتها بترك بعض أوصافها ، الذي يقع الاحتراز والصون لها ، ولم يقبل من المعارض نقضاً لها ؟

٢٩٩ — فإن قيل : فما الفرق بين وجودها في موضع ولا حكم ، وبين وجودها في وقت بلا حكم ؟

قيل : لأنها اختصت في كونها موجبة بوقت دون وقت ، ولم تختص بموضع دون موضع .

ولأن الناصب لها أطلقتها الشرع في كل موضع فيه شرع ، ولم يُطلقها لما ليس بشرع .

وبعد فقد الشرع فُقِدَ ما أطلقتها له ؛ فلم تكن علة له .
ولأنها صارت علة لهذا الحكم بجعل جاعل ، والجعل مفقود قبل الشرع وبعد ارتفاعه .

ولأن لصاحب الشرع صارت علة لهذا الحكم ، وصاحب الشرع قال : جعلتها الآن علة لا قبل ولا بعد ؛ فصار كما لو قال صاحب الشرع لغيره : إن دخلت هذه الدار في هذا اليوم فلك عشرة .
فبالدخول قبله وبعده لا يستحق العشرة .

كذلك إذا جعل الشيء أو الفعل علة في زمن الشرع لم يكن علة قبله ولا بعده لما جعلت علة له !

وبهذا فارق علل العقل ؛ لأنها موجبة بأنفسها ، وأنفسها أحكامها ؛ فإذا وجدت لم يجر إلا وجود أحكامها ، وإلا وجب أن تكون موجودة غير موجودة ، وعلل الشرع تكون موجودة بزمن الشرع وتثبت أحكامها لا بأنفسها لكن بجعل الشرع أحكامها أحكاماً لها .

٣٠٠ — وكذلك لا تنقض العلة بأحوال الرسول فيما جعل الرسول مختصاً به من الحكم ؛ لأنها لم تطلق تلك العلة إلا في أعيان مخصوصة .

فصار كما لو قال : أهل العلم إذا دخلوا هذه الدار فلهم أو لكل من دخل منهم عشرة ، لم يشاركهم في ذلك الحكم غيرهم .

فصار حال الرسول في العلة كأن العلة قُيدت بغير حال الرسول وإن لم تذكر كما كانت مقيدة بزمن الشرع وإن لم تذكر نطقاً في العلة .

ولأن ما حص به الرسول عن سائر أهل التكليف كشرع رسول آخر بخلاف شرعه فلا تنقض به العلة ولا بشرط سلامتها على أصول سائر الشرائع ، كذلك حال ما خص به الرسول .

ولأنه لم يخرج عن التكليف فيما خص به عن شريعة الأمة ؛ فلا يجب الاحتراز عنه في العلة كما لا يجب بما قبل التكليف وبعده .

وليس كالصبي والمجنون والحائض ؛ فإن لهم أحكاماً من هذه الشريعة ، وإن كانت على خلاف من سواهم ؛ فيجب التحرز في بعض العلل بأحكامهم .

٣٠١ - فإن قيل : فالرسول له أحكام من هذه الشريعة ؟

قيل : فيما خص غير مشوب بأحكام من سواهم وأحكام الصبيان والمجانين مشوبة بأحكام من سواهم .

[ل٣٢ش] ألا ترى أن للبالغ العاقل / من الأحكام ما يشبه أحكامهم في بعض الأحوال ؛ بل في أكثر الأحوال

وأيضاً فإنه قد انقطع عن هذه الشريعة ما خص به الرسول بوحدة فصار كالمسوخ حكمه عن هذه الشريعة ؛ فلا يجب به الاحتراز في العلل .

ولأن الاحتراز عما اختص به صاحب الشريعة في العلل إيجاب للتسوية بينه وبين أمته في الحكم الذي اختص به ، وفي غيره من الأحكام وهذه مناقضة لقول من يقول بأنه يساويهم فيما هو مختص به عن سائرهم ؟ وأيضاً فإن هذا يوجب أن تساويه الأمة في سائر أحواله ، حتى يكونوا في صلواتهم وعباداتهم وفتاويهم وأنواع اجتهاداتهم كهو ؛ وأر يكونوا في العِصمة وصدق القالة والعدالة كهو ؛ وذلك محال ؛ فاستحال أن يورد أحكامه وأحواله على أحكام غيره وأحواله في إبطال العلل المصروفة به لأحكام من عداه من الأمة .

ولأنَّ الاحتراز في العملة إنما رُاد لتقع التفرقة بالوصف المذكور في العملة في الحكم ؛ فإذا ثبتت المفارقة بالنص على اختصاصه بما يُفارقة به في موضع العملة : وقعت الكتابة هذه التفرقة عن ذكر ما يوجب المفارقة .

٣٠٢ — واعلم أن العملة إذا انتقضت على الحكم بعينه تغير أصلها ؛ فهي مقلوبة معكوسة لا محالة ، وصار الاحتجاج بها في أصلها لحكمه كاحتجاج بها لضعف ذلك الحكم في موضع النقص ، وكان الجميع ساقطاً بالاتفاق ، وبه يُستدل على فساد قول من أجاز التخصيص في العلل .

مثاله - احتجاج أهل الكوفة لنجاسة سُور السباع : بأنه حيوان لا يؤكل لحمه ؛ فكان تجسُّس السُّور .

أو قال : لأنه سُور ما لا يؤكل لحمه ؛ فكان كسُّور الكلب ؟
ف قيل : هذا منقوض بسُّور الهر ؟

ووجهُ الاحتجاج بها على الضد في الحكم بالرد إلى موضع النقص : هو أن يقال : سُور ما لا يؤكل لحمه ، فكان طاهراً كالهر ؟
فلو قيل : هذا منقوض بالكلب وجهه في إيجاب النجاسة ، منقوضة بالهر ؟ فإن صحت لأحدنا مع انتقاضها صحت لآخر مع انتقاضها .

ووجه تساويهما فيه بمنع القول بتخصيص العلل والاحتجاج به ؛ لأنه إذا قال أحدهما : خصصت منها موضع النقص ؟

فيقول الآخر : هو بعينه حجة لي بالردُّ إلى موضع النقص ؛ فإذا نقضته على بَأسل اعتلاك ؟ أقول : خصصتُ منها أيضاً موضع نقصك ، فلا يكون أحدهما أحق من الآخر !

ونادرٌ أن يتصور هذا بين خصمين في علة واحدة من أصل واحد

في حكم واحد ونقيضه ؛ لاستحالة ورود الشرع بحكمين متناقضين في أصل واحد ؛ ولذلك لم يتصور قلب العلة في نقيض حكمها بالرد إلى أصل واحد ؛ وإنما يتم بالرد إلى موضع النقض ، كما بيناه في المثال قبل .

٣٠٣ — فأما نقض الجملة بالتفصيل ؛ فذلك ممتنع أبداً :

مثل : أن يقع النزاع في أصل ثبوت حكم من الأحكام فينفيه خصم أصلاً ، ولا يثبتته بحال ، وخصم يثبتته على نقيض نفيه ؛ فيعمل مَنْ يثبتته على الجملة ؛ فيكون ذلك تعليلاً لحكم على الجملة ؛ فلا يصح نقضه بتفاصيل المسائل ، وأعيانها : كالسلم في الحيوان ، يجوز الشافعي وينكره الحنفي ، فلا يعاقض تعليله بالكلب والحيوان المنسوب .

وكن يعمل في السلم حالاً بأنه أخذ معاوضة بالسلم فصحت معجلاً .

كرأس المال ؟ فلا يناقض بالسلم في المعدوم ؛ لأن القصد لإثبات مالا يثبتته الخصم أصلاً ، فإذا أوجب تعليله ذلك الحكم فقد ألزم الخصم القول به والمصير إليه ، إلا أن يخرج عن عهده بما يصح ولم يوجب بالعلة ذلك الحكم ليحكم بكل حال ، حتى يؤثر انتفاء ثبوته في بعض المواضع أو بعض الأحوال ، ولا كان مذهبه ثبوت هذا الحكم في كل موضع ، وفي كل عين وحال ، ولا كان الخصم يمكنه في بعض الأحوال والأماكن دون بعض بلا تحرز بعضها بمثل علته مع انتفاء ثبوته بكل حال وعلى كل وجه .

٣٠٤ — وأما التعليل بمحصر الحكم فجار^(١) مجرى الحد ، فنقض طرده وعكسه جميعاً ؛ ويبطل طرده ببطلان عكسه :

مثل : أن يعد لإيجاب الرجم بأنه زان محصن ، فإذا قال : لا يجب إلا

(١) في الأصل : « فجارى » .

بهذين الوصفين فقد علق جنس الرجم بهما ؛ فلم يبق منه شيء يتعلق بغيره ؛
فقد أوجب حصر الحكم بتلك العلة ؛ فإذا وجد منه ما يجب بغيرها فقد
انقض ؛ لأنه كذب نفسه في أنه يجب بهذين الوصفين ؛
ومثله : قوله عليه السلام : « الولاء لمن أعنت^(١) » .

فجمع جميع الولاء وجعله في العنت ؛ فصار العنت حاصراً لجملة الولاء
إلى نفسه ؛ فلو وجد ولائاً بالعتق أ بطل دعواه بتعليل جميعه في العنت ؛
فقد ناقض في كلامه ، وكذب نفسه .
وبالله التوفيق .

[ل٣٣ى] ٣٠٥ — / فأما الجواب عن النقض :

فذلك مبني في أكثره على ما قدمناه من كيفية الكلام في فصول
النقض . فمن ضبط ما ذكرنا في المحافظة على ما يعتل به هو وخصمه كفى
نفسه المهم في الجواب عن النقض ، ومع هذا أذكر من وجوه الدفع
للعنقض ما يسهل على من عرفها الطريقة على التصرف فيها .

٣٠٦ — فنما : أن يتمكن من دفع النقض بالتسوية بين الفرع والأصل في حكم
النقض :

(١) أخرجه البخارى صلاة ٧٠ ، شروط ٣ . ١٠ ، ١٣ ، ١٧ ، أطعمة ٣١ ، فرائض ١٩ ، ٣٠ ،
٣٣ ، ٢٣ ، طلاق ١٤ ، كفارات ٨ نكاح ١٨ ، زكاة ٦١ ، مكاتب ٥ ، بيوع ٦٧ ، ٧٣ — رواه
أيضا مسلم : عتق : ٦٥ ، ٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، أبو داود : فرائض ١٢ ؛ عتاق ٣ — الترمذى :
فرائض ٣٠ ، وصايا : ٧ — ولأ : النساء : زكاة : ٩٩ ، طلاق ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، بيوع ٧٨ ، ٧٥ ،
٧٥ ، ٧٦ ، ابن ماجه : طلاق : ٢٩ ، عتق ٣ ، الدارمى : طلاق ١٥ ، فرائض ٥١ ، ٥٣ ، مالك : طلاق ٢٥ ،
عتق : ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ابن حنبل ج ١ : ٢٨١ ، ٣٢١ ، ج ٣ : ٢٨ ، ١٠٠ ، ١١٣ ، ١٤٤ ،
١٥٣ ، ١٥٦ ، ج ٦ : ٣٣ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٨٢ ، ١٠٣ ، ١٢١ ، ٣٥ ، ١٦١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ،
١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨٦ ، ١٩٠ ، ٢١٣ ، ٢٧٢ ، وقد روى في الكنز الثمين : حديث رقم ٤٢٧٨
ص ٦٣٦ ، وقد شرح معنى الولاء — انظر هامش ١ من نفس الصفحة بالكنز الثمين .

مثاله : اعتلأنا في جواز التحري في الإناء من : بأر ما جاز التحري
في كثيره جاز في قليله ، كالتحري في الثياب
فإذا قالوا يبطل بلحم المذكى إذا احتلط بالميتة ، وبالمطلقة إذا استنبهم
عينها في باقي نسوة المطائق ؟

فيقول المعلن في دفعه : سويت بن القليل والكثير في الجواز فأسوئ
أيضاً بن القليل والكثير في المنع !
٣٠٧ - ومثله : اعتلأنا في صحة الإقرار للوارث : بأنه صح إقراره بالوارث فصح
للوارث كحالة الصحة ؟

فإذا قالوا : يبطل بإقرار المحجور عليه بالسفر لا واث .
فإنه لا يقر للوارث ، وبقر بالوارث
فيقول الدافع للنقض : أسوئ في الأصل ، وهو حالة الصحة ، بين
المحجور وغير المحجور في هذا الحكم ؟
٣٠٨ - ومثاله : اعتلأنا في الجنون إذا أفق في أثناء شهر رمضان لا يلزمه قضاء
ما فاتة بالجنون بأن ما لا يلزمه قضاء جميع الشهر ، كذلك قضاء البعض ،
كالصبي .

فإذا نوقض بالإغماء قال المعلن : أسوئ في الإغماء بين جميع الشهر
وبعضه ؟

فإذا أجاب به المسئول ، وهو ممن يهول بالنسوية في الجواب عن
النقض كان له أن يبنيه على أصله ، وإن لم يذهب هذا المذهب لم يكن له
هذا الدفع .

وإن كان سائلاً لم يكن له هذا الدفع ، البقاء على أصله إلا أن يفعله

المستول ، فله أن يلزمه على أصله فيما يُورده على السائل من نقض كلامه :
وإن قال : أنا لا أدفع النقص بالتسوية ؛ لكن لا أشهر في العلة من
الأوصاف إلا ما لا يشتهر ؛ فأما ما عُرِفَ واشتَهَرَ أنه لا بد للعلة منه حتى
يسلم من النقص .

فإن مثل ذلك الوصف شرط في كل علة ، ويعرف كل أحد أنه سواء
ذكر أو لم يذكر فإنه من أركان العلة وشروطه ؟
وما اشتهر كونه شرطاً في العلة جاز ذكره وتركه ؛ بل تركه أولى ؛
لأن ذكره يُعد عيياً في النظر من المناظر :
مثل : ترك ذكر كمال النصاب والحول في وجوب الزكاة على مال
الصبي والمجنون .

والقصد بالاعتلال : أن الصَّغَرُ والمجنون لا يمنع من وجوب الزكاة
وقد علم كل فقيه أنه لا يجب إلا في نصاب بعد حول ، فإذا تركت ذكرهما
لم يورداً على الاعتلال نقضاً له ؟

٣٠٩ — فهل يصح دفع النقص بمثل هذا العذر مع ترك الاحتراز ؟
اختلفوا فيه :

فمنهم من قال : يكون دفعا ، والعرف والاشتهار بين الخصمين فيه .
أقوى في دفع النقص من ذكر الاحتراز .

قال هذا القائل : ومثل هذا لم يُعترض على اعتلال أهل الكوفة في قتل
المسلم بالذمي بأنه يقتل به الذمي ، فجاز أن يقتل به المسلم كالمسلم ، ولم يناقضهم
بالأب يقتل ابنه فلا يقتل به ؛ لما بين الخصمين من العرف والعهد ، في أنه
لا بد من الاحتراز به في كل العال وإيجاب القصاص .

٣١٠ — والصحيح : أن المعلّل يجب ألا يعبر بمثل هذا فيصوّر عله بما يدفع كل

نقض لئلا يخلص من شغب الخصم بما يكون له موقع .

وقد قال من لم ير هذا دفعا : إن الدفع بهذا أخير من الدفع بالتسوية .

وإن قال في زكاة مال الصبي : لا أدفع النقص لا بالتسوية ، ولا

بالعرف والعهد ؛ لكن بأن أقول : تعليلى بانفط « الجواز » يتضمن التعليل

لحكم على المستدل^(١) ينقض أعيان المسائل بعد أن أنكر خصمى جواز

وجوب الزكاة في مال الصبي بكل وجه .

كان هذا الدفع أقوى من الدفع بالفصلين قبل .

فلو قال : أنا أدفع هذا النقص عن العلة في زكاة مال الصبي بأنى قلت :

حر مسلم ؛ فهو كالبالغ ، والبالغ والصبي أحدهما كالآخر في وجوب الزكاة

عليهما ؟

لم يكن هذا دفعا ؛ لأنه يطالب بأن الصبي كالبالغ ؟

قلنا : في الوجوب أو السقوط ؟

فإن قال : لا أبين ؟

قيل : فإذا قد جعلت الحكم بأن الصبي كالبالغ في وجوب الزكاة

في ماله ؛ فأين أصله حينئذ ؛ لأن القياس لا بد له من ثلاثة أركان : أصل ،

وفرع ، وحكم .

فأنت ذكرت الحكم والعلة في الفرع ، وهو أنه حر مسلم كالبالغ ؟

مكأنك تقول : وجب أن يكون كالبالغ ؟

(١) كلمة غير واضحة لعلها « المستدل » كما أثبتناها ، ويصح أيضا أن تكون « المسئول » .

فتبقى المطالبة بلم كان كالبالغ ؟ ، إلى أن يورد أصلاً : حينئذ يصح ،
ويكون قد سوى بين البالغ والصبي بالرد إلى أصل ؟
فحينئذ سيم عن النقض بالحوّل والنصب !

٣١١ — وما يدفع به النقض :

أن يعلل السائل في معارضة علة المسئول فينقضها المسئول بأصل
لا يوافق السائل عليه :

كتعليقنا في معارضة علمهم في المنع من جواز القصر في سفر المعصية
بأنه سفر لا يباح فيه الجمع ، فلا يباح فيه القصر ، كالقصر من السفر ؟
[ل٣٣ش] فيقول الخصم : هذا لا يستقيم على / أصلي فإن كل الأسفار في منع الجمع
وجواز القصر عندي سواء ؛ فتكون هذه العلة على أصلي ظاهرة^(١)
الانتقاض ؛ فلا أقبله ؛ فإنني المسئول ، وإنما أقبل من الدلالة ما لا ينافيها
أصلي ؟

قال له السائل : وليس هو نقض على أصلك ؛ لكنه منع بأن تجعل
القصر جوازاً لجواز الجمع أو نفيه لنفي جواز الجمع ؛ فهو على الأصلين جارٍ .
وليس إن كان نقضاً يندفع بمثل ما ذكرت بعد قولك بالقياس ،
فكل قياس يلزم به عليك حكم يجب عليك الخروج عن عهده ؛ وإلا
فهو لازم لك في كل موضع خالفته ، على ما قدمناه قبل ؟

٣١٢ — وقوله : إني لا أجعل علة جواز القصر جواز الجمع .

قيل : إذا قلت بالقياس وأمكن أن تجعل جواز الجمع علة لجواز القصر ،
واستمرت على الشريعة ، لزمك القول به ؛ أو بيان فساد ، بما يساعدك
عليه خصمك .

(١) في الأصل : « ظاهر » .

٣١٣ — وقد يلتبس في دفع النقص بأن يدعى في العلة تفسيراً يخرج به عن النقص ، ويكون ما فسر به لفظ تعليله بعض مقتضيات لفظ اعتلاله ؛ فيظن النجى لما رأى فيه أنه من مقتضيات لفظه أنه تفسيره فيكون في التحقيق تخصيصاً للعلة ، ولا يندفع به النقص ، إلا أن يدعى لنفسه أصلاً في جواز القول بتخصيص القياس في الشرع !

مثاله - يقول في المرتدة : إنها كافرة ، فجاز قتلها كالرجل ؟

فتقول : منقوض بالمرأة الحربية والذمية ؟

فيقول : أردت « بالكفر » كفر الردة ، ولفظ « الكافر ، والكفر »

للكفر الأصلي والطارئ ؟

فيقول له الخصم : أعلم أنك لم ترد هذا ، ولو يورد النقص على ما أردت ؛

لكن على الاعتلال ، وهو عام في كل كافر ؛ فإذا قلت : أردت النقص ،

كانك قلت : أردت التخصيص ، وخصصت منه بإرادتي موضع نقضك ؟

والدفع إنما يكون بأن تبين من العلة ما يكون خلاف ما ذكر في العلة

من الوصف .

ولو جاز هذا لم تحتج في شيء من العلل إلى تكلف الاجتهاد

والاستنباط ، ويكفيك أن تقول : إنه حيوان ؟ فيقتل به كل حيوان

أو شخص ؟ فيقتل به كل شخص ، أو موجود ؟ فيقتل به كل موجود ،

فإذا نوقض بغيره من الحيوانات والأشخاص والموجودات قلت : لم أرد به

ما أردت ؛ لكنني أردت موضع النزاع .

وقولك : إني فسرت بإرادتي ما قلت ؟

فليس هذا تفسيراً^(١) ؛ لأن تفسير اللفظ يأتي ببيان جميع ما تناوله اللفظ ؟

(١) في الأصل : تفسير

فأما إذا قلت : أردتُ بعضه ؟

فقد ذكرتُ جزءاً من معنى اللفظ لم تكن قد فسرتَه !

٣١٤ - فإن قيل : أليس يُطلق الواحد منا لفظاً عاماً ويريد به بعضه ؟

قيل : فيما لك من الألفاظ ؟ فنعم ، فأما فيما تدّعيه دليلاً لصاحب الشريعة ؛ فإذا كان لفظه في حكم عاماً ؟ لم يُقبل منك أن تجعله للبعض إذا لم تثبت بدعواك أنه لصاحب الشريعة .

وبعدُ لم يثبت أن ما ادعيت من القياس دليلُ الله ، حتى تسلم من سائر وجوه الدفع ؛ فحينئذ تعلم أنه من معاني نصوص الشريعة وألفاظها .
وبالله التوفيق .

٣١٥ - فإن قيل : أليس جوّزتم دفع النقص في العلة بتعميل في العلة فيتمتعين أحدُ

الضدين اللذين تناولهما لفظٌ من ألفاظ الأضداد في الاعتلال ، كالقرء والشفق والسر والشراء ، وغيرها^(١) ، إذا نقض بأحدهما ؟

تقول : أردت الضد الآخر .

كالتعميل في نفي البدعة عن الجمع بين الطَّلقات الثلاث ؛ فإنه جمع في عدد الطَّلقات واقع في القرء فلم يكن بدعة كجمعه ثلاث طَّلقات في السنة^(٢) في الطهر ؛ حتى إذا نوقض بالحيض إذا جمعهما في وقته : قال المائل : مرادى بالقرء ها هنا الطُّهر ؟

قيل : من أهل النظر من قال : لا يصح به الدفع !

ومنهم من جوّزه وفرّق بأن اللفظ العام تناول الجميع بحق الوضع ؛ ولفظ « الأضداد » لا يتناولها معاً على الجمع .

(١) في الأصل : غيرهما .

ولأنما يختص بواحد لا بعينه فإذا نقضته^(١) المعلن في أحدهما وعين مراده بالتفسير لم يختص اللفظ ؛ لكنه فسر بما هو حقيقة فيه وهو حقيقة فيهما ، لا على الجمع ؛ لكن على البذل ؛ فإذا عيّن بأحدهما لفظ الاعتلال لم يختص اللفظ بإسقاط البعض ، ولا ترك شيئاً من حقيقة اللفظ ؛ فلذلك صح الدفع به .
٣١٦ — ومما يُدفع به النقض عن الاعتلال :

أن يمنع وجود وصف الاعتلال في موضع النقض على موافقة ما في العلة من الوصف مع اختلافهما في الحكم ؛
مثل - اعتلالنا في السلم الحال بأنه معاوضة ؛ فصحت معجّلة ، كبيع العين فإذا نوقض بالسكابة دفعه بأنها ليست معاوضة ؛ وإنما هي عقد عتاق أو عقد إرفاق ؟

وهذا دفع صحيح ، لا بيان أن خلاف الحكم لم يوجد مع وجود العلة بل العلة مفقودة في موضع النقض .

٣١٧ — وقد تكون العلة في موضع النقض موجودة ، لكن الحكم عند المعلن [ل٣٤ى] في موضع النقض / على وفق موضع الاعتلال ؛
مثل - أن تنقض هذه العلة في السلم الحال بالإجارة .

فيقول الدافع : لعمرى الإجارة معاوضة ؛ لكن هي معجّلة ، ومع التعجيل يصح ، وضرب المدة فيها ليصير العقود عليه معلوما بها ؛
ألا ترى أن العقد ينتهى بانتهاء المدة ؛ لا أنه يتعقبها استحقاق أو تسليم ، ولذلك يُسرع عقيب العقد في استيفاء العقود عليه كما يُسرع في البيع .

(١) الكلمة في الأصل غامضة ولعلها كما أثبتنا .

٣١٨ — وقد تكون العلة والحكم موجودين في موضع دعوى النقض غير أن المعلن يدعى في موضع النقض : أن الحكم ليس كما ذكرت من العلة ؛ وإن كانت العلة التي ذكرت موجودة هناك :

كقولنا في امتناع انفساخ الإجارة بالموت: إنها معاوضة قابلة للشركة فلا تنفسخ بالموت ؛ فإذا نوقض بموت من آخر الموقوف عليه ؛ فيقول المعلن : فقد الإجارة وإن ارتفع في الموقوف عند موت العاقد ؛ فلم ينفسخ بموته ، لكن بانتهاء ملك العاقد ؟

فإن عاد السائل بأن في مسألتنا ينتهي الملك بموت العاقد رجع قهقري ؛ لأنه عاد من النقض إلى المنع ؛ وذلك لا يقبل في حق الجدل ، مع أنه ليس يمنع لو كان قبل النقض ؛ لأن ملك المالك لا ينتهي بالموت على الإطلاق ؛ ولذلك صحت وصيته بما ملك من منافع داره ، وعبده ، ومثله لا يصح : ألا ترى أنه لا يصح وصية العقد في الوقف ، ولانقضاء ديونه من الوقف ومنافعه ، بخلاف ما ليس بموقوف ؟

وإن نوقض بالنكاح ففي العلة ما يدفعه وهو أنه قال قائل للشركة والنكاح لا يقبلها ، مع أن النكاح بالموت ينتهي ، لا أن ينفسخ .

٣١٩ — وقد يدفع النقض ، بأن يكون التعليل لإثبات تأثير يخالفه الحكم في ثبوته في الموضع الذي ادّعاه :

مثل : تعليلنا لكراهة السواك للصائم بعد الزوال بأن العبادة المتعلقة بالصوم تتأثر بالصوم ، كالمضمضة فيناقضة بما قبل الزوال :

فيقول المعلن : التعليل لإسقاط من لا يجعل للصوم تأثيراً في السواك وقد أوجبته علي وإن قل زال خلافك ؛ وإنما كان نقضا لو حتمت بالعلة تأثيره فيه على عموم الأحوال .

٣٢٠ — ومثله : تعليلنا لمنع نكاح المحرم : بأن الإحرام يُحرّم الوطء فيحرّم النكاح ، كالعدة ؟

فيناقض بنكاح صاحب العدة ؟

فيقول المعلّل : التعليل لإثبات التحريم بالإحرام ، والعدة بحال لا بكل حال ، وفي كل عين حتى يُنقض ببعض الأحوال ، أو الأعيان .
وهذا ما ذكرنا أن من التعليل يحكم على الجملة ، لا ينقض بالتفاصيل ،
غير أن أكثر ما يكون هذا وصفه من التعليل يُمكن دفع النقض بالتسوية
بين الأصل والفرع في موضع النقض ، ويتعذر الجواب بالتسوية في هذا
الموضع .

وقد تعذر التسوية بين الأصل والفرع في موضع النقض ، فيما لا يكون
تعليلاً يحكم على الجملة :

مثل : أن تُعلل لإيجاب الكفارة بالوطء في اليوم الثاني .

فإذا نوقض بالمسافر ؟

قال المعلّل : يستوى في وطء المسافر اليوم الذي انفرد فيه بالصوم
واليوم الثاني في أن لا كفارة كذلك في المقيم : وجب أن يستوى
الحكم فيهما ؟

وهذا النقض مما يتعذر دفعه بأنه تعليل يحكم على الجملة ؛ لأن الحكم
لا ينفي تعلق الكفارة بالجماع !

٣٢١ — وقد يُدفع النقض :

بأن يُبين المعلّل أن الناقض ترك بعض أوصاف اعتلاله ثم نقضه ؛ كمن
يعتدل في المسألة قبل بأنه أفسد صوم يوم من رمضان بجماع تامٍّ أُثمّ فيه .

فيناقضه بالمسافر .

فيقول المعلن : لم يَأْتِ به أو يناقضه بالجماع في غير الفرج .

فيقول : ذلك ليس بتمام

أو يناقضه بمن أظطر ثم جامع .

فيقول : لم يفطر بالجماع .

فيكون أسقط النقض بإظهار الاحتراز ، وفرق بما في العلة بين موضع

النقض وبين موضع الاعتلال ، وبالفارق بما في العلة يدفع النقض ، ولا يدفع

بما لم يذكر في العلة .

٣٢٢ — وقد يدفع النقض :

مَنْ يقول بتخصيص العلة ؛ فَإِنْ عَمِلَ السائل لم يُقبل منه ؛ إِذْ

لا مذهب له وَإِنْ عَمِلَ المسئول بالبناء على أصله ، فهل يُقبل ذلك أم لا ؟

حُكِيَ عن أَبِي حَنِيفَةَ (٦٣ ت) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صَحَّةُ الْقَوْلِ بِتَخْصِصِ

الْقِيَاسِ ، كَصَحَّةِ ذَلِكَ فِي تَخْصِصِ الْعُموم .

فَإِنْ أَصْحَابُهُ مَنْ لم يصحح هذه الحكاية ؛ وَالَّذِي عَلَيْهِ جَمْعُ أَهْلِ الْعِلْمِ

فِي زَمَانِنَا هَذَا مع السلف على القول ببطلانه .

وَمَنْ يَتَعَلَّقُ بِهِ فِي دَفْعِ النِّقْضِ أَنْكَرٌ عَلَيْهِ أَشَدُّ الْإِنْكَارِ ؛ وَهَجْرُهُ

فِي مَجَالِسِ النِّظَرِ .

وَرُبَّ مُحْتَشِمٍ مِنْ أَصْحَابِ الرَّأْيِ مَنْ يَدْفَعُ النِّقْضَ بِهَذَا الْأَصْلِ وَيَدَّعِيهِ

أَصْلًا يَبْنِي عَلَيْهِ نَظْرَهُ فِي دَفْعِ النِّقْضِ فَتَمْنَعُ حَشْمَتُهُ مِنَ الْإِعْتِرَاضِ عَنْ

مِنَظَرَتِهِ ؛ فَلَا يَجِدُ السَّائِلَ ، أَوْ الْمُنَظِّرَ لَهُ بُدًّا عَنْ مَنَظَرَتِهِ وَمُقَابَلَتِهِ

لِحَشْمَتِهِ ا

[ل ٣٤ ش] غير / أنه يصعب - إذ ذاك - مكالمته؛ إذ لا خاطِرَ يرد عليه إلا ويورده؛ فإذا بطل عليه خاطره الفاسد فزع إلى هذا الأصل فتنقطع المناظرة للإفادة والاستفادة؛ ولذلك اتفق النظار في هذا العصر ونسائر الأعصار قبل على هجران من يصير إلى هذا المذهب وقطع المناظرة معه؛ لأن من يسلك هذا الطريق في المناظرة لم يحتج إلى كثير علم؛ بل يتفادى في كل حكم يُثبت به أو ينفيه بإيش ما شاء.

فإذا أورد عليه ما يبطله يقول: خَصَّصْتُ.

والفرق بينه وبين العموم يجوز تخصيصه: أن ما يخص العموم كالمضاف إليه من صاحب الشريعة؛ فيعمل عند الاجتهاد في الحادثة بهما على الجمع.

وهذا في القياس مُحال؛ لأنه يجعل الشيء الواحد علة للنفي والإثبات في أمر واحد، على وجه واحد؛ فالتناقض لا يفهم من الخصم ما يقوله. وضم المخصص إلى العموم، كضم الاقتران إلى العلة وقت الحادثة؛ وذلك سائغ، والجواز لتخصيص العلة لا يشتغل بالضم إليه ما يحرمه عن النقض؛ فيبقى ما ذكر للحكمين على التناقض لا يكون أحدهما أولى من الآخر؛ وذلك غاية الفساد - أعاذنا الله منه -.

٣٢٣ - واعلم أن بعض من يقدم من المشايخ كان يجيز دفع النقض بضم زيادة إلى العلة، وكان أكثرُ مناظرة المتقدمين على ذلك؛ حتى كانوا أحياناً لا يضيفونها؛ لكنهم كانوا يفرقون بتلك الزيادة بين موضع العلة وموضع النقض.

وكانوا يرون الفقه والمناقشة هذا!

وحكى هذا عن ابن سريج (٦٤ ت) من أصحابنا .

واختاره ابن القاص (٦٥ ت) .

وهذا قول بتخصيص العلة ؛ لأنه ، وإن أضاف تلك الزيادة إلى العلة ، فقد جَوَز إطلاقها دون تلك الزيادة ؛ ثم يُخرج من العلة نقضها مع وجودها ، بخلاف حكمها بتلك الزيادة .

وهو خلاف دعواه في بدء المسألة ؛ لأنه ادعى تصحيح المسألة بما ادعى من العلة ، ولم تتم دعواه الدلالة ؛ فكان انقطاعاً .

وإذا أُورد مورد الفرق فيكون فرقاً مع وجود العلة بما ليس في العلة ، وذلك لا ينفع العلة ولا يصححها ، لأن ما به فرق منفصل عن العلة وما انفصل عنها لم يتعلق بصحيحها به في موضع النظر .

٣٢٤ — فإن قيل : أليس إبراهيم النبي صلى الله عليه (١) أبطل كلام الخصم بذكر الزيادة على ما ابتدأ به ؛ لأنه احتج عليه بأن الله هو الذي يحيى ويميت فلما قال خصمه : أنا أحيى وأميت ؟ قال : إن الله - مع أنه يحيى ويميت - يأتي بالشمس من المشرق ، وأنت لا تقدر أن تأتي بها من المغرب ؟

قيل : إنما أراد في الحجاج ؛ لأن خصمه لم يفهم ما قال حين حسب أن الإمامة هي (٢) قتل واحد ، والإحياء إمساك آخر عن القتل ؛ فأورد ما كان أقرب إلى فهمه !

(١) قصة الجدل بينهما في سورة البقرة ؛ قال الله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ . قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ ، فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [٢ / ٢٥٨]

(صدق الله العظيم) . (٢) في الأصل : « وهو » .

٣٢٥ — ومثلُ هذا بينَ نظائرِ زماننا جائزٌ ؛ فإنه إذا أوردَ المسئول ما لا يفهمه السائل : كان له أن يعدل عنه إلى ما هو أسهل ، وإلى فهمه أقرب .

وأيضاً ، فإن خصمه وقف على ما قال ، لكن أرى قومه أنه يريد بالإحياء والإماتة ما ذَكَرَ ؛ فليس على قومه مخافة أن تتضح عليه الحجة ويصير قومه مؤمنين عند ظهور الحجة ؛ فعدّل إلى ما لا يتأتى فيه التلبيس ؛ فبهت في أوله ، وانقطع عن الطعن والدفع والتلبيس في حاله ؟

٣٢٦ — فإن قيل : العلة إنما كانت حجة مع تلك الزيادة ، وبأن لا يوردها معها في ابتداء الكلام : لا يخرج من أن يكون قد أكمل الحجة إذا قرن بها الزيادة ؛ فهو كمن يمنع عن وصف في اعتلاله ، فيدل - من بعد الاعتراض والمنع - على صحته وثبوته .

قيل : إنما ادّعى تصحيح الحكم بذلك القدر ؛ فلما كشف الخصم أن هذا القدر ليس بدليل : استأنف دليلاً آخر ؛ لأن مع فقد الزيادة ليس هو ذاك - مع الزيادة - فهو انتقال مما ظنه حجة إلى غيره ، وذلك انقطاعٌ عن الأول لا محالة !

٣٢٧ — وما يدل على أنه بالزيادة مُنْتَقِلٌ :

أنه لو ثبت على ما قال أولاً : لم يتمكن من تصحيح المسألة به ، وبما بعده يمكنه تصحيح المسألة ؛ فأى انتقال أبلغ من هذا ؟

[٣٥٧] وهو كمن يتعلق بآية من كتاب الله تعالى ، أو سنة / رسوله فلا يبين بها وجه الحجة : فيضيف إليه من آية أخرى ، أو سنة أخرى ما يُتم به الحجة : كان مُنْتَقِلاً لا محالة كذلك ؟ وبالله التوفيق .

٣٢٨ — وقد اختلف الذين منعوا الزيادة بعد المفاضة ، بعد أن حكموا بأنه انتقال :
أنه متى يكون انتقالا ؟

فمنهم من قال : هو انتقال بكل حال ؛ فيكون انقطاعا إذا لم يجد منها
بُداً في العلة .

فأما إذا كان معروفاً مشهوراً معهوداً بينهما أنها مما لا بُدَّ منه
في العلة لم يجب ذكرها ؛ بل ما بينهما من العرف والعادة المألومة في كونها
مع العلة تقوم مقام ذكرها ؛ إذ العرف في ذكرها يكفى عن النطق بها ،
كما يكفى في النقود العرف عن ذكرها في العقود .
فأما ذكر من يتعلق - أو ما يتعلق - به :

فمنهم من قال : إذا وجب بالعلة الحكم استغنى عن ذكر من يتعلق به
ذلك الحكم ، حتى إذا ذكره من بعده لا يكون زيادة في العلة تنقضى
على ذكرها بالانتقال :

كذكر المال الواجب فيه الزكاة ، أو من يجب عليه الزكاة .

٣٢٩ — والصحيح أنه متى انتقضت العلة دون ذكر ما ترك ذكره ؛ فإذا ذكره
من بعد كان انتقالا وزيادة - في العلة - غير مرضية .

وإن استقامت العلة عن النقص دون ذكرها ؛ فهو حشو في العلة ،
لم يحتاج إليه المعلن ، إلا لزيادة الإيضاح : زيادة في العبارة والبيان .

٣٣٠ — وأما النقصان عن العلة بعد السؤال :

فإن كان يؤثر في دفع الإلزام والنقص : كان في حكم الزيادة .

وإن كان لا يؤثر ، وكان وجود ما يتركه ينقض حشواً في العلة إلا
أن يكون زيادة في العبارة لزيادة البيان .

والطريق إلى معرفة كون الزيادة والنقصان مؤثريْن : أنه متى زاد في المعلول بالنقصان ونقض عنه بالزيادة كان ذلك - في الحقيقة - نقصاناً وزيادة ، وإلا فلا معنى لإلا لزيادة - في العبارة - تجرى مجرى البيان - أو العي - في الكلام .

٣٣١ — ومنهم من قال : إذا كانت الزيادة كالأصل في الاعتلال لا تختص بتلك العلة ، ولا بالمسألة : جاز ذكرها مرة ، وحذفها أخرى :

مثل : أن تضيف إلى العلة ذكر صحة ورود البعيد بالقياس ، أو ما يدل على صحة العلة والقياس في الجملة .

وهذا أيضاً مما مضى ذكره ؛ إن استقامت العلة دونها كان حشواً وإلا فلا بُدَّ من ذكرها .

وقد يدعى الخصم نقض العلة لمخالفتها لنص الإجماع ، أو نص كتاب ، أو نص سنة ، فإن لم يتمكن الممثل من الجمع بين العلة وما ذكر من النص : تحقق دعواه ، وإن لم يتمكن من الجمع بضرب من التأويل والتخصيص والتلفيق : زال دعوى النقض .

وإن أسقط دعواه مخالفة النص لا بما في العلة : حقق على نفسه دعواه الفساد !

وإن كان إسقاطه لها بما في العلة : سقط ؛ لأنه بيان وجود الاحتراز عنه في العلة .

وقد يدعى نقض العلة بما يتخيل للسامعين أنه نقض ؛ فلا يكون نقضا ، إذا تأمله الممثل :

مثل : تعليلنا لصحة الاستئجار على الحج والأذان وتعليم القرآن بأن

هذه الأعمال مما تجرى فيه النيابة ؛ فصح الاستئجار عليها : كبناء القناطر والرباطات والمساجد .

فإذا نقضوها بالشهادة على الشهادة بأن شاهد الفرع ينوب عن شاهد الأصل ، والإجارة على هذه النيابة لاتصح .

وهذا يلتبس ؛ لأن شاهد الفرع لا ينوب عن شاهد الأصل ؛ فإن شهادة الأصل على ثبوت الحق ، وشهادة الفرع على ثبوت شهادة الأصل ، بخلاف هذه الأعمال ؛ فإنها بالنيابة عن العامل الأول لو لم يستنبه .

٣٣٣ — وقد يدعى على المعال ما يكون أقوى من النقص ولا يلزم للمعل قبوله ؟
مثل : تعاليلهم في قتل المسلم بالكافر : أنه لما قطع في سرقة ماله قتل به كالمسلم ؟

فقال لهم أصحابنا : لو كان هذا اعتلالا في وجوب القود في النفس لكان بأن يوجب القود في الأطراف أولى ؛ لأن دلالة قطع الطرف على قطع الطرف أولى من دلالة على القود في النفس .

وكان يجب أن تُقطع يد المرأة بيد الرجل ، ويد الرجل بيد المرأة ؛ لأنه يقطع بسرقة مال الزوجة ؛ فوجب أن تُقطع يده بيدها !

وللمعل دفعه بنفس علقه بأن حكم القصاص لا يدعى في كل موضع [ل٣٥ش] قصره على حكم القطع في السرقة / وإن تبع أحدهما الآخر في بعض المواضع ؛ لكنه إذا جعله سؤالا في المسألة كان عليه الجواب إذا أراد الكشف عن الفقه في المسألة ! ؟

٣٣٣ — وقد يدعى النقص بحكم أصل الفرع كقيامهم فساد السلم في الحيوان على الأطراف ، والآلى : بأنه لما لم يجز السلم في أبعاض الحيوان ، كذلك في جملة الحيوان ؟

فتيل لهم : الأصل في صحة السلم بيع العين ، والسلم فرعه ؛ ويجوز بيع الحيوان ، ولا يجوز بيع أطرافه ؟
فإذا كانت هذه العلة في أصل هذه المسألة منقوضة بهذا ، كان نقض الفرع به أولى ؟

ولهم دفعُ هذا النقض بالتسوية بين البائع والسلم : بأن السلم في بعض الحيوان مُشاعاً جائز ، كما جاز في البيع ، وفي أطراف معينة لا يجوز بيعاً وسَلماً ؟

غير أنهم إن دفعوا بهذا الوجه بقي عليهم جواز البيع في حيوان معين ، ولا يجوز في أطراف معينة :

ففي السلم يلزمهم السلم في الحيوان : جملةً دون الأطراف ، كما في البيع ، لكنهم إن دفعوا : بأننا راعينا أحكام السلم في الحيوان : جملةً وأبعاضه ، لا أحكام البيع ؛ فإنهما يختلفان في كثير من الأحكام ، كذلك ما يختلف فيه كان دفعاً له وجه ؟

٣٣٤ — وقد بُدِّعَ النقضُ بضدِّ حكم العلة بجزء من أجزاء العلة ؟ فيجيب : بأن علقى في موضع النقض غير موجود :

مثل : قولهم في العمرة : بأنها عبادة غير مؤقتة ، وإن كان من جنس المؤقت ؛ فهي كصلاة التطوع مع الفريضة المؤقتة ؟

فيقول الناقض : بعض أركان الحج غير مؤقت ؛ كالطواف ، والسعي وغيرها ، وإن كان بعضها مؤقتاً كالوقوف ، ثم الجميع في الوجوب سواء ؛ ففي العمرة يجب كذلك ؛ وإلا فقد انتقض الكل بالبعض ؟

فيقول الخصم : إذا كان تعليل بتوقيت العبادة ، ولم ينقض بتوقيت

بعض العبادة دون بعض ، إلا أن يريد الكشف عن فقه المسألة ؛ فعليه الخروج من عهد هذا السؤال وإلا فإن الجدل لا يوجبه .

ويمكن أن يقال : إذا افترق الركنان في عبادة واحدة في باب التوقيت فبأن تفرق العبادتان في التوقيت أحق وأقرب ، مع اتفاقهما في الوجوب ؟

٣٣٥ — وقد يكون النقض بما يؤثر في الأصل والفرع جميعا ؛ فيكون ذلك أقوى أنواع النقض :

كتعمليهم في إيجاب الكفارة العظمى بالأكل والشرب في نهار رمضان : بأنه فطر وَقَعَ بمتبوع جنسه ؛ فكان موجبا للكفارة العظمى كالنظر بالوطء .

فنوقضوا^(١) بالردة ، فإذا دفعوا هذا النقض بأن الردة لا تختص في الإبطال بالصوم ؛ بل هي مبطلية لأصل الصوم ، وهو الإسلام ؟
فقليل : إذ الدين الأصل - وهو الإسلام - فكان أبلغ في كونه نقضا ؛ لأنه يؤثر في إبطال الأصل والفرع جميعا ؛ فتلك لا تختص بالصوم ، فإذا أبطل ما الصوم فرعُه كان مبطلا للصوم الذي هو فرعُه ؛ فذلك لقوته في الإبطال ؟

٣٣٦ — وقد يكون النقض بأن يكون في مثل حكم العلة نظيرُ العلة : كتعمليهم في منع ظهار الذمي بأنه ليس من أهل الصيام ، وهو مما يقع به كفارة الظهار ؛ فلا يكون من أهل العتق - في هذه الكفارة - .

فقليل : وهو ليس من أهل الصيام في كفارة القتل ، وكفارة اليمين ،

(١) في الأصل : « فلو قضا » .

وهو من أهل الكفارة في هذين ، وقد لا يكون من أهل نوع من الكفارة ، ويكون من أهل نوع آخر في تلك الكفارة ، كالعبد لا يكون من أهل الكفارة بالمال - وهو الإطعام والعتق - وهو من أهل الكفارة بالصيام في الظهار وغيره .

وقد تُنقَضُ العلة بنظيرها إذا وجد في موضع ، أو في موضعين بخلاف حكمها طرداً وعكساً :

كما قال أصحابنا في المنع من التيمم بغير التراب ؛ بأن الزرنيخ لم يخلق منه آدمي على وصفه ؟

ف قيل : أليس الماء القراح لم يخلق منه آدمي على وصفه وجاز التطهر به - والماء خلق منه آدمي على وصفه ولم يجز الوضوء به - وهتي كانت العلة في الماء منتقضة وهو أصل الجامد في الوضوء كان انتقاضها في بعض الجامدات أولى .

ودفع مثل هذا النقض باللفظ يصعب .

٣٣٧ — وقد تكون العلة وصفاً فتنقض بمن وصف ذلك الوصف كتمليهم : بأن ما طهر جلده بالدباغ طهر بالكاه كما يؤكل .

[ل٣٦] فينقض بأن دباغ الجوسي / يطهر الجلد ، وذكاته لا تطهر والمحرم يطهر بالدباغ جلد الصيد ، ولا يطهر بذبحه جلده .

وقد ينقض بما يقرب من المعلول ، أو يكون من جنسه ، أو جنس أصله - كقولهم في لحم الفرس : إنه من ذوات الحافر الأهل ، كالحمار فينقض بالحمار الوحشي .

ووجه - القرب أن الحمار إلى الحمار أقرب ، ثم اختلفنا ؛ فبأن يختلف الحمار والفرس - وأحدهما أبعد من الآخر - أولى .

وقد تتفق الشاة والخنزير في الظلاف - ويختلفان في التحليل والتحرير ؟
وهذا يُبيِّن ضعف الاعتلال : طرداً وعكساً !

٣٣٨ — وقد يكون النقض :

بأن يكون التعليل بوصف بعبارة فينتقض بقريب من تلك العبارة -
كقولهم : إن الوطاء في الحج - بعد الأمن من الفوات - لا يُفسده ؛ لأنه
أمن الفوات كبعد الرمي الأول - وهو الجرة - فينتقض بالعمرة - وهي
من جنس الحج - والفوات فيها - أبداً - لا يكون ؟ .
ومثله - اعتلالهم في وجوب الجزاء على الدال في الصيد ؟ ينتقض
بالدلالة على صيد في الحرم يقتله مُحِلٌّ فيه .

وكذلك اعتلالهم في وجوب جزاءين فأكثر إذا كان الصيد واحداً
قتله جماعة ، قياساً على كفارات على جماعة في قتل مسلم واحد ؟
ينقض بجماعة قتلوا صيداً واحداً في الحرم .

٣٣٩ — والنقض في هذه المسائل - وإن لم يكن في موضع التعليل - فهو بجنس
ما وقع به التعليل في موضع آخر ؛ والدفعُ بمثل ما قدمنا من النقوض يقع
بالبيان في الكشف عن فقه المسألة ؛ فحسن حينئذ النظر بين الخصمين في
الإلزام والدفع ؛ فلماذا أطلنا الكتاب بذكرها .
وبالله التوفيق .

٣٤٠ — واعلم أن أقوى أنواع دفع النقض : أن تبين من لفظ اعتلاله ما به يقع
الاحتراز عن النقض فتكون العلة بأوصافها ، أو بنقض أوصافها مفارقة
لموضع النقض ؛ فيكون موضع النقض عَرِيًّا عن تلك الأوصاف ، أو عن
ذلك الوصف الواحد ؟

فإذا بين المَعْلَل ذلك فقد فرق بما في العلة بين موضع تعليله وبين موضع النقض ؛ فيكون فرقا بعد النقض بما في العلة ؛ فيصح ؟
ولأنما لا يصح الفرق بعد النقض بما ليس في العلة ذكره فيكون تحقيقا وتأكيداً للنقض ؟

فإن اجتال السائل بعد علمه بالإحتراز في العلة عما يورده من النقض وعدل في العبارة من لفظ النقض إلى دعوى الفقه : بأن ما أوردته إنما أوردته على معنى ألفاظك لا على ألفاظك ؛ فهل يلزم المَعْلَل الجواب عنه إذا ادعى لزوم ما أوردته على معنى لفظه ؟

٣٤١ — فمنهم - من قال : يلزمه الجواب عنه ؛ لأن المعنى هو المقصود باللفظ فإذا وجهه على المعنى كان أقوى ؟

وأبضا - فإن موضع النقض إذن يساوي موضع التعليل في المعنى مع اختلاف الحكم ، قايما مقاماً واحداً - وإن اختلفا - في صنعة العبارة !

٣٤٢ — ومنهم - من قال : لا يلزمه الجواب ؛ لأنه لا يفارق موضع الاعتلال موضع النقض باللفظ - إذا كان اللفظان لم يوضعا لشيء واحد - إلا وقد افترقا لا محالة في المعنى ؛ لأن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المعاني - إذا لم تكن الألفاظ والأسماء من أسماء الترادف .

فإذا لم يتجه السؤال على اللفظ ؛ وإنما يتوجه لسقوطه عن معناه فيبين سقوطه عن موضع الاعتلال إذن لفظاً ومعنى ؟

ولأن ما يدعى أنه يرد على المعنى دون اللفظ فالفقهاء يسمونه : « كسراً » وذلك لا يكون قط إلا بترك بعض أوصاف العلة ؛ ثم الإلزام على الباقي ، ونقض الاعتلال غير متعذر على أحد ؛ فلو عُد سؤالاً لم ينفع

الحد في طلب الأوصاف المجتمعة لإيجاب الخسب محققاً وشرعاً، وذلك ساقط بالإجماع.

ولأنه إذا لم يلزم النقص على اللفظ معناه؛ وإنما يتوجه عليه أن بوجه اقرب أحدهما بالآخر، أو لضرب من الشبه بينهما؛ فلا بد إذا من معنى يجمع بين موضع النزاع، وبين الموضع الذي منه بوجه السؤال؟ وإذا جمع بينهما بمعنى فقد عارض معناه بغيره، وسقط دعواه المناقضة على اللفظ والمعنى جميعاً.

٣٤٣ — وللمعارضة درجة أخرى غير ما ادّعاء، ومحلّها غير محل المناقضة؛ وهو يدعى أنه وقف في مكان من يناقض دون من يعارض، فلا يقبل منه هذا الإلزام وجه — سواء جمع بمعنى أو لم يجمع؟

وأما قولهم — إن المقصود هو المعنى، فإذا توجّه الإلزام على المعنى؛ كان قادحاً في المقصود؛ فخطأ جداً؛ فإنه لو توجّه على المعنى لما وقع الاحتراز بلفظ آخر في ذلك المعنى — وبيننا أنه لا يتوجه على المعنى، كما لم يتوجه على اللفظ؟

[ل٣٦ش] وبهذا يستط / قولهم: إنهما إذا استويا في المعنى قاما مقاماً واحداً في اللفظ؛ فإننا بينا أن أحدهما لا يقوم مقام الآخر، لا في المعنى ولا في الصورة. فن قال: هذا الإلزام غير مقبول، ولا يجب قبوله كفاء في دفع هذا السؤال. المنع المحض؟

ومن قال: يجب الجواب عنه سماه مرة: إلزاماً على المعنى، ومرة: كسراً للاعتدال.

٣٤٤ — ومثاله — ما نقول في إضافة الطلاق إلى «الشعر» وغيره من الأعضاء:

بأنه عضو مستمتع به لحق الذكاح ؛ فالطلاق - بالإضافة إليه - نافذ ؛
كالرأس ، والفرج .

أو يقول : جزء متصل بها اتصال خلقة ؛ فهو كالرأس والفرج
وكجزء من الجملة لا بعينه .

فيقول المزم : إن « البزاق » منها في معنى « الشعر » في صحة الاستمتاع
به ، ويفارقه في إضافة الطلاق ؟

فيقول الدافع : « البصاق » ليس بعضو ، ولا جزء متصل اتصال
الخلقة .

فمن يمنع هذا الإلزام يقول : يكفي في هذا القدر في الدفع ؛ فإن
« البزاق » في المعنى بخلاف العضو وفي الاستمتاع يكون أحدهما بخلاف
الآخر لا محالة !

فإذا قال : هما في الاستمتاع سواء .

فيقول المجيب : لا سواء .

فيقول المزم : وإن تفاوتتا في قدر الاستمتاع اتفقا في أصل الاستمتاع ؟

فيقول المجيب : إذا قرنت الاستمتاع بالعضو ، فقد قصدت إلى

استمتاع مخصوص ، فلا ينقض باستمتاع يخالفه .

فيكون هذا بياناً لاختلافهما في اللفظ والمعنى جميعاً ؛ ومن قبله

ورآه سؤالا : يفرق بين الاستمتاعين - بالكمال والنقصان - والغلبة

في أحدهما ، والندرة في الآخر .

فإذا قال المزم : أوردته مورد النقض في المعنى ؛ فلا أقبل الفرق .

٣٤٥ — قيل : إذا وجهته على المعنى فرّق بافتراقهما في المعنى ؛ لأن قصدك الإلزام

على المعنى ؛ فإذا فرّق بينهما بالمعنى زال تحقيق الإلزام على المعنى ؛ لأنه

كشف أن المعنى الذى وجد فى موضع الاحتجاج معدوم فى موضع الإلزام،
فصار كبيان الاحتراز بوصف فى العلة لا يوجد فى موضع النقص - ولأجل
هذا كان له دفعُ هذا الإلزام بمذهبه - وإن كان لا يوافق عليه المزم -
كما له الاحتراز بوصف لا يوافق عليه خصمه ؛ ولأن الإلزام إذا جاز بغير
المتفق جاز النقص عليه بغير المتفق .

ألا ترى أن السائل يُلزم المسئول من القول بدليل الخطاب مالا يقول.
السائلُ به ؟ .

مثل - أن يقول فى بيع ما لم يره : إن النبي عليه السلام قال :
« لا تبع ما ليس عندك ؟ »^(١) .

فإذا قال السائل : دليله أن ما عنده جاز بيعه - وإن كان فى كُمة.
وجيبه ولم يره - ويلزمك القول به .

٣٤٦ - وقوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل »^(٢).
فيقول : وإذا نكحت بإذن الولي وجب أن يجوز بحكم دليل الخطاب ؛
فإنه يقول به ؟

فلم يجيب أن يقول : وإن قلت بدليل الخطاب فلي عذر فى هذا
المكان من معنى من القول به ؟

فإن قال : وما ذلك العذر ؟

كان له أن يُبين وألا يُبين ؟

والعذر فيه أن يبينه بأن يقول :

(١) أخرجه ابن ماجه : تجارات ٢٠ - البخارى : بيع ٥٥ أبو داود : طلاق ٧ - الترمذى : بيع
١٩ النسائى ٦٠ ، ٧٢ - ابن حنبل ٥ : ٢٥٢ ، ٢٥٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ . وللهديث صيغ أخرى .
(٢) أخرجه : أبو داود : نكاح ١٩ - الترمذى : نكاح : ١٤ - الدارمى : نكاح : ١١ -
ابن حنبل ج ٣ : ١٦٦ .

لو قلت بدليل الخطاب لزمني ترك النطق ؛ لأنني إذا جوت [بيع]^(١)
مأعده - إذا لم يره - لزمني [أن]^(٢) أجاريه إذا لم يكن مأعده ؛ إذ لا مفرق بينهما .
فمن قال به في أحدهما لزمه في الآخر ؟

كذلك لو جوت لها أن تعقد النكاح بنفسها - بإذن الولي - لزمني
إجازته بغير إذنه ؛ إذ لا فاصل بين الحالين والموضعين ؟
فيكون هذا الدفع مقبولا بالاتفاق !

فبان أن دفع الإلزام بما يختص به من يورد عليه الإلزام كاف^(٣)
وإن لم يوافق عليه خصمه .

ومثله تقول مع من ينفي التماس أو العموم أو ظواهر الألفاظ
أو الأحاد أو الإجماع .

فإن قيل - لو كان الإلزام بالمتفق ، هل يلزمه الدفع بمتفق ؟
قيل : لا - على ما ذكرنا في النقض .

ومثاله من المعاني - أن تقيم الدليل على جعل « التصرية » عينها
فتقول : إن صح الرد فلم أوجبت معه رد شيء آخر ؟
فإذا بين فيه عذره - على أصله - كفاه ؛ لأنه إلزام بالمختلف - وإن
صوره متفقاً - بأن يقول :

اتفقنا على أن الرد بالعيب لا يوضح مع إلزام رد شيء آخر .
فله أن يجيب بما لا يقول به الخصم .

وقد قيل : إذا كان الإلزام بالمتفق ؛ يجب أن يكون النقض عنه بمتفق ؟
وليس بصحيح - ولا يعد هذا الخلاف ؛ فإنه قاله من لا بصيرة له
بمواقع الجدل .

وبالله التوفيق

(٢) في الأصل : كافي .

(١) زيادة يقتضيها سياق المعنى .

الفصل الثامن

فصل في الكلام في / القلب والعكس

[ل ٣٧٧]

٣٤٧ — واعلم أن القلب والعكس : ضرب من المقابلة ، والمقابلة تقع في الدعاوى التي هي المذاهب وغيرها .

وتقع في الأسئلة .

وتقع في الأدلة والمعاني .

ثم من المقابلة ما يسمى مُعَارَضَةً مُحَضَّةً ، ولا يسمى قلباً وعكساً ، وسنذكر ذلك في باب المعارضة^(١) ، إن شاء الله عز وجل .

ومنها - مع كونه مقابلة - عكساً وقلباً ، ويسمى في الظواهر والنصوص : اشتراكاً ، وفي الدعاوى : مقابلة .

وأكثر ما يقع ذلك في العقليات :

مثل - أن يدعى مدع بأن العلم بوجود شكر المنعم - في الجملة - ضرورة ، ويفتح « الكذب » الذي لا يدفع ضرراً ولا يجلب نفعاً ، وبالضرر المحض الذي هو الظلم ضرورة .

فيقلب عليه كلامه ويقابله بنقيضه في دعوى الضرورة ؛ وهو أنه إذا قيل له : هل عرفت صحة ما قلته ضرورة أو لا ؟

فإن قال : لا ، بطل دعواه « الضرورة » فيما ادعاه فيها ؟

وإن قال : نعم ، قوبل بأنه ما أنكرت من أن مخالفك يدعى في فساد

قولك العلم به ضرورة ؟

(١) في الأصل : « المعاوضة » .

فإن قال : ولم إذا ادّعت ذلك ضرورة كان لك الدعوى ضرورة؟
قال : لأن المعلوم ضرورة يشترك فيه أهل الضرورات ، وهم : الذين
كملت عقولهم ؛ فإن جاز لك الانفراد بدعوى الضرورة فيما فيه الخلاف
جاز لخصمك دعوى الضرورة ، على عكس دعواك في ذلك الموضع بعينه ؛
إذ ليس بعض المدعين^(١) في الانفراد بدعوى الضرورة أولى من بعض ؟
٣٤٨ — وقد يصير الخصم فيما ينفيه إلى إثبات عين ما ينفيه في دفع الخصم ؛ فيقلب
عليه سؤاله ودعواه :

كنفقة النظر : ينفون النظر جملة بضرب من النظر ؟
فتقلب عليه : بأنك أثبت ما به نفيت ما أثبت ؛ فلا يسلم لك سؤال
ولا كلام إلا ويسقط بقلبه وعكسه في عينه يسقط عن المستول أو الخصم
ككفة الرد والجواب بنفس ما يورده أبدأ ؟
٣٤٩ — وقد يكون السؤال مقلوبا بعوده على السائل في مثل ما يروم من الخلاف
لما أثبتته المستول :

مثل - أن يسأل فيقول :
لم خص الله الصلوات بالخمس - دون الست ، أو السبع ، أو العشر ؟
فيقال : ولو خص بما زاد عليها أو نقص كان هذا السؤال قائما !
وكذلك إذا سأل بمثل هذا عن أعداد الركوع ، أو السجود ،
أو الركعات ، أو الأركان ؟

وكذلك إذا قال : لم خص الحج في العمر بمرة - دون مرتين أو أكثر ؟
وكذلك إذا قال : لم خص الزكاة نصها وفروضها بما قُدِّر دون غيرها ؟

(١) في الأصل : « المدعين » .

وكذلك إذا قال : لِمَ خص من جملة الأشهر بالصيام رمضان دون غيره ؟

وغير ذلك من المتناويز في الأنكحة والطلاق والعدد والحول في الرضاع .
عاد عليه السؤال ، ولو كان الأمر بخلافها .

ولو أورد معتزلي قدرى - أو من يسلك طريقتهم - أن الله علم المصلحة في هذه ؟

ينقلب عليه الكلام : بأنه لِمَ وجب أن يرتب علم الله تعالى حتى لا يكون في معلومه من المصلحة إلا هذا ؟ والعالم ^(١) [الله سبحانه وتعالى] أزل ، والمعلوم حادث ؛ فكيف يجوز أن يقال : إن الحادث إذا وقع يجب أن يُعلم أنه لا يقع إلا على وجه واحد لا يجوز خلافه ؛ حتى لو استقر الشرع على خلافها فيها كلها لكان هو المصلحة فيها كلها ؟
فلا ينفك هذا أيضاً عن القلب والعكس !

٣٥٠ — ولو ادعى من لا عجز الله في أفعاله وتصرفه : أن لا مصلحة في التكليف والتعب ، بل المصلحة - كل المصلحة - في أن يخلقهم في الجنة حتى يسلموا من آلام مصائب الدنيا وعقوبات الآخرة في أكثرهم على التأبيد والخلود .
ويقول : من ملك ما ملك - على الإطلاق - من غير تقييد في ملكه ولا توقيت لِمَ يتوجه في شرائعه وتكاليفه مثل هذا السؤال ؟ ولذلك قال : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [٢٣ / ٢١] .

وقد ترى العجب من كلام الخصم أو مذهبه بما ينقلب عليه من الخصم

مثله تعجبه .

(١) إضافة من عندنا تفاديا للبس .

كتمعجبهم في التميم ، فيقولون :

هل رأيتم طهارة تصلح لفريضة ، ولا تصلح لغيرها من الفرائض ،
أو لا أكثر من تلك الفريضة ؟

فيقول خصمه : وهل رأيت وضوءاً يصلح لصلاة - في وقت - ولا يصلح
لمثل تلك الصلاة - بعد ذلك الوقت - في وقت آخر ؟

ومثله تعجبهم ، بأن كيف عرف القائف بأن يدعى امرأً حتى يلحقه بأمه ؟
فيقلب ، بأن كيف تلد المرأتان ولداً واحداً حتى يلحقه بهما ؟

[ل٣٧ش] ومثله ، قولهم : ما رأينا قرعة أكيس من قرعة -كم / كيف يميز
بين الحر والعبد ؟

فيقلب في مثله ونظيره - وإن لم يكن في عينه - بأن يقال : وهل رأيتم
من دلو أكيس من أبي حنيفة رضى الله عنه كيف يميز بين النجس والطاهر
في ماء واحد اجتمع الجميع في بئر واحدة ؟

ومثله في العقليات كثير ؛ كقول نفاة الرؤية :

لو كان الله تعالى مرئياً لصح أن يقابل ويُلمس ؟

قيل : ولو كان موجوداً لصح أن يقابل أو يُلمس ؟ أو يُحمل ؟

فإذا قالوا : وقد يكون موجوداً ما لا يقابل ؟

قيل : وكذلك يرى ما لا يقابل ولا يُلمس .

ومثله قول الكرامية : الكلام هو القدرة على القول ؟

فيقلب فيقال : بل القول هو القدرة على الكلام !

ومثله قولهم : لا بدّ للقدرة من حياة المحل . والعلم والإرادة تجوز

دون حياة المحل ؟

يقلب فيقال : والعلم والإرادة لا بد لهما من حياة المحل ، والقدرة لها بد من حياة المحل .

وكذلك إذا قالت النصارى : الله جوهر واحد ، ثلاثة أقانيم ؟
يقلب فيقال : إنه أقنوم واحد ، ثلاثة جواهر ؟

وكذلك إذا قال أصحاب الرأى : الحكم بالشهادة على عتق العبد - مع إنكار العبد لعتقه - لا يصح ، ويصح في الأمة ؟

يقلب فيقال : والحكم بالشهادة على عتق الأمة - مع إنكارها - لا يصح ويصح في العبد ؟

وكذلك إذا قال في جنين الأمة : في الذكر نصف عشر قيمته دون الأنثى .

يقلب فيقال : وفي الأنثى نصف عشر قيمته دون الذكر .

وقد يقع مثل هذا فيما طريقه الاستدلال .

مثل قولهم : إذا أجزتم السلم حالا فأجزوا الكتابة الحالة .
قلب عليهم :

بأن قيل : وأنتم إذا أوجبتم الأجل في السلم ؛ فهل أوجبتموه في الكتابة ؟

ومثله قولهم في البسمة : إنها ليست من كل سورة ؛ لأنه لا يكفر

من نفاها ؟

فيقلب ، بأنه لا يكفر مثبتها في كل سورة وجب أن تكون منها .

٣٥١ - وقد يكون كلام الخصم بالقلب أولى ؟ مثل قولهم :

باعتبار الطلاق بالنساء أن الحر إذا ملك فيما يملك من المنكوحات

الأربع اثني عشر طلقة ، والعبد في المنكوحاة على النصف من الحر ؟

وجب أن يملك في حرته نصف طلقات الحر ، وهي ست ؟
 فيقلب ، فيقال : العبد لا يساوى الحر فيما يملك من الطلاق في الحرتين .
 فإذا ملك الحر في الحرتين ست طلقات ، فالعبد يجب أن لا يملكها فيهما ،
 وإلا استويا في الطلاق في الحرتين ؛ فكان ما قلتموه بالقاب أولى ؟
 وقد يكون القلب بأن يستدل القاب بخلاف ما استدل به المستدل
 في غير الوجه الذي استدل به على الضد : بما استدل به .
 كاستدلالهم في الخمسين من البقر : أن فيها مُسِنَّة ورفع بأن السن
 الواجب في زكاة الغنم ابتداء إذا عاد وجوبها فإنما يعود بعد وقصين ببنت لبون
 تجب في ست وثلاثين ، وتعود بعد ست وسبعين ، وهو عود بعد وقصين .
 فيقول القاب : أليس العائد في زكاة الغنم إنما يعود بعد سن الكامل ،
 لا بعد كسر وشقص ، حتى لا يكون بينه وبين ما قبله كسر .
 وكذلك إذا قالوا ها هنا : وقص البقر لا يزيد على عشر كالوقص
 بين الثلاثين والأربعين .

فيقول القاب : وقص البقر يمتد إلى ألا يجب فيها كسر ، كالوقص الأول .

٣٥٢ - وأما الاشتراك في النصوص والظواهر

يكون على وجوه :

منها - أن يشترك في المسألة الواحدة في موضعين متضادين يستدلان
 جميعاً بالخبر الواحد ؛

كاستدلالهم في توريث ذوى الأرحام بقوله عليه السلام : « الخال وارث
 من لا وارث له » ^(١) .

(١) أخرجه أبو داود : فرائض ٨ - الترمذى : فرائض ١٢ - ابن ماجه : ديات ٧ فرائض ٩ -
 الدارمى : فرائض ٣٨ - ابن حنبل : ج ١ ٢٨ ، ٤٦ ، ج ٤ ص ١٣١ .

قالوا : فجعله صاحب الشريعة وارثاً إذا لم يكن وارث آخر ؟ فيقلب عليهم ذلك إذا كان معه أحد الزوجين وجب ألا يرث ؛ لأن ههنا وارثاً . وإذا كان معه عمة . فالخال وجب ألا يرث الثلث إذا ورثت العمة الثلثين بظاهر الخبر ؟

فالقالب جعله دليلاً على الخصم في موضعين ؛ فمكان قالباً ، ويكون مع ذلك أولى بالاستدلال ؛ لأن الخبر يشهد له في موضعين ، ولم في موضع واحد !

٣٥٣ — وكذلك إذا استدوا في سقوط الكفارة عن عمد القتل : أن الله تعالى قال :

﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ ؟ [من الآية ٩٢ / ٤]

قالوا : فخص الخطأ بذلك ؛ فوجب اختصاصه به ؟
فيقول القالب : الخطأ كما يكون ضد العمد فقد يكون ضد الصواب ؛ [٣٨٨ى] فوجب تعلقها / .

أعني الكفارة بضد الصواب ، كما تعلقت بضد الخطأ ؛ لأنهما جميعاً في اللغة : خطأ .

٣٥٤ — ومن ذلك استدلالهم في المنع من قلع الساحة بعد البناء عليها بقوله عليه

السلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام »^(١) ؟

قالوا : وفي قلعها ضرر على الغاصب ، فوجب أن يمنع ؟
فيقول القالب : وقد يحتاج الغاصب منه إليها لبنائه لا يجد مثلها الصالحة لبنائه ؛ فلا يلحق به الضرر في المنع من القلع .
ويزيد القالب : بأن الغاصب بعد الضرر أولى ؛ لأن الأمة أجمعت على

(١) عن ابن عباس - السكندر الثمين - حديث رقم ٤٤١٢ .

أن لا بد من إلحاق ضرر به ، وهو إلزام القيمة ؛ فكان حل الخبر على دفع الخبر من المنصوب منه أولى - إذا لم يكن بد من إلحاق الضرر بأحدهما .

ومثله - استدلال الخصمين بأن القرء على ما بيناه قبل ،

٣٥٥ - وقد يشتركان في آية قرئت بقراءتين ، تكون كل واحدة منهما لأحد الخصمين ، كقوله سبحانه : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ - إِلَى قَوْلِهِ - وَأَرْجُلُكُمْ ﴾ [من الآية ٦ / ٥] .

فمن جاوز المسح تعلق بالخفض مطلقاً ، ومن منَعَ المسح تعلق بالنصب ، وحلَّ الخفض على المجاورة بالإعراب .

٣٥٦ - وقد يحتمل الظاهر الواحد تأويلين ، يشهد لكل واحد منهما تأويل ، ثم يشهد لأحدهما ظاهر آخر ؛ فيصير بما صار إليه من التأويل لأجله أولى ؛ كقوله عليه السلام : « إذا شك أحدكم في صلاته فليتحرّ الصواب » ^(١) قالوا : أراد بالتحرى الاجتهاد ؛ ونحن قلنا : أردنا بالتحرى القصد إلى الصواب بالبهاء على اليقين .

ويشهد لهذا التأويل قوله عليه السلام : « فليبلغ الشك وليبين على ما استيقن » ^(٢) .

٣٥٧ - وقد يشتركان في الظاهر على وجهين ، أحدهما يكون إلى الفهم أسبق وأسرع ، فيكون أولى ، كقولهم في المنع من جمع الطلقات : بأن الله سبحانه قال : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] .

(١) أخرجه البخارى : صلاة ٣٥ - مسلم : مباحث ٨٨ ، ٨٩ - أبو داود : صلاة : ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ - النسائى : سهو : ٣٤ ، ٣٥ - ابن ماجه : إقامة : ١٣٢ ، ١٣٣ - مالك : نداء : ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ - ابن حنبل : ج ١ : ١٩٠ ، ١٩٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٣٧٩ ، ٤٢٩ ، ٤٣٨ ، ٤٥٥ ، ج ٢ : ٧٢ ، ٨٤ ، ٨٧ .

(٢) أخرجه النسائى : سهو : ٣٤ - ابن ماجه : إقامة : ١٣٢

قالوا : فوجب التفريق بظاهر الآية ؟

فقلنا : بأن تفريقهما في طهر واحد يسبق إلى الفهم وأسرع !
وقد يستدلان بظاهر واحد ، كل واحد منهما في أحد شقي المسألة .

كقولهم في العبد يملك ثلاث طلقات في الحرية ؟

فإن الله سبحانه قال : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] .

ثم قال : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ ﴾ ؟ [من الآية ٢٣٠ / ٢] .

فيقول أصحابنا في الحر يملك نكاح أمة ؛ فيملك ثلاث طلقات لهذه
الآية — والخطاب بالحر أولى ؛ لأنه أكمل .

٣٥٨ — وأما التعلق بالقلب والعكس في المعاني :

فعلى وجوه :

منها : ما يبتدئ به المستدل استدلالاً بالعكس .

وقد اختلفوا فيه :

فمنهم من رآه حجة ، وهم أصحاب الرأي .

ومنهم من لم يره حجة ، وهم أصحاب الشافعي رضي الله عنه وحقيقته

إيجابٌ ضد حكم الطرد به :

مثل : قولهم : لو صح الاعتكاف بغير الصوم لما صار بالنذر صفة

فيه ، كالصلاة ؛ لما صح بغير الصوم لم يصر بالنذر صفة فيها .

وهذا تعليل علة للنفي وقصد الإثبات ، وهو إيجاب الصوم

في الاعتكاف ، غير أنه استشهد بالصلاة على النفي ليجعله حجة في إيجاب

الصوم ، وإن كانت الصلاة على مضادة الاعتكاف في هذا الحكم .

(١٥ — الكافية في الجدل)

وهذا فاسد عندنا ؛ لأن القياس هو إلحاق الفرع بأصل العلة تجمعهما في الحكم .

وهذا القائل قد ألحق الفرع بأصل يناقضه ويضاده في الحكم المطلوب ؛ فأوجب في الفرع نقيض الحكم المطلوب في الأصل .

ولا فرق بين ألا يجد أصلا لفرع عند القصد إلى القياس وبين أن يصير إلى أصل لا يشهد لما يطلبه من الحكم في الفرع ، ولا يوجد فيه حكم الفرع بوجه ، وذلك محال .

٣٥٩ — وأيضا : فإن من طلب حكما من أصل ليس فيه ذلك الحكم وفيه ضد ذلك الحكم ونقيضه ؛ كمن يطلب العدم من الوجود ، أو الوجود من العدم ، والموت من الحياة ، والجهل من العلم ، وحكم السواد من البياض ، وحكم الحدث من الأزل ، والراحة من المشقة ، والاستراحة من التعب في الأعمال الشاقة .

وكمن يطلب حلاوة العسل من العبر أو الحنظل ، إلى غير ذلك من الأحكام المتضادة .

ولأن القياس إلحاق الفرع بنظيره ، وهذا إلحاق بخلاف على نقيضه ؟ ولأن من اعتل الحكم بما لا يجد له أصلا : يكون مدعيا في تعلق الحكم بتلك العلة ، يشاركه خصمه فيها على نقيض دعواه ؛ فإذا صار لإزالة المشاركة في الدعوى إلى أصل على نقيض دعواه في التعليل أكد دعوى الشركة للخصم على المخالفة في موضع التعليل .

[ل٣٨ش] ٣٦٠ — وأيضا : فإنه إذا لم يذكر أصل الاعتلال كان معتمدا / على صرف المقالة ، ومحض الدعوى في موضع الحاجة إلى البرهان ؛ فإذا صار إلى أصل

لا يقول بحكمه ؛ لمضادته لما يدّعيه بقى على ما كان عليه من صرف الدعوى ،
ولم ينفعه ما أقرّ بالآلا يجد الحكم المطلوب من الأصل الذى صار إليه .

٣٦١ — فإن قيل : إذا ذكر العلة واستشهد بعكسها فى خلاف حكمها كان من : أبين
الأدلة على صحة قياسه ؛ لأنه قرن تعليله بعكسه ؛ وأقوى العلل ما انعكس
فى خلاف حكمه .

قيل : قولكم إذا ذكر العلة خطأ ؛ لأنه إنما يكون ذا كراً للعلة إذا
وجدتها فى أصل على وفاق حكمها ، ثم يستشهد بعكسها فيكون أقوى ؟
فأما وليس لها أصل ؛ فتى تكون علة .

واستشهاده بعكسه ردّ مثله لها إلى أصل ، وذلك الأصل فى الحكم
على نقيض تلك العلة ؛ فكيف يكون شاهداً لها فى حكمها وحكامها
على التناقض والتدافع ؟

٣٦٢ — فإن قيل : إذا كان مجرد العكس فى الاعتلال بصير الاعتلال حجة موجبة
فى العقلية ؛ فهلا كان كذلك فى الشرعيات .

قيل : العقل والشرع فيه سواء ؛ فإن العلة متى انفردت عن طرد
فى أصل لم يصح ، بعكس حكمها فى أصل آخر .

فإن قيل : أليس قال الله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [من الآية ٢٢ / ٢١] .

وأراد بذلك بيان توحيد الإله ، وأنه واحد ؛ لكنه استدل بفساد
العالم وعدمه على نفي الإلهية ليعلم بوجود العالم وحدة الإله ؟

قيل : إنما استدل على نفي الإله بفساد العالم ، وليس هو استدلالاً
بالعكس ؛ لكنه بالطرْد فيما أشار إليه ؛ ولم يستدل بفساد العالم على أنه

إله واحد ، لكن بوجود العالم استدلال على الوحدة ، وبفساده على التعدد ،
وقد لا يتصور في العقليات استدلال بالعكس إلا وقد أنبأ عن الطرد .

٣٦٣ — وإن كان قد يُستدل بالطرد على ما لم يقارن به العكس .

على أنه سبحانه نبيه على الطرد بقوله : ﴿ فَسُبْحَانَ اللَّهِ ﴾ ؟ [من الآية
٢٢/٢١] فنزه نفسه عن أن يكون معه إله آخر ؛ فذكر الدليل طرداً وعكساً .
ومن العكس ما يقتزن بالطرد ، فيصح للتعليق به بشهادته للطرد ؛
فيكون صحيحاً في العقل والشرع جميعاً ؛ وهو في العقل شرط دون الشرع ،
غير أن الشرع يتقوى به ؛ ولو نقضه للخصم لم يضره طرده — إذا سلم عن
النقض — اللهم إلا أن يجريه مع الطرد مجرى الحد ؛ فحينئذ لا بد من سلامته
عن النقض ، كما لا بد من سلامة الطرد عنه ؛ لما بينا أنه في الحدود شرط ؛
فإذا نقض العكس ، فقد الشرط ؛ فبطل طرداً وعكساً — وإن اختص
النقض بأحدهما — وإنما قرنت العلة في طردها وعكسها في الشرع لشبهها
بالعقليات .

ولأنها لا بد من أن يكون مؤثراً في الحكم موجباً له بالشرع ؛
إذ معلوم^(١) كونها دلالة على الموجب المؤثر .

وبهذا يفارق الطردين المنفرد عن العكس ؛ فإنه قد يقع في الطردين
ما لا يجوز التعليق به ؛ كما ذكرنا من جعل صرف المقالة علة بإضافة أصل
متفقٍ إليه .

ومن العكس الذي يدعى به منع المعلن عن الاعتلال بمثله ما يمكن فيه
تبديل الحكم بالعلة ، والعلة بالحكم فينبين كونه دعوى في موضع النزاع .

(١) في الأصل : « معلوما » .

مثل - من يستدل لصحة ظهار الذمي بصحة طلاقه .
فيقول المعارض : لم تكن صحة الظهار لصحة الطلاق ؛ لكن كان صحة
الطلاق لصحة الظهار في المسلم ، وهو الأصل في الاعتلال ؛ فبقى ظهار الذمي
بلا دليل ؛ إذ ليس له موجب في ظهار الذمي ا
وقد ذكرنا أنه في باب المنع عن علة الأصل ، وأنه لا موقع له في أنواع
الاعتراضات على القياس بعد القول بصحة القياس .

وقد أجاب عنه بغير هذا الجواب مجيبون ، بأن قالوا :
هذا مؤكد للعلة في الشريعة ؛ لأنه مضارع للعلة العقلية والحدود
وبيان أن أحدهما قرين صاحبه ، لا يفارق أحدهما الآخر ، حتى إذا كان
الطلاق كان الظهار لا محالة ، وإذا كان الظهار كان الطلاق لا محالة ،
فلا يزايل أحدهما صاحبه .

وقد اتفقنا في الأصل أنهما كذلك ، وجب مثله في الفرع المختلف فيه .
٣٦٤ - فإن قيل : في الفرع لا يتبين كون الطلاق علة لصحة الظهار ؛ لأنه إذا
منع منه وجعل الظهار في المسألة علة لصحة الطلاق ؛ فلا ظهار يُسلم في غير
[ل ٣٩ ي] المسلم / حتى يجعل علة للطلاق فيه ، ولو جعل علة كان تعليلاً لموضع الوفاق؟
قيل : في علل الشرع لا يُعتبر تعيين الموجب والموجب ؛ بل يعتبر
مقارنتهما ؛ فإذا افترقا وجب جعل كل واحد منهما علة حكماً في موضع
الحاجة ، إن وقعت الحاجة إلى أحدهما في الاعتلال جعل الآخر حكماً له ، وإن
وقعت الحاجة إلى أحدهما في الحكم جعل الآخر اعتلالاً له ؛ لأنه يجوز
أن يجعل صاحب الشرع كل واحد حكماً علة ، على حسب الحاجة ، ويجوز أن
يجعلهما دلالة على الحكم والعلة ، والموجب لهما غيرهما ؛ إذ ليس من شرط

جَعَلَ القياس قياساً في الأحكام الشرعية القطع بكونه موجبا لما يجعله علة له .
ألا ترى أن قياسنا في الربا الكثير على القليل باعتبار أحدهما بالآخر
صحيح في المعلومات ، بأن قلنا : ما جرى الربا في كثيره جرى في قليله ،
كالموزونات - وإن كانت العلة الموجبة ليس هذا - لكنه المظم أو السكيل .
٣٦٥ - ولمثل هذا التعلُّق في الاستدلال نظير في العقليات وهو أن نفاة الصفات (٦٦ت)
لما قالوا : الله عالم لا علم له - استدللنا بكونه عالما على وجوب العلم له .
وبعكس هذا قلنا : لما قال الناشي : الإنسان له علم وليس بعالم -
استدللنا بآبوت العلم له على كونه عالما ؛ فيتبع صحة الاحتجاج موضع
الحاجة ووجود الاتفاق .

وهذا في الشرعيات كاستدلالنا بالأكل ناسيا في الصوم مع صحته على
صحة الصلاة مع كلام السهو مع أصحاب الرأي ، وبصحة الصلاة مع
كلام السهو على صحة الصوم مع الأكل ناسيا مع أهل المدينة وأصحاب
مالك رضي الله عنه .

فكان الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر نافعا لموضع الوفاق
ووقوع الحاجة بالنزاع فيه ؛ فأما مع الخلاف في كل واحد منهما فلا يتم التعلق
لواحد من الخصمين .

كما قالوا : إن الصلاة تضاد الكفر ؛ فمن فعلها حُكِمَ بإيمانه ؟
فتيل : والصلاة يضادها الكفر ؛ فمن علم كفره حال شروعه في الصلاة ،
لم تصح صلاته ؛ لمنافاة الكفر لها ؟

فيقف الخصمان فيهما موقفاً واحداً لا يتم لواحد منهما الاستدلال بأحدهما
على الآخر ؛ لأنه على فقد الوفاق فيهما جميعاً .

وله نظير في العقلیات - وهو كتملق من يقول ببقاء الأعراض : إن
عدم العرض يكون بضده ؛ لأنه طارىء عليه ؛ فيكون أقوى ؟
فيمنعه خصمه فيقول : بل الباقي القابض الذي لا يتعلق بفعل فاعل حال
طروء غيره عليه أقوى وأولى بمنع الطارىء من الطروء ؟

فلا يتم لواحد من الخصمين التعلق بما يقصده مع خلاف صاحبه له .
٣٦٦ — ومما يفسد التعلق في الاعتراض على العلة بمثل هذا الطريق : أن التعليل
للإفادة ؛ فإذا أفاد أحد الخصمين بما نصب له من العلة موضع الخلاف
وموضع الحاجة - وإذا عكسه خصمه يجعل الحكم علة لم يستفد به حكماً أو
متصوفاً آنفاً وهذر عمله .

فمن جعل الطلاق علة لصحة الظهار أثبت هذا الحكم ، وهو جعل الظهار
علة للطلاق ، لم يستفد إلا ما كان معلوماً بينهما بالوفاق أو بما هو أقوى
من الوفاق ؟

فإن قيل بهذا ^(١) القول يستفيد^(١) ، وهو سقوط قول الخصم ؟
قيل : قبل سقوط قوله يجب أن يفيد بالعلة حكماً مستفاداً لم يرتب
عليه سقوط قول الخصم .

٣٦٧ — ومما يدل على فساد هذا الاعتراض : ما اتفقت عليه الأمة إذا قالت بالقياس :
إن أحكام الشرع صرح أن يجعل بعضها علة في إثبات البعض ، وما علة ركبت
من أحكام الشرع تعلق عليها حكم آخر شرعي إلا وأمكن هذا السؤال
في أصل ذلك الاعتلال ؛ وأكثر علل الشرع من هذا ؛ فكان فيه
سد باب القياس في أكثره ، وذلك ساقط بالإجماع .

(١) الكلمتان غير واضحتين ، في الأصل ، وأملهما كما أثبتنا .

٣٦٨ — ومما يدل على فسادہ : أن أقصى ما فيه أن يُمكن جعلُ كل واحد منهما
حكما علة من وجه واحد أو أكثر ؛ وهو غاية مراد المعارض ، وذلك
في الشريعة غير ممتنع على من أراد به أى وجه أرادہ ؟
وهو كمن يجعل دخول زيد الدار علة في استحقاق عمرو العطية
المعلومة ، وإن جعل استحقاق عمرو هذه العطية علة لاستحقاق زيد مثله ؟
[ل٣٩ش] وكذلك في الطلاق / إذا قال الرجل : متى طَلَّقتُ زينب فعَمْرَةُ طالق ،
وإذا طلقت عمرة فزينب طالق ؟
أو قال : إذا كَلَّمْتَا^(١) زيدا فتد طلقتما ، أو لعبدية : فقد أعتقتكما ؟
كان كلام واحد منهما علة في حرّية صاحبها ، أو طلاقها ؟
وأیضا : فإن أحد الخصمين جَعَلَ موضع الوفاق حجة ، والآخر موضع
النزاع ؛ فإن وجب سقوط كلام أحد الخصمين فالمتنازع بالسقوط أولى
من الوفاق .
وأیضا : فإنهم إذا جعلوا صحة الظهار علة لصحة الطلاق : وجب
ألا يوقعوا الطلاق للمشرِك إذا لم يصححوا منه الظهار .
فإذا لم يجعلوا هذا بان أن صحة الطلاق لعلة غير صحة الظهار ؛ ثم صار
علة في صحة الظهار .
وإذا جعلنا نحن صحة الطلاق علة لصحة الظهار أوجبنا بالوجود
وأسقطنا بالعدم — طرداً وعكسا — .
وأیضا : فإنه إذا طوّل المعارض بصحة اعتراضه تلاشى ما قال ؟
حتى إذا قيل له : ولم ، إذا أمكن مثل هذا في الاعتلال ، دلّ على

(١) في الأصل : « كلمتا » .

فساده؟ ولم لا دلّ على صحته؟ لم يبق بيده شيء وانصرف عن السؤال
بُخْفَى حُنَيْن !
وبالله التوفيق .

٣٦٩ — ومن وجوه القلب والعكس :

هو الإشراف في العلة على وجه التصريح بها في نقيض ما علق المعلق به
الحكم بلا زيادة ولا نقصان ؟
فالتعلق بمثله فاسد بالإجماع ؛ إلا أن ما هذا وصفه لا يمكن بأصل
واحد ؛ لاستحالة وجود حكمين على النفي والإثبات ، والتناقض في أصل
واحد من أصول الشريعة أو العقول ؛ لكن يكون التعلق في الحكمين
المتناقضين بعلّة واحدة من أصليين كل واحد منهما نقضٌ لتلك العلة
في حكمه :

مثاله : ما قالوه في سؤر السباع : إنه حيوان لا يؤكل لحمه ؛ فكان
نجس السؤر ؛ كالكلب ؟

فيقول القالب : حيوان لا يؤكل لحمه ؛ فكان طاهر السؤر ؛ كالحمر ،
فالعلة علة واحدة ، لها حكمان متضادان بالرد إلى أصليين متناقضين الحكم :
وكان طهارة سؤر الحمر نقض لعلّة نجاسة سؤر السباع ، ونجاسة سؤر
الكلب نقض لعلّة طهارة سؤر السباع .

فيُستبان بذلك أن كونه غير مأكول اللحم لا يصلح كونه علة لطهارة
السؤر ولا لنجاسته ؛ فيسقط الاحتجاج به ؟

فمن الناس من قال : هذا ضرب من المعارضة ؛ لأنها بأصليين مختلفين ،
يجوز التقديم في أحدهما بالترجيح .

وغلط فيه جدا ؛ لأن الحجة من الأصلين : شيء واحد ، وعلة واحدة ،
والحجة هي العلة في الأصلين ، لا غير ، وهي واحدة ، والشئ الواحد
لا يعارض نفسه ، ولا يرجح نفسه على نفسه .

والدليل على أن الحجة في الأصل والفرع هي العلة ؛ أنها هي الموجبة
للحكم في ذلك : شيء واحد ؛ فاستحال فيه المعارضة والترجيح من نفسه !
ومن الناس من قالوا : يعد من القياس على الأصل ؛ لأنه المرجوع
إليه في طلب المعرفة بالحكم . والدليل هو الذي بوصل إلى العلم بالدليل ؟
وهذا أيضا غلط جدا ؛ لأن الأصل إما أن يكون الدليل فيه هو
الوصف أو الحكم ؟

ونفس الحكم ليس بدليل ؛ لأن ثبوت حكم في موضع ^(١) [لا يدل] ^(٢)
على ثبوت ^(٣) «معنى غيره» إلا بضرب من الجمع بينهما ؛ فيكون الجامع هو
الحجة ، وليس ذلك إلا الوصف ، وليس إذا استشهد بالمعنى ^(٤) هو الحجة
ولما يجاب الحكم ما لم يبين معناه الموجب له : وهذا كالشهود مع المذكي ؛
فالشهود وإن احتاجوا ^(٥) «لأولهم فأيهن» الحجة في إثبات المدعى فيه المذكي
لكن الشهود بهم يثبت الحق ؛ فكانوا هم البيئة والحجة دون المذكي
مدار الدليل ، فن القياس ما أوجب الحكم الموجود في الأصل والفرع
وإن من يحكم الأصل أن العلة الخاصة ^(٥) بينهما هي الحجة الموجبة لذلك
الحكم ؟

(١) زيادة يقتضيها سياق الكلام .

(٢) الأصل غير واضح . واملأ الصحيح ما أثبتناه . ومن الجائز يكون : « شيء غيره » .

(٣) الكلمة غير واضحة في الأصل واملأها على نحو ما أثبتنا .

(٤) في الأصل : « لأنهم فليس » .

(٥) في الأصل : الخاتمة .

ألا ترى أن الأصل الواحد إذا أمكن إلحاق الفرع به بعلم ينفرد كل واحد منهما في إيجاب ذلك للحكم عن صاحبها .
قيل في الأصل حجج وأدلة وإن لم تعدد عين الأصل إذا تعددت معانيه الموجبة ؛ فإذا ثبت أن الدليل هو المعنى ؛ فإذا كان واحداً للحكمين لم تصح فيه المعارضة والترجيح بنفسه .

٣٧٠ — فإن قيل : إذا لم يكن هذا الترجيح معارضة فماذا ؟

[ل-٤٠] قيل / قد قيل : إنه مناقضة .

وقيل : إنه اشتراك في الدلالة .

وقيل : إنه قلب صريح على المضادة والتناقض .

وهذا النوع من القلب إذا زاد كل واحد من الخصمين فيه وصفا يخرج عنه النقض ، لم يكن فيه القلب ، وصار ما كان واحداً من العلة : اثنين ، يعارض كل واحد منهما صاحبه ؛ فحينئذ يصح فيهما الترجيح بالتقديم .

فإن قيل : فلم لا يجوز هذا القلب بأصل واحد ؟

قيل : لأنه صريح القلب ، ولا يكون ذلك إلا بنقيض اللفظ والمعنى في القلب ، وذلك محال وجوده في أصل واحد على ما ذكرناه .

٣٧١ — فإن قيل : فهل للقالب بمثل هذا بعد القلب أن يعود إلى المناقضة ؟

قيل : منهم من قال : لم يكن له ذلك ؛ لأن النقض والترتيب قبل القلب ؛ ومنهم من قال : في مثل هذا : إن له ذلك ؛ لأن هذا القلب يبين المناقضة ، سواء أوردته على لفظ القلب ، أو النقض ، والعود من نقض إلى نقض غير ممتنع ؛ كذلك هاهنا ؛ فلو أراد نقضه بأصل آخر لم يمكن أن

يجعله أصلاً لهذا الاعتلال ، أو لم يجعله في الابتداء أصل اعتلاله في قلبه .
ولو ابتداء فنقض اعتلاله أولاً بذلك الأصل ، ثم عاد إلى القلب بهذا
الأصل كان له ذلك ؛ لأنه قلب بعد النقض .

٣٧٢ — ومن وجوه القلب والعكس ما يجري تجرى التصريح في صد الحكم
بالأصل الواحد فيقصد به القلب في المقصود من الحكم .
فذلك صحيح ؛ ويسمى القلب الصريح ؛ لأنه يمكنه التصريح بما ينافي
حكم خصمه المقصود من العلة ؟

ومثاله كثير ، أقربُهُ تعليلهم في منع الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث
في مكان مخصوص ؛ فلا يصير قرْبَةً إلا بقربته ؛ كالوقوف بعرفة ؟
فيقول القائل : وجب بهذه العلة ألا يشترط في صحته الصوم كالوقوف
بعرفة !

وإنما سُمي : صريحاً ؛ لأن الخلاف في الصوم وهو قد صرح بذكره
في النفي على نقيض مذهب المعلل ، وهذا يسقط الاحتجاج به رأساً !

٣٧٣ — فإن قيل : ولم قلتم : إن القلب سؤال ، وأنه يسقط الاحتجاج ؟
قيل : لما قلنا : إنه اشتراك في الدلالة فصار كالاشتراك في الاستدلال
بالألفاظ والظواهر ؛ ولأنه بيان أن التعلق به لخصمه ليس بأولى من تعلق
خصمه به عليه ؛ لأن شهادته لهما على وتيرة واحدة ؛ فلم يكن أحدهما به أولى
من الآخر ؛ وليس ذلك أمرين حتى يرجح أحدهما على الآخر فيصير أحدهما
بالترجيح به أولى من الآخر !

وقد أخطأ من قال في مثل هذا أيضاً : إنه معلل منه يصح فيه التقديم

بالترجيح لما بينا .

٣٧٤ — فإن قيل : وهل يكون ما هذا وصفه نقضا ؟

قيل : لا ، لأن أحد الحكمين لا محالة مُفارق الآخر على التقناfi .
ألا ترى أن أحد الحكمين هو حكم المبتدأ به على الإيهام ، وحكم القالب
على التصريح بإسقاط ألفاظ المقصود ، وكانت المناقاة بينهما من طريق الحكم ،
لا من طريق صيغة اللفظ .

٣٧٥ — ومن وجوه القلب ما يسمى : قلب فرض وتصوير ؛ كتعليلنا في صلاة
المغرب بأنها صلاة طرف ؛ فنفصل ، وفيها عن وقت ما بعدها ، كصلاة
الصباح ؟

فيقول القالب : وجوب أن يكون البيان لما ذكر المعلل من العلة
والأصل غير أنه فرض المسألة وصورها في غير ما فرضها القائل فيه .
ومثله تعليلهم في مسح الرأس بأنه من أعضاء الطهارة فلا يكتفى فيه
بالاسم كسائر الأعضاء ؟

فيقول القالب : فوجب أن ^(١) لا يكون كذلك فيكون القلب في غير
موضع التعليل ، وكل واحد من المعلل والقالب يدعى أنه صريح فيما نصبه
فيه ^(٢) [وغير ض] كل واحد منهما إبطال مذهب خصمه بما ذكره من
اعتلاله ؛ لاتعيين مذهبه ؟

غير أن السائل يصير فارضا على المستؤل ما لم يقصده بالتعليل .

وقد اختلفوا فيما هذا وصفه .

فمنهم من قال : هو مقبول من السائل ؛ لأن عليه وإن لم يناف تعليله

(١) ما بين القوسين غير واضح في الأصل ، ولعله يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) في الأصل بياض ، وقد أثبتنا « و غرض » على سبيل التغمين .

في الحكم من طريق الصورة ؛ فهما يتنافيان في الحكم من طريق المعنى
لاستحالة الجمع بين المذهبين ا

ومنهم من قال : المستول أن لا يقبله من السائل ؛ لأن تعليقه في إثبات
الحكم على الجملة وقلبه في تنويع ذلك الحكم ، وذلك فرع على أصل الثبوت ؛
فلم يكن للسائل أن ينصرف على المستول ؛ فإنه شيء يحكى على مذهبه بعد
ثبوته ، إن رأى قائله ، وإن لم يره رده .

[ل ٤٠١ ش] ولأنه ليس بينهما تناف^(١) / من حيث نصيبهما ؛ لأنه لو قال للمستول
بحكم قلبه لم يمتنع عليه ، مع القول بحكم اعتلال نفسه ؛ فإن تركه ولم يقل به ؛
فإنما هو لدليل آخر ؛ لالتناف بينهما في الحكم .

٣٧٦ — ومن وجوه القلب : ما يسمى القلب المبهم :

مثل : تعليلهم في اعتبار الطلاق بالنساء بأنه من أحكام الذكاح يختلف
بالرق والحرية ؛ فكان الاعتبار فيه بالمرأة كالأعدة ؟

فيقول القالب : فلا يكون الاعتبار فيه إلا بالمباشرة كالأعدة والإبهام
فيه ، أنه لا يمكن التصريح فيه بعين المباشرة .

وهذا قريب من الوجه الذي بعده ، والكلام فيهما متقارب .

والذي بعد قياس القلب ما يسمى : قلب التسوية ؛ ويسمى أيضا :
قلب التفرقة .

ويسمى قلب الاعتبار .

مثاله : تعليلهم في نية الوضوء : بأنه طهارة الماء ؛ فصحت بلا نية ،
كإزالة النجاسة .

(١) في الأصل : « تناف » .

فيقول القالب : وجب أن يستوى فيه الجامد والمائع في حكم النية ،
كإزالة النجاسة .

ومثل : تعليلهم في النكاح بشهادة الفاسق : بأنه من أهل عقد
النكاح ؛ فهو من أهل الشهادة فيه ، كالعدل ؟
فيقول القالب : وجب أن يستوى فيه حكم الشهادة على النكاح
وغيره ، كالعدل .

ومثله كثير ؛ إذ لاعلة يصح فيها الفرق بين الأصل والفرع ، إلا وذلك
الفرق يتأتى فيه قلب التسوية ؛ ولذلك يسمى هذا القالب : قاب التفارقة .
وقد اختلفوا في قلب التسوية ؛ وذلك اختلاف في أن قياس التسوية
يصح أم لا ؟

٣٧٧ — فمنهم من قال : قلب التسوية لا يصح ؟ واحتج بأشياء :
منها - أن قال : القلب نقض في الحقيقة ، بدليل أنه تعليق ؛ بخلاف
حكم المعلل على علقته بالرد إلى أصل اعتلاله ، ولو وجدت العلة بخلاف حكمها
في غير أصلها : كان نقضا ؛ فإذا وجد عينيها بخلاف حكمها في أصلها كان
بأن يكون نقضا أولى !

ولأنه لو لم يكن نقضا لكان معارضة ؛ والتعارض في شيء واحد محال
لأنه معارضة للدليل بنفسه ، والشيء لا يعارض نفسه .
ولأنه لو كان معارضة لجرى فيه التقديم بالترجيح .
وإذا لم يصح فيه ما ذكرنا علمنا أنها نقض لا معارضة .

٣٧٨ — ومنهم من قال : قلب التسوية ، وقياس التسوية صحيح ؛ لأنه معارضة
بدليل أنه لا يصح إلا بأصل وفرع وجامع بينهما ، وهو أقوى المعارضة ؛

لأنه مثل عليه أصلا وفرعا يوجب خلاف حكم علة خصمه .
ولأن القلب لو ابتداء به مبتدئ في الاحتجاج كان صحيحا ؛ ولا يصح
الابتداء بالنقض احتجاجا ؛ ولأن القلب يُنقض ، والنقض لا ينقض .
ولأن القلب يراعى فيه الاحتراز ، ولا يراعى ذلك في النقض .
ولأن القلب يراعى فيه التأثير وعدم التأثير ، ولا يراعى ذلك في النقض .
ولأن القلب يراعى فيه التسليم والقول به على أصل القالب ، أو على
الأصلين ، والنقض يصح بما لا يقول به الناقض ، إذا قال به المعلن ،
أو قال : إن القلب معارضة .

اختلفوا في قلب التسوية : هل يصح أو لا ؟

فمنهم ، من قال : لا يصح ذلك ، لا قلبا ، ولا احتجاجا ابتداء .
واحتج آخر أيضا بأن^(١) قال : إن قياس التسوية قياس الضد ؛ لأنه
بالكشف تبين أن حكم الأصل على مضادة حكم الفرع ؛ والقياس إلحاق
الشيء بمثله وبأكثره وذلك وخلافه ، ولا القياس هو التشبيه والتمثيل ،
وقياس التسوية مثل التمثيل والتشبيه .

ولأن القياس لإيجاد ، لا يعلم قياس التسوية لأنه معلوم يمكن العمل به
ولا سبيل إلى العمل بالتسوية لأنها مجهولة ولأن العمل إن وقع فإنما يقع
فيما فيه الإجماع أو دليل شرع نفس الاعتلال ؛ ولهذا لم يصح الاحتجاج
بالجمل لأنه لا يفرض فيه ما يصح العمل به ؛ فإذا البيان أوجب بالجمل
أن العمل وأفعـل البيان دون نفس الجمل !

ولأن قياس التسوية لو أن قائلا قال به لم يصح إلا بضم غيره إليه

(١) في الأصل : « أن »

من الحل الموصل إلى العمل ؛ فصار دون تلك القرينة هدرًا في العمل ، وهو كقياس ترك وصف منه لا يصح العمل به دونه ؛ فلا يكون قياساً قبل ، لعنوان ما يجب ضمه إليه ، كذلك هذا .

ولأن قياس التسوية وقلب التسوية أبداً يقع في غير محل النزاع أو المطلوب بالقياس ، ولم يصح أن يكون قياساً وقلباً .

٣٧٩ — ومنهم ، من قال : قياس التسوية وقلب التسوية صحيح ؛ لأن التسوية [ل٤١ب] بين أمرين حكم من الأحكام في الشرع ، كنفى الإثبات / والحظر والإيجاب ، وما ثبت حكماً في الشريعة جاز الوصول إليه بالقياس .

ولأن القياس إلحاق الأمر بنظيره وشبهه ، وقياس التسوية يبني مساواة الأصل والفرع في حكم ما اتفقا فيه من الغلة ؛ فكان أكثر أنواع القياس .

ولأن القياس نتيجة الخطاب ، والخطاب يرد تارة بحكم على الجملة يطلب تفصيله من دلالة أخرى ، وتارة مفصلاً معني مستغنى فيه عن دلالة التفصيل كذلك القياس إن لم يكن أكبر منه في هذا الحكم ؛ لأنه نائبه فيكون أبعد عن البيان ، وجب ، ألا يكون أضعف منه .

ولأن أكثر ما في هذا النوع من القياس مما يعدونه عيباً فيه أن تحقيقه ، جمع وتفرقة : جمع بين ما يوافقه في الحكم ، وفرق بينه وبين ما يفارقه فيه ، والمعنى الموجب المفرق أكد مما يكون لا بوصفه .

وما قالوه أنه كالجمل الذي لا يفيد ؛ فليس كذلك ؛ بل هو مفيد للتسوية ؛ فهو كجمل يفيد حكماً على الجملة ، يقف تفصيله على بيان ذلك

القائس قصده لإيجاب التسوية - وإن احتاج إلى تفصيل صار إلى بيان آخر يزيد على ما ذكر من القياس .

على أن الألفاظ المجمل منها لا يسقط رأسا بكونه مجملا ، بل يكون وروده في الشريعة لا لسقوطه - كذلك قياس التسوية .

وما قالوه من أنه يتوصل منه إلى المقصود بدرجة من إجماع أو غيره يوصل إلى تلك الدرجة ؛ فليس كذلك ؛ بل المقصود به التسوية وقد أقادها بنفسه .

ثم بعد ثبوت التسوية - وهي المقصود بالقياس - علم بثبوت التسوية لا محالة مقصود ، آخر إما نقيضه الإجماع أو نقيضه دلالة أخرى ؛ فصارا جميعاً مقصودين وأحدهما تضمن بالآخر .

وقد يجوز أن يكون الحكم مرثيا على درجات بعضها قبل بعض أو بعضها بعد بعض - ومبنى الأحكام - في الشريعة والعقول - على هذا فلا وجه لهذا الاستبعاد .

وأبضا - فإنه قد يستتبع الشيء ما هو أقوى منه ؛ كشهادة النساء على الولادة في فراش يستتبع النسب الذي لا يثبت بشهادتهن ابتداء ؛ كذلك يجوز قياس لجملة تستتبع ما هو صريح تلك الجملة .

٣٨٠ - فإن قيل : كل هذا وإن صح ؛ فإنه دون قياس خصمه في التصريح بالحكم المقصود ؟

قيل : فهذا إقرار بثبوته وتقدم غيره عليه بضرب من الترجيح وبعدها إن هم اختلفوا في أن ذلك المصرح بالحكم أولى أو يساوية قياس التسوية ؟

منهم ، من قال : يساويه ؛ بل يزيد عليه .
ومنهم ، من قال : بل المصرح أولى .
فمن قال : يساويه ويزيد عليه محتج بأنه إذا ثبت صحة قياس التسوية
فثبوت ضد حكم قياس الخصم يكون بالإجماع أو الحكم الثابت بالإجماع
أقوى مما يثبت بمحض القياس .
والصحيح أن المصرح بالحكم أولى ؛ لأنهما متقابلان أحدهما تكشف
عن المقصود والآخر مبهم وهو كالنص أو الظاهر مع الجمل أو النض
مع الظاهر .

ولأن أحدهما يتركب الحكم عليه بنفسه والآخر يتركب بحكم
على ما يتركب عليه لا بنفسه ؛ فكان ذلك أولى .

٣٨١ — وأما ما قالوه : من أن أحد الحكمين من الإجماع فع « [أن ذلك] »
الإجماع مشروط بما لا يتحقق حصوله ، والمصرح يتحقق حصول حكمه قال
قياس التسوية [هو] ^(٢) الخلاف صريح الحكم بالقياس ليس على الخلاف .
ولأن الإجماع فيه ليس على الحكم بدليل أنه يعارض [هذا الحكم] ^(٣) .
ولكنه على أنه إن ثبتت التسوية فيما ^(٤) ادعى من القياس كان بعده
يصير بالاتفاق إلى حكم القياس المستفاد .
بغضيه أن الحكم يتوصل إليه بواسطة ودربة وما يعارضه ثبوت حكمه
بغير واسطة .

(١) في الأصل بياض بمقدار كلمة ثم كلمة « لك » هكذا : « . لك » وقد رجحنا أن يكون ماسقط
على نحو ما أثبتناه .
(٢) في الأصل بياض بمقدار كلمة وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .
(٣) في الأصل بياض بمقدار كلمتين وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا .
(٤) في الأصل : « ما » .

وأما قولهم ، في قياس التسوية : أنه يحتاج في الحكم إلى شيء بعده فهو كفى تخصيص أوصافه ؛ فليس ذلك لأن القياس إذا انخرم منه وصف هو شرط في المعنى ، وقياس التسوية قياس بجميع أوصافه ، والحكم هو التسوية ؛ فلم يترك من الحكم ما يوجب نقضه ولا من العلة ؛ وإنما يطلب بعد التسوية حكم لم يدعه القائس بقياسه يتوصل إليه بعد التسوية بالإجماع بين الخصمين .

٣٨٢ — وأما قولهم إن قياس التسوية قياس الضد لا يفيد في الفرع نقيض حكم [ل٤١ش] الأصل ، فليس كذلك ؛ بل الأصل والفرع سواء في التسوية / التي أوجبها بالقياس بين المستويين ، وهو مقصود القائس ، وإن تضمن حكماً آخر على نقيض حكم الأصل ، أو على وفاقه ؛ فليس ذلك حكم القياس ؛ إذ لو كانا نقيضين في الحكم لما انقاس أحدهما على الآخر .

فإذا تقرر هذه الجملة ، فمن لم يقبل قياس التسوية المتضمنة للمتضادة بين الأصل والفرع في الحكم أبطله رأساً ، حتى لا يجوز به الاحتجاج ابتداء ولا قلباً ولا معارضة ، والذي قبلوه لم يبلغ درجته إلى أن يسقط احتجاج الخصم بما هذا قلبه .

وهل يقبل في مقابلة ما هو صريح في موضع النزاع ؟
فمنهم ، من قال : لا يقبل ، ويتقدم الصريح عليه ؛ لأن من صرحته علقه بالحكم يكفيه ضرب من الاجتهاد يحتاج القالب بالتسوية إلى ضربين من الاجتهاد : أحدهما في إثبات التسوية ؛ والآخر في الوصول إلى ما يحتاج إليه من الحكم في موضع النزاع .

وما كثر فيه الاجتهاد كثر فيه جواز الخطأ ، وما قل قل ؛ فصارا كالظاهر والجمل ، أو الظاهر والنص .

٣٨٣ — ومنهم ، من قال : تساويه ؛ لأن الإجماع الذى بعد التسوية وإن كان بين الخصمين قائم مقام التصريح بالحكم .

قال : وإنما لم يعارض المجمل والنص ولا الظاهر ؛ لأن الألفاظ معرّضة للتأويل ؛ فما كان أظهر كان أولى .

ولأن التجوّز والتوسّع محال فى الألفاظ ؛ فكان الأبعد من التجوّز أبلغ فى الحكم ، والقياس لا مدخل للتأويل والتوسّع فيه ؛ فإذا عُرِفَ بهما الحكم كانا فى القضية سواء !

٣٨٤ — ومن قال بالأول قال : الإجماع لا يجعله صريحا ؛ لأنه مشروط بثبوته ، وفى ثبوته نزاع ، على ما بيناه .

وأما دخول التأويل والتجوّز يؤكد ضعف قياس التسوية ؛ لأن الألفاظ مع سعة الأمر فيها فى الاحتجاج بها ، لم يقابل التصريح منها المبهم ؛ فالقياس مع ضيق الأمر فيه بأن لا يقابل الصريح منه المبهم أحق !
فهذا وجه الكلام فى قلب التسوية ؟

وفى هذا القدر كفاية عن الإطالة بما يزيد عليه ، إن شاء الله عز وجل .

٣٨٥ — قد ذكرنا أن قلب التسوية يسمى : قلب فرق أيضاً .

ووجه كونه فرقا :

مثل - أن يقولوا فى القىء والرعاف : إنه خارج نجس على سبيل الغلبة ؛

فأوجب الوضوء ؛ كإخراج من السبيلين ؟

فيقول الغالب : وجب بهذه العلة أن يستوى حكم سائله وواقفه .

أو حكم الطاهر منه والنجس كإخراج من السبيلين ، وبيان أنه فرق ،

أنه فى السبيلين لما وجب فيما يقف من الخارج جاز أن يجب فى الباطن ،

بخلاف سائر البدن لما لم يجب في الواقع لم يجب في السائل .
ولما لم يجب في الطاهر لم يجب في النجس بخلاف الخارج من السبيلين .
وقلنا : إنه يُسمى قلب الاعتبار :
وبيانه أن نقول : وجب أن يعتبر أحدهما بالآخر ؟
مثل - أن يقول في التقي والرافع : وجب أن يعتبر قليله بكثيره وكثيره
بقليه ، كالحديث .

وهذه العبارة إلى بيان السبب في المسألة أقرب من عبارة التسوية .
٣٨٦ — واختلفوا في أن قلب التسوية على قول من يقول به إirاده على جهة القلب
أولى ، أو على جهة الفرق :

فمنهم من قال : إirاده على جهة القلب أولى ؛ لأن القلب أقدر في العلة
من الفرق ا

ولأن القلب مقدم في الترتيب على الفرق ، وما تقدم من الأسئلة
في الترتيب كان أقوى في القدر .

ومنهم من قال : إirاده على جهة الفرق أولى ؛ لأن جهود الفقهاء على
القول بصحة الفرق ووجوب قبوله ؛ إلا خلاف شاذ ساندل على بطلانه .
وجهود الفقهاء على المنع من قبول قلب التسوية أقرب إلى السقوط من
(١) [غير ذلك] (٢) .

لأنه بمرض أن يبنى المسئول في إدراك يمنعه على [القطع] (٣) .
منازعته أصلا لنفسه فيسقط سؤاله . وفي [المرض] (٤) أتى ذلك

(١) زيادة لاستكمال العبارة ، وهي محل نظر .

(٢) في الأصل بياض بمقدار كلمة وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) في الأصل بياض بمقدار كلمة . ولعلها على نحو ما أثبتنا .

[مرارا]^(١) على جهة الفرق يكشف عن فقه المسألة ويقال التسوية لا يبين الفقه !

ولأن ذكره على جهة [القلب]^(٢) في [الفرض]^(٣) يصير إلى اللجاج في المسألة من حيث الجدل وبالفرق يخرجان إلى تحقيق معنى المسألة ؛ فكان ذكره على جهة الفرق أولى !

٣٨٧ — ومن وجوه القلب ما يسمى : قلب التقديم والتأخير، وهو أن يسقط القلب ما أخر المستول ويؤخر ما قدم يجعل ما جعله أصلاً فرعاً ووصفاً، وما جعله فرعاً أصلاً يجري في جميع العلة على نقيض جري المستول وعكسه :
مثل : أن يقول في صوم السبع : إنه لم يستوطن أهله ؛ فلم يصح صوم السبع كما لو لم يرجع من « مَنَى » ؟
فيقول القلب : إنه رجع من « مَنَى » فجاز له أن يصوم السبع ؛ كما لو رجع إلى أهله !

[٤٢٤] وهذا وإن / كان في صورة المعارضة ؛ فهو في التحقيق عكس تعليل الخصم !
ومثله : أن يقول في الاستنجاء : إنه حصل الإنقاء ؛ فجاز ، كما لو حصل الإنقاء بالثلاث ؟

فيقول القلب : لم يستوف عدد الثلاث ؛ فلم يُجزِ الاستنجاء كما لو لم يحصل الإنقاء !

وأكثر ما يأتي هذا القلب في الطرديات التي لا يبين بها فقه المسألة
٣٨٨ — ومن وجوه القلب ، وهو أضعف أنواعها قدحاً في قياس المبتدئ به ،
ويسمى ذلك : قلب تغيير :

(٢) نفس الملاحظة السابقة .

(١) نفس الملاحظة السابقة .

(٣) نفس الملاحظة السابقة .

مثل : أن يزيد أو ينقص أو يتصرف في اعتلاله بأن يبدل بعض أوصافه بغيره أو يستبدل ببعض أوصاف علة المسئول بضم زيادة، أو بإسقاط البعض، أو بزيادة في الحكم، أو نقصان منه؛ أو بتصوير الحكم في غير ما فرضه القائس ابتداءً .

فهل يكون ذلك قلباً ؟

فمنهم من قال : لا يكون قلباً ، ويكون ذلك صرف معارضة ؛ غير أنه معارضة قوية .

ومنهم من قال : هو قلب يقدر في علة الخصم .
وإليه ذهب الأستاذ الإمام أبو إسحاق الإسفراييني -رضي الله عنه-
وذكر مثاله :

تعليانهم في سقوط التشهد الذكر لايجري مجرى القراءة في خلال الصلاة فلا يكون واجباً كتسبيحات الركوع والسجود؟
فيقول القالب : ذكر في الصلاة لايقوالى تكراره ؛ فكان جنسه واجباً كالكبير والقراءة .

هذا إذا تصرف في أوصاف العلة التي نصبها المسئول .
فأما إذا تصرف في حكم العلة بزيادة ، أو نقصان ، أو تبديل عبارة مع ذكر العلة برمتها قبل أن يكون قلباً .

فن قال تغيير العلة بالوصف لا يخرجها عن كونه قلباً ؛ فهذه أولى !
ومن قال : التغيير يخرجها عن كونه قلباً ؟
اختلفوا فيه :

فمنهم من قال : لا يكون ذلك قلبا ؛ لأنه إنما اضطر إلى الزيادة أو النقص في الحكم لنقض بينه له فهرب عن تغيير وصف العلة إلى تغيير الحكم لدفع النقص عن التناقض لو ذكره بأوصافه !
ولأن الزيادة والنقصان في الحكم - إذا اندفع به النقص - أثر في إيجاب الحكم ؛ فصار كالتغيير في الوصف ، وذلك يخرج عن القلب .
ومنهم من قال : لا يخرج عن كونه قلبا ؛ لأن تبديل الحكم وتغييره من ضرورة القلب ، دون تغيير الوصف ؛ فلهذا اختلفا .

٣٨٩ - وأما قلب القلب فهل يجوز ؟

منهم من قال : لا يجوز أصلا ، فمنعه على الإطلاق ؛ وقال : لأنه ذكر طرده الأولى إما بلفظها أو بمعناها ؛ فلا فائدة فيه !
ومنهم من فصل الكلام فيه وقال :

إذا كان مثالا يستفاد بذكره كثرة الشبه وتحقيق موجب الحكم إلا تكرير معنى واحد بعبارات متغايرة يدونها أحدهما على صاحبه أبدا إلى أن يتفقا أو أحدهما عن مادة التحرير فيه بالعبارة ؟ لم يسمع ذلك .
وإن كان مما يفيد بقلب القلب وهو رأى بينه المسئول كفقهمها كان ذلك صحيحا مقبولا :

مثاله : ما تقول في السعى إنه ركن في العمرة ، بأنها أحد شقي القران فكأن أركانها جميعا كالحيج ؟

فيقولون : تكون أركانها شفا كالحيج ؟
فيقول : لا يكون أول الشفع كالحيج .

أو يقول ^(١) ليست أركانها جميعا كالخج فليس بها ^(٢) خطبة، فاختصت
بزيادة كصلاة العيدين ؟

فيقولون: لا يكون فيها ركوعات ^(٢) كالعيدين ^(٢) فيقول: ^(٣) الركوعات ^(٣)
تلك من جنس ما فيها من الفرض كالعيدين .
فهذا النوع من قلب القلب وأشباهه مما تتضح به المسألة وتنفع على
وجه الترجيح أيضا ؛ فكان مقبولا ! ؟

(١-١) يياض في الأصل وقد رجحنا أن الكلام على نحو ما أثبتنا .

(٢-٢) يياض في الأصل وقد رجحنا أن الكلام على نحو ما أثبتنا .

(٣-٣) يياض في الأصل وقد رجحنا أن الكلام على نحو ما أثبتنا .

الفصل التاسع

فصل في بيان ما يدفع به القلب

٣٩٠ — وذلك على وجوه :

منها - أن يكون القلب قد أحال بالحكم على غير موجب العمل .
مثل - أن تقول في قتل المرتدة من قتل بالزنى قتل بالردة كالرجل ؟
فيقول القائل : من قتل بالزنى كالـكافر بالدوام على الكفر ؟
فدفعه أن يقول : إنما أقتلها بابتداء الكفر والعمليل منى وقع له
ومنك لكفر مستدام ؛ فإننا متفقان !

٣٩١ — ومنها - أن ينكر العمل من القول بقلبه من غير تسليم بالمسألة ؟
مثل - أن يقول في المغرب : إنها صلاة طرف فين فصل وقتها عن وقت
ما يليها كالصبح ؟

[ل٤٢ش] فيقول القائل / وجب أن يكون لها وقتان كالصبح ؟
فيقول العمل : أقول : للمغرب وقتان - وليس خلافنا فيه !
٣٩٢ — ومنها - ألا يظهر تأثير وصف الاعتلال على أصل القلب
حب ظهوره على أصل العمل :

مثل - قولنا في أذان الصبح : إنها صلاة نهار يجهر في جميعها فجاز
تقديم أذانها على وقت استباحة فعلها كالجمعة :

فيقولون : لا يجوز تقديم أذانها على دخول وقتها كالجمعة .
فيقول العمل : قولى صلاة نهار^(١) في جميعها لا يؤثر عندك في هذا

(١) في الأصل بياض بمقدار كلمة . ولعلها على نحو ما أثبتنا .

الحكم ، ويؤثر عندي ؛ لأنه بهذا الوصف تفارق سائر الصلوات .

٣٩٣ — ومنها — أن يكون القلب منقوضاً على أصل القلب دون أصل المعلن :
مثل — قولنا : مبيع مستور بغير المبيع فلا يجوز فيه البيع كالحمل في
البطن — ويقولون : وجب جواز بيعه على صفته بحال ؛ كالحمل في البطن
يباع مع الأم ؟

فيقول المعلن : هذا القلب منقوض بدقيق لا يُدرى موضعه وبالأبق
فإنه لا يجوز بيعه على صفته^(١) بحال !

٣٩٤ — ومنها — أن يكون القلب في غير موضع فرض المسئول ، كما قلنا في المغرب
فرض الكلام في الفصل بين الوقتين — وهو في قلبه يوجب تعدد الوقت
وليس للسائل ذلك الفعل^(٢) في أثناء المسألة .

٣٩٥ — ومنها — أن يكون القلب صريحاً كالعلة ؛ وهما في الظاهر في
مسألة واحدة ؟ فيحتال المعلن في إخراج علقته عن الحكم الذي قلب القلب
عليه في تقيضه :

مثل — أن يقول في إزالة النجاسة : إنها طهارة تستباح بها الصلاة
فلا تختص بالماء كالوضوء .

فيقول : وجب ألا يجوز بالخل كالوضوء .
أو يقول في تقدير المهر : أنه مما يملك بعقد النكاح ، فوجب تقديره
كعدد الزوجات .

فيقول : وجب ألا يتقدر أقله .
أو يقول في مسح الرأس : إنه من أعضاء الطهارة فلا يتقدر بقدر
الاسم كسائر أعضاء الوضوء .

(١) في الأصل : « صفة » . (٢) في الأصل بياض وقد رجعنا أن تكون العبارة على نحو ما أثبتنا

فيقول : وجب ألا يتقدر بالربع .

فيقول المعلل : علتي منصوبة في المهر في التقدير لا في محل التقدير وفي

إزالة النجاسة : لنفي الاختصاص ، لا في كيفية الاختصاص ومحلّه .

وفي مسح الرأس : لنفي الاجتزاء بقدر الاسم لا في تعيين القدر وقلبك

في محل - ومثله - قياسها بصرف الطعام في الكفارة إلى مسكين واحد

في ستين يوماً على ستين مسكيناً ليستقطوا اعتبار عدد المساكين الذين

جعلهم أصل القياس !

٣٩٦ — ومما عدّ في فساد الوضع :

أن يكون القائس مفرّقاً بين ما جمع صاحب الشريعة بقياسه أو جامعاً

بين ما فرّق صاحب الشريعة بينهما .

كقياس غير الأب والجد عليهما في باب الرجوع في الهبة ، بعلّة أنه ذو

رحم محرم بالنسب ومثلهما على الأخ ، وقد قال عليه السلام :

« لا يحل لواهب أن يرجع فيما وهب إلا الوالد فيما وهب لولده »^(١) ؛

فأثبت لهما ، وحرم على غيرهما الرجوع ؟ فمن أبطل بقياسه هذا الفرق ، فقد

أفسد في الوضع !

وهذا الاعتراض لا يتم إلا بعد أن يصحح أولاً الاستدلال بالخبر

ويدفع عنه وجوه الاعتراض ؛ فيستقيم الكلام للمستدل بفرق صاحب

الشريعة أو جمعه فيقرر خصمه عند هذا التحقيق أن كل قياس بقدر هذا

التحقيق من صاحب الشريعة في مثل الفرق فذلك رافع للخبر وكان فاسداً ؛

(١) ورد في الكنز الثمين بصيغة أخرى : « عن عمرو ابن عباس حديث رقم ٤٤٥٤ »

لكن هذا ممن لا يتعلق بالقياس أولا ؛ فإذا ثبت^(١) في الاستخراج مع الخصم لم يكن له الفرع إلى الخبر لا سيما أن^(٢) [ذلك ليس]^(٣) به ولا فيما يستدل عليه .

ومثال فرق ما جمع صاحب الشريعة قياس أهل الكوفة للنوم في نقض الوضوء معه على غير النوم أو على النوم في حال القعود وقد قال عليه السلام في خبر صفوان^(٤) : « . . . بول وغائط ونوم » ؛ فجمع بين هذه الثلاثة في إيجاب الوضوء والطهارة بها ؛ فمن فرق بينهما فقد وضع الفرق والقياس موضعه .

وهذا يتم بعد تحقيق المسألة بالخبر، وإذا حقق بالخبر الحكم سقط التعلق بالقياس والفرق بالمعنى ؛ لكن لا يكون حينئذ ناصرا لما شرع فيه من تحقيق المعاني في المسألة ، فيكون انتقالا وتركها لما تعلق به من المعنى أو الخبر؛ وذلك لا وجه له في الجدل ؛ لأنه انتطاع لا محالة !

[ل٤٣ى] ٣٩٧ — فإن قيل : أليس أصحابكم يتعلّقون في تعيين التحريم / بلفظ التكبير بقوله عليه السلام : « فيضع الوضوء مواضعه ، ثم يقول : الله أكبر »^(٥) .

وقد قال لمن قاس غير لفظ التكبير على لفظ التكبير : إن هذا قدح في قوله عليه السلام : الله أكبر ، ومتى تم الحكم بالخبر لم يستدل بالقياس ؟

(١) غير واضحة بالأصل ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٢-٣) في الأصل بياض بقدار كلمتين وقد قدرنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) ورد الحديث بصيغة أخرى منها « . . . من غائط وبول ونوم إلا من جنابة » .

أخرجه النسائي طهارة ٩٧ ، ١١٢ ، ١١٣ — الترمذي طهارة ٧١ ، دعوات ٩٨ — ابن ماجه

طهارة ٦٢ — ابن حنبل ٣٥/١ ، ٢٢٩/٤ ، ٢٤٠

(٤) وردت عدة أحاديث في مواضع الوضوء — راجع النسائي : جنائز ٣١ وابن ماجه : جنائز ٨

قيل : ليس هذا من هذا الوجه دفعه ؛ لكن لما ذكرناه من أنه يرفع بقياسه ما ثبت من التعمين في التحريم قبل هذا القياس ؛ ولولا هذا القياس لكان اللفظ فيه معيّنا على ما بيناه !

٣٩٨ — واعلم أن كل قياس قابل كلاما لصاحب الشريعة على المضادة وأراد القائل تأويله بالقياس على وجه لا يلائم اللفظ لا على ضرب من التعميف ، أو نوع من البعد : لا يقبل ذلك القياس مع ذلك الخبر بذلك الوجه من التأويل ؛ ولهذا رددنا قياسهم في مقابلة قوله عليه السلام : « أينقص الرطب إذا يبس ؟ فقالوا : نعم ! » ^(١) فقال : قلنا ذا حين سئل عن بيع الرطب بالرطب ، أو بالتمر ، لأن كل تأويل يوردونه فتعسف وبعده في الاحتمال . وبمثله رددنا قياسهم في تأويل حديث بسرة في الوضوء عن مس الذكر ^(٢) . وكذلك قياسهم في تأويل خبر الولوغ ^(٣) وإيجاب العدد .

(١) أخرجه أبوداود : بيوع ١٨ والنمذى : بيوع ١٤ والنسائي : بيوع ٣٦ وابن ماجه : تجارات ٥٨ — مالك في الموطأ : بيوع ٢٢

(٢) قال معمر « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يمس الرجل ذكره يمينه » هذا لفظ معمر ولفظ أيوب « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتنفس في الإناء وأن يمسه ذكره يمينه وأن يستطيب يمينه » ولا بن حزم (المعروف سنة ٤٥٦ هـ / ٥٦٧ هـ) رأى في ذلك وهو : أن مالانص في النهي عنه ، وكل مالانص في تحريمه فهو مباح بقول الله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه [من الآية ١١٩ / ٦] (انظر لمزيد من التفاصيل في رأى ابن حزم كتابه المحلى ج ٢ ص ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ وهي مسألة رقم ٢١٠ من الطبعة الأولى بتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر . ويوجد للمحلى طبعة ثانية بمراجعة الشيخ حسن زيدان طلبه — وقد أثبتنا رأى ابن حزم على سبيل الإشارة إلى اللذهب الظاهري انظر أيضا البخاري علم ٥٣ : صلاة ٩ حج ٢١ — أبوداود : طهارة ٦٩ — الترمذى : طهارة ٦١ — النسائي : طهارة ١١٧ — غسل ٣٠ — ابن ماجه : طهارة ٦٣ — الدارمى : وضوء ٥٠ — مالك في الموطأ : طهارة ٦٠ ، ٦١ — ابن حنبل ٢/٢٢٢ ، ٥/١٩٤ ، ٦/٤٠٦ ، ٤٠٧ .

(٣) انظر «باب في ولوغ الكلب» الدارمى : وضوء ٥٩ حيث ورد «إذا ولغ الكلب في إناء أحكم فيه» وأيضا البخارى : وضوء ٣٣ — ومسلم : طهارة ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ وأبوداود : طهارة ٣٧ والترمذى : طهارة ٦٨ والنسائي : طهارة ٦٨ وابن ماجه : طهارة ٣١ والدارمى : وضوء ٥٩ وابن حنبل ج ٢ / ٢٤٥ ، ٢٥٣ ، ٢٦٥ ، ٢٧١ ، ٣١٤ ، ٣٦٠ ، ٣٩٨ ، ٤٢٤ ، ٤٢٧ ، ٤٨٠ ، ٤٨٢ ، ٥٠٨ ، ٨٦/٤ ، ٥٦/٥ .

وكذلك قياسهم في تأويل خبر المفلس^(١) ، وخبر تخصيص المغرب بالوقت الواحد^(٢) .

وكذلك في تأويل خبر الأذان قبل طلوع الفجر^(٣) .
وخبر وجوب الفاتحة في الصلاة^(٤) .

وخبر إيجاب الزكاة في مال الصبي بقوله عليه السلام : « اتجروا في أموال اليتامى كيلا تأكلها الزكاة »^(٥) .
وخبر الخلطة^(٦) .

وخبر العفو عن صدقة الخيل^(٧) .
وخبر اعتبار النصاب فيما يجب فيه العشر^(٨) .
وخبر الخرص والعرايا^(٩) .

-
- (١) انظر البخارى استقراض ١٤ وقد وردت عدة أحاديث في المفلس . انظر مثلاً : ابن حنبل ٢٤٧/٢ ، ٢٤٩ ، ٣٤٧ ، ١٠/٥ والدارى بيوع ٥١
- (٢) ورد الحديث التالى « إن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس » : أخرجه الترمذى . مواقيت ١ — وابن حنبل ٢٣٢/٢ وانظر أيضاً باب وقت المغرب في البخارى مواقيت ٨٨ — الترمذى صلاة ٨ — ابن ماجه : صلاة ٧ — الدارمى : صلاة ١٩ — النسائى : مواقيت ١٥ ، ١٢
- (٣) الآداب : البخارى : أذان ١٤ ، ١٦ مسلم : مسافرين ٤٠٤ ، أبو داود : تطوع ١١ — الترمذى صلاة ٢٢ ، النسائى : أذان ٣٩ — ابن ماجه : إقامة ١١٠ — الدارمى : صلاة ١٤٥ — ابن حنبل ٨٦/٤ ؛ ٥ / ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٧ .
- (٤) ورد الحديث الآتى : — « لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » رواه البخارى ج ١ ص ٣٥
- (٥) أخرجه مالك في الموطأ : زكاة ١٢ — الترمذى زكاة ١٥
- (٦) ورد في الخلطة : « جرت بيننا . أشربة . ويوع وشركة » أخرجه النسائى : إيمان ٤٧ وأيضاً وود « فأحل لهم خلطتهم » أخرجه النسائى : وصايا ١١ .
- (٧) قال عليه الصلاة والسلام : « لى عفوت عنكم عن صدقة الخيل والرقيق » أخرجه ابن ماجه زكاة ٤ ، ١٥ — أبو داود : زكاة : ٥ ، ١١ ومالك في الموطأ : ٣٩ ، ٤٠ وجهاد ٢١ ، وابن حنبل ٩٢/١ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٣٢ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٩٤٨
- (٨) انظر باب العشر والخراج ابن ماجه زكاة ٢٢
- (٩) راجع البخارى زكاة ٥٤ — وأبو داود : زكاة ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، بيوع ٣٤ ، ٣٥ وابن ماجه : زكاة ١٨ والدارمى : بيوع ٧٦

- وحديث شهامة في مسألة الضرورة^(١) .
وخبر وجوب العمرة^(٢) .
وخبر أبي سلمة في صلاة الصبي^(٣) .
وخبر الخلعمية في جواز النيابة في الحج^(٤) .
وخبر المرأة التي دفعت الصبي من هودجها في جواز حج الصبي^(٥) .
وخبر خيار المجلس^(٦) إذا تأول على التفرق بالقول .
وخبر بيع اللحم بالحيوان^(٧) .
وبيع الثمار قبل الإبار^(٨) .
وخبر التصرية^(٩) .
والنهي عن ثمن الكلب^(١٠) .
وخبر المساقاة^(١١) .

(١) ورد : « من كان ضرورة فلا يصلح أن يعتصر » أخرجه ابن حنبل ٢٩٧/٦ راجع أيضا باب « لا ضرورة في الإسلام » أبو داود مناسك ٣ - وابن حنبل ٣١٢/١ .
(٢) ورد : « يا رسول الله العمرة أواجبة هي ؟ قال : لا » أخرجه ابن حنبل ٣٥٧/٣ .
(٣) راجع : الترمذي : مواقيت ١٨٢ وأبو داود صلاه ٢٦ والدارمي : صلاة ١٤٠ .
(٤) النظر البخاري : صيد ٢٢ ، اعتصام ١٢ . ومسلم صيام ١٥٧ والترمذي حج ٧٥ .
والنسائي : حج ٧ ، والدارمي صوم ٤٩ ، وندور ١ وابن حنبل ١ / ٢٣٩ .
(٥) النظر النسائي مناسك ١٥ .
(٦) راجع ابن حنبل ٤٩٤/٢ و ٢٠٣/٥ والبخاري : مرض ١٥ ، وأدب ١٠٥ ، واستئذان ٢١ ومسلم : جهاد ١١٦ .
(٧) راجع باب « اللحم » عند ابن ماجه : أطعمة ٢٧ .
(٨) راجع : البخاري : بيوع ٩٠ ، ومساقاة ١٧ ، وشروط ٣ ومسلم بيوع ٩ ، وأبو داود : بيوع ٤٣ وأيضا الترمذي بيوع ٢٥ والنسائي بيوع ٧٦ .
(٩) راجع ابن حنبل ١٦٥/٢ ، ٢١٩ .
(١٠) راجع مسلم : مساقاة ٤١ ، ٤٢ ، وأبو داود : بيوع ٣٨ والترمذي : بيوع ٤٦ والنسائي بيوع ٩١ ، صيد ١٥ والدارمي بيوع ٧٨ وابن حنبل ٢ / ٤٦٤ و ٤٦٥ .
(١١) راجع مسلم : مساقاة : ٤١ ، ٤٢ .

وخبر الوقف^(١) .

وخبر الرجوع في الهبة^(٢) .

وتوريث ذوى الأرحام^(٣) .

والآية في سهم ذوى القربى^(٤) .

والخبر في النكاح بلاولى وشهود عدول ذكور^(٥) .

والأخبار في الحدود والكفارات^(٦) .

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة التي تحتاج إلى تكلف وتعسف في التأويل ؛ فإذا تأولها بالقياس لم يقبل ذلك القياس ، ولا ذلك التأويل ، وكان القياس في مقابلة هذه الأخبار من باب فساد الوضع ، وصح وصفه بهذا !

٣٩٩ — فإن قال بعض أهل التحقيق : أن ذلك لا يسمى قياسا ؛ فإنه بمنزلة من يسمى ما يخالفه النص الذي يحتمل : قياسا ؛ لأن التأويل البعيد الذي لا يليق

(١) راجع : البخارى : وصايا ٢٨ .

(٢) راجع البخارى : هبة ٣٠ والنسائي هبة ٢ وابن ماجه هبات ٢ وابن حنبل ١٨٢ / ٢
الظر أيضا هامش رقم ١ من صفحة ٢٤٣ .

(٣) راجع البخارى فرائض ٧ ، ٩ والترمذى : سير ٤٤ ، ومسلم : وصية ٩ والدارمى :
فرائض ١٨ .

(٤) انظر مثلا قوله تعالى : « وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى » [من الآية
١٧٧ / ٢] وقوله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى »
[١٦ / ٩٠] .

(٥) راجع الترمذى : نكاح ١٤ ، وابن ماجه نكاح ١٥ — والدارمى : نكاح ١١ ومالك
في الموطأ ، نكاح ٥ ، وابن حنبل : ٦٦ / ٦ .

(٦) راجع مسلم : طهارة ١٤ ، ١٥ والترمذى : مواقيت ٤٦ ، وابن ماجه : طهارة ٧٩ ،
١٠٦ ، وابن حنبل ٢ / ٢٢٩ ، ٣٥٩ ، ٤٠٠ ، ٤١٤ ، ٢٨٤ ، ٥٠٦ .

باللفظ إلا على ضرب من التعسف كتأويل النص بالقياس ، وذلك لاسبيل إليه في تسميته : قياساً .

٤٠٠ — فإن قيل : وما دليلكم على أن القياس إذا عاد على أصله بضرب من التغيير كان فاسد الوضع ؟

قيل : لما بيناه من أن القياس نتيجة الأصل ، ونتيجة الأصل زيادة عليه غير منقص عنه والتغيير بألفاظ وتبديل ولا يجوز أن يكون نتيجة الشيء وفرعه ؛ إذ نتيجة المقدمة أقل أحوالها أن يكون موافقاً لها ؛ فإذا غيرها جره جراً ، ومن حرج إلى مشاهد لم يمكن من الاستشهاد به ؛ لأن فرع الشيء يكون مثل الأصل أو دونه .

فأما ألا يصير فرعاً له إلا هذا رفعه دونه فرعاً له ؛ لأن في رفعه الأصل رفعاً له ؛ فمن حيث أراد الثبوت ارتفع ، وذلك نهاية في المناقضة ؛ ولأنه إذا غير أصله صار حكمه المقطوع به قبل فرعه موقوفاً على ظهور فرعه وتابعا لفرعه ؛ فصار مما قطع به في حكمه قبل القياس غير مقطوع به عند قصد إلى القياس عليه .

ولأن الفرع ثاني الأصل وثاني برفع أوله لم يصح أن يصير ثانيه ؛ فصار من العقلية ؛ كالأوائل والغرويات يرتفع بما يقاس عليها من الثواني والثوالت .

ولأن الأصل يتأكد ويظهر تأكده بما ينتج من الفروع ، وإذا صار أدنى مما كان أو على خلاف حكم كان عليه شيء من الفروع التي ادعى فرعاً له ظهر خطأ من ظن في الشيء أنه فرعاً ونتيجته ، ولأن العلم بحكم الأصل قبل العلم بحكم فرعه ؛ فإذا تغير حكم الأصل بالفرع امتنع كونه معلوماً قبله ، [ل٤٣ش] وأصل لم يعلم حكمه / فلم يصح القياس عليه .

٤٠١ — ومما عُدّ في فساد الوضع :

أن يجعل الحكم في غير محل العلة ، كالتعليل في وجوب الصوم بالشروع فيه بأنه عبادة تجب الكفارة بإفسادها ؛ فيلزم بالشروع فيها ، أو يجب القضاء بفسادها ، أو بالخروج منها ؟

قالوا : ووجوب الكفارة في غير محل النزاع ؛ بل في موضع يجب القضاء بالخروج منه ، وهو صوم رمضان .

وقد قيل : إن هذا من باب المنع لإفساد الوضع ؛ فكأنه منع من وجوب الكفارة بالجماع في صوم التطوع ، حتى إذا قالوا : الصوم في الجملة له هذا الحكم ؟

قيل : ولم يقع النزاع في صوم - على الجملة - وإنما وقع في صوم مخصوص معين ، والتعليل فيما لم يقع فيه النزاع ربما أففى إلى أن يكون الحكم في غير محل العلة وادعى لأجله الفساد في الوضع .

٤٠٢ — ومما عُدّ في فساد الوضع :

التعليل بالإثبات للنفي وبالنفي للإثبات :

كاعتراض أهل الكوفة على أصحاب الشافعى - رضى الله عنه - في التعليل لمنع اعتكاف المرأة في مسجد بيتها حين قالوا : إنها ممن يجزىء اعتكافه في المسجد ، فلا يجزىء في مسجد بيته كالرجل . إن الإثبات ضد النفي ؛ فلا يستدل بأحدهما على الآخر .

وهذا غلط - بل التعليل في الإثبات بالنفي ، وبالنفي في الإثبات في أحكام الشرع جائز ؛ لما بينا أنه يصير علة الحكم يجعل الجاعل ، ويتف على اختياره ؛ فإن شاء علق الإثبات بالنفي - وإن شاء علق النفي بالإثبات ،

- وإن شاء علق النفي بالنفي - وإن شاء علق الإثبات بالإثبات .
ولأن علق الشرع أمارات ؛ فلا يمتنع أن يصير النفي علما وأماراة
للإثبات ، والإثبات للنفي !

وما قالوه في الاعتكاف ففي التحقيق تعليل الإثبات بالإثبات كأنه
قال : إذا صح اعتكاف الشخص بالمسجد اختص به ، نفخص صحته بالمسجد ،
وفساده بغير المسجد ، فكان تعليلنا للصحة بالصحة والفساد بالفساد ، فكان
من أقوى الشواهد في الأحكام .

ولهذا عيّننا على من رد من أصحابنا وغيرهم اعتلال الإمام أحمد
ابن حنبل رضي الله عنه في المنع من تطهير جلد مالا يؤكل لحمه بالدباغ
حين علق بأن الدباغ يطهر جلد ما يؤكل فلا يطهر جلد ما لا يؤكل كالذكاة :
بأنه تعليل بالإثبات في النفي ؟

فقلنا له : أن يجيب فيقول : لما طهر ما يؤكل اختص بالتطهير به ؛ فإذا
لم يكن ما كولا انتفى التطهير به .

فكان في التحقيق تعليل للنفي بالنفي والإثبات بالإثبات ؛ لأن مالا
يؤكل وما يؤكل يتضادان في هذا الحكم ؛ فتضادا في حكم الدباغ .
ولما يدفع أحمد عن ذلك الاعتلال بوجوه آخر .

فيقال : الدباغ يرد الجلد إلى حكم الحياة ؛ ولهذا صح من لا تصح
منه الذكاة ؛ فلهذه القوة كان فيما لا يعمل فيه الذكاة وغير ذلك مما يتكلم
عليه في هذه المسألة من وجوه الحجاج والأدلة !

وبمثله - أنكرنا على من عاب على أصحابنا في تعليل صحة الصلاة
مع كلام السهو بأنها تبطل بكلام العمدة ؛ فلا تبطل بكلام السهو ؛ كما لو كان

ذلك الكلام سلاماً ، بأن قال : هذا انتفاء الشيء من ضده ؛ إذ الصحة لا تستفاد من الفساد .

وكذا الإنكار غير صحيح ؛ لما ذكرنا أن ذلك جائز في الشريعة وأنه في التحقيق ليس إلا التعليل على الوفاق ؛ فإنه جعل فساد الصلاة في باب الكلام مخصصاً بالعمد منه دون السهو ؛ وهو القياس الصحيح ؛ لأن العمد إذاً يكون نقيض السهو جاز ثبوتها في الحكم أيضاً حتى يجعل من حكم العمد الفساد ولا يجعل ذلك من حكم السهو لعمري في ملل العقول مالا يعمل النفي بالإثبات ولا الإثبات بالنفي ؛ فإنه يقع فيه التناقض ولا يستمر .

وقد أشبعنا الكلام في هذا فيما أملينا من الكلام فيما يجب تعليله وإفساد قول من أثبت حكماً في نفي وإثبات لا لعله ، وقلنا : لا حكم نفياً كان أو إثباتاً إلا ويجب تعليله ؛ فإن كان نفياً وجب تعليله بالنفي - وإن كان إثباتاً وجب تعليله بالإثبات - على ما ضربنا له في الأمثلة في ذلك الكتاب .

ولعل من قال في الشرع مثل هذا . قاله من سمعه ذلك في العقليات - والفرق بينهما ما ذكرنا من أن في العقليات يجب الحكم للعقل ، [ل ٤٤٤] لا يجعل جاعل - وفي الشرعيات يقف على اختيار / الشارع .

فإن قيل : أليس منع من تعليل من يقول في جواز وطء الرجعية بأنها معتدة بحكم النكاح ؛ فعل وطؤها .

فقلتم : لما جعل العدة علة في منع الوطء لم يجعل علة في حل الوطء ؛ لأنه تعليل للحكم بنقيضه !

قيل : لم يمنع صحة هذا الاعتلال لهذا المعنى ؛ لكن لأن هذا الاعتلال غير سليم على أصول الشريعة ؛ فإن الإجماع في أكثر العدد على خلافه - ولو سلمت لهذه العلة على الأصول لم تمتنع صحتها ؛ لأن تحقيقه أن الكفاية في المنع من الاستمتاع لا تقع بالعدة حتى يضاف إليها غيرها - ومثل هذا الاعتلال غير ممتنع في الشريعة !

٤٠٣ - ومما عُدَّ في فساد الوضع :

أن تنصب علة ما ثم تعل مرة للإيجاب ومرة للإسقاط ؛ فقالوا : هذا فاسد الوضع ، ولو كان صحيحاً لم يجعل للإسقاط اذا جعل علة للإيجاب - ولم يجعل للإيجاب إذا جعل للإسقاط !

قالوا : وذلك مثل - تعليل أهل الكوفة البر وغيره بتأني الكيل ؛ فيجعلونه مرة علة لتحريم الربا ، ومرة علة في إسقاط الربا ، وهو عند التساوي في الكيل !

ولم أن يقولوا : جعلناه علة لحكمين مختلفين ، لا في موضع واحد ؛ بل جعلنا التساوي فيه علة للإباحة ، والتفاضل فيه علة للتحريم ؛ فما به حرمنا لم يُبَحَّ ، وما به أبحنا لم يُحَرَّم .

وهذا كما قلتم في الطعم أنه علة في التحريم مع التفاضل ، وعلة للتحليل مع التماثل ، ثم لم تمتنع صحته لما ذكرنا ، كذلك في الكيل !

٤٠٤ - ومما عُدَّ في فساد الوضع :

أن يجمع المعلل في عاقته بين وصفين لها حكم ، فيجعلها لأجل الحكمين لحكم ثالث ، ويرده إلى الأصل :

مثل - أن يعمل العتق ذى المحرم وإيجاب النفقة بأن يجمع بين وصفين ؛

فيقول : قرابة موجبة للتحريم والإرث ؛ فموجبة للعتق والنفقة كالولادة ؟

فيقول من يدعى فساد في الوضع : وَجِدَتِ الْمَحْرَمِيَّةُ فِي ابْنِ الْعَمِّ إِذَا كَانَ مِنْهَا ^(١) أَخُوهُ بِالرَّضَاعِ تَقُومُ مَقَامُ الْقَرَابَةِ بِالنَّسَبِ فِي الْإِرْثِ وَالتَّحْرِيمِ ؛ فَإِنَّ ابْنَ الْعَمِّ إِذَا كَانَ أَخًا مِنَ الرِّضَاعِ يَحْرُمُ وَيَرِثُ ؛ ثُمَّ لَمْ يَقُمْ فِي الْعَتَقِ وَالنَّفَقَةِ مَقَامُ الْقَرَابَةِ الْمَوْجِبَةِ لِلْإِرْثِ وَالتَّحْرِيمِ بِالْمَوْجِبِ لِلْإِرْثِ وَالتَّحْرِيمِ ^(٢) ، وَلَيْسَ هَذَا مِنْ بَابِ فُسَادِ الْوَضْعِ ؛ لَكِنَّهُ ضَرْبٌ مِنَ الْمُنَاقَاةِ يَسْمِيهِ الْفُقَهَاءُ : كَسْرًا ، فَيُجَابُ عَنْهُ بِالْفَرْقِ ، وَيَصَحُّ - وَلَوْ كَانَ نَقْضًا لَمَّا صَحَّ جَوَابُهُ بِالْفَرْقِ ؛ لَكِنَّهُ لَمَّا فَاقَهُ وَلَمْ يَنْقَاضِ ^(٣) [صَحَّ جَوَابُهُ] ^(٤) بِالْفَرْقِ ، وَلَمْ يَمْتَنِعْ وَهُوَ فِي فَرْقِهِ مَتَبَرِّعٌ ، إِنْ شَاءَ فَعَلَهُ وَإِنْ شَاءَ أَعْرَضَ عَنْ جَوَابِهِ ؛ فَإِنَّ فِي اعْتِلَالِهِ مِنَ الْإِحْتِرَازِ مَا يَكُونُ جَوَابًا عَنْهُ : كَمَنْ كَانَ فِي عِلَّتِهِ مَا يَدْفَعُ النَّقْضَ ، لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ الْإِشْتِغَالُ فِي دَفْعِ النَّقْضِ إِلَّا إِظْهَارُهُ لَمَّا يَدْفَعُهُ مِنْ عِلَّتِهِ بَيَانُهُ فِيمَا أُورِدَ مِنَ الْمَثَالِ ؛ فَإِنَّهُ قَالَ : قَرَابَةٌ مُوجِبَةٌ لِلتَّحْرِيمِ وَالْإِرْثِ ؛ مُشْتَبَّهَةٌ بِالْقَرَابَةِ لَا يَقُومُ مَقَامُهَا فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ ، لَكِنْ فِي الْبَعْضِ ؛ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الْعَتَقِ وَالنَّفَقَةِ مِنْ ذَلِكَ الْبَعْضِ ، وَبِهَذَا يَسْتَقْطِ قَوْلُ مَنْ يَقُولُ : إِنْ هَذَا دَفْعُ الْإِلْزَامِ بِمَجْرَدِ الْأَسْمِ ؟

قِيلَ : بِاخْتِلَافِ الْأَسْمَى يُتَوَصَّلُ إِلَى اخْتِلَافِ الْأَحْكَامِ وَالْمَعَانِي فِي أَكْثَرِ الْأَلْفَاظِ وَالْخَطَابِ :

أَلَا تَرَى أَنَّ الرِّضَاعَ وَالتَّحْرِيمَ بِهِ خَالَفَ النَّسَبَ فِي أَنَّهُ لَا يَسَاوِيهِ

(١) فِي الْأَصْلِ : « مِنْهَا » .

(٢) بِمَدِّ كَلِمَةِ « التَّحْرِيمِ » : يَبْدُو أَنَّ هُنَاكَ كِتَابَةً سَاقِطَةً مِنَ الصَّلْبِ وَرَدَتْ بِالْهَامِشِ ، وَهِيَ غَيْرُ وَاضِعَةٍ وَمَعَهَا تَعْلِيْقٌ لَعَلَّهُ : « فَعَلِمْتُ فُسَادَ تَعَالِيْقِ حُكْمِ الْعَتَقِ وَالنَّفَقَةِ بِالْمَوْجِبِ وَالتَّحْرِيمِ فَرْقَةً » ثُمَّ كَلِمَةُ صَحَّ .

(٣) يَوْجَدُ بِمَدِّ كَلِمَةِ « تَنَاقُضَ » سَقُوطُ آخِرِ بِالْصَّلْبِ غَيْرِ وَاضِحٍ بِالْهَامِشِ لَعَلَّهُ طَى نَحْوَ مَا أَثْبَتْنَا .

في العتيق والنفقة فاتفقا^(١) أن كانا على الخلاف في محل النزاع ؛ فتعلقهما
بالقراءة - في الجملة - دون الرضاع على الاتفاق !

٤٠٥ - وما عُدَّ في فساد الوضع :

أن يكون الشرع قد قرر حملتين^(٢) على حكيمين مختلفين فيجعلهما المعلل
في حكم واحد في بعض المواضع ؛ فيقال : قد وضعت بالتعليل في غير موضعه ؛
فكان فاسدا :

مثل - أن يعمل في أرش ما دون الموضحة : أن العاقلة لا تحمله بأنه
أرش غير مقدّر ؛ فهو كالجناية على الأموال ؟

فيقول من يدعى الفساد فيه إن موضع الجنايات على النفوس المحرّمة
إذا كانت خطأ : أن العاقلة تحمل أرشها ، وهذا جزء من هذه الجملة ؛
فالتفريق بين الجزء والكل في هذا الحكم فساد في الوضع ، كما لو فعله
في الأموال .

وللمجيب أن يقول : لم يقرر بالشريعة أن تكون بعض الجملة ككل
الجملة وأنت تدعى فيه .

ألا ترى أن الجزء لا يكون كالكل في حكم الكفارة في تقدير أرشه ،
إلى غير ذلك ؟

وللمانع أن يقول : إنما امتنع التفريق بينهما في حكم واحد فأما
[ل٤٤ش] في حكم / وحكم ؛ فيجوز ألا يمتنع التفريق .

وللمجيب أن يقول : الكفارة حكم واحد وجوبها ؛ وقد فرقت بين
الجزء والجملة فيه ، وكذلك التقدير حكم واحد ؛ وقد فرقت بين القليل
والكثير في التقدير ؛ ففرّق في التعميل .

(١) لعلها على نحو ما أثبتنا . (٢) في الأصل : « حملتين » .

وللما نَع أن يقول : الكفارة لحفظ حرمة الأرواح ، وكذلك في كثير من الأرض ، فإن زاد على بدل النفوس لا يجب في غير النفوس وامتنع التقدير في الحرّ للتقليل والتحقيق ؛ فأما تحميل العاقلة فللدفع الضرر عن الجاني إذا أخطأ ، وإذا قدرت العاقلة على تحميل الكثير : كان على القليل أقدر ؛ فكان التحمل أولى .

٤٠٦ — وبما عُد في فساد الوضع :

أن يجعل المعنى لضع ما جعلته الشريعة له :

كمن يقول في المرتدة : إنها كافرة ، فلا تقتل كالـكافرة الأصلية ؟ فيقول المدعي لفساده : إن صاحب الشريعة جعل الردّة جنائية على الإسلام ، موجبة لإباحة الدم ؛ فجعلها سببا لحقن الدم منازعة للشريعة ومن شرّعها .

وأبضا : فإن الشرع قد فرق بين الكفر الطارئ والأصل في الرجل ، وأنت تجمع بينهما في المرأة ، والأصل أن التفرقة بينهما واجب بكل حال ؛ فمن جمع بينهما بحال فقد خالف الشريعة في وضع القياس ، فكان فاسداً في الوضع .

وأبضا : فإن التغليب واجب في الردّة ، والتخفيف في كفر الأصل ؛ فإذا جمع بينهما في إسقاط القتل فيه فقد آثر التخفيف في الموضعين وأزال التغليب بالقتل ، والجنائية على الدّين أبلغ من الجنائية على النفس ؛ فإذا سوى بين الرجل والمرأة في الجنائية الموجبة للقتل بسبب النفس ؛ فالتسوية بينهما في الجنائية الموجبة للقتل على الدّين أحق .

٤٠٧ — وما أُد في فساد الوضع :

أن يعلل بحكم شرعى لإثبات أمر حسى عقلى :
كمن يجعل الاستباحة بالنكاح، والتحرير بالطلاق: علما وعلة لإثبات
الحياة فى الشرع ؟

فيقال : هذا وضع فاسد من وجهين :
أحدهما : أن الحياة تعلم حسا وضرورة ، والتحرير والإباحة تعلم حكما
بظاهر الشرع ؛ فكيف يقف العلم به على الحكم بالشرع ؟
وأىضا : فإن الضرورة هى أصل الشريعة ؛ فمن يقف فيها على الشريعة
فقد قلب الأصل فرعا ، والفرع أصلا ؟
وأىضا : فإن أحكام الشرع يُقتصر فى أكثرها على غلبة الظنون ؛
فكيف يستفاد بها ، ويرتب عليها ما يجب به إزالة الظنون .

والمعلل أن يقول : لست أوجب بهذه العلة وجود الحياة ، أو وجوبها
فى هذا الحل ؛ لكن الشرع لما اتبع ما ذكرت من الحكم هذه الصفة من
العقل ، فتقيد الاشتباه ووجود الشك فى حصول هذه الصفة فى بعض المواضع
علمت بوجود حكم الشرع فيه ، وجود هذه الصفة ؛ وإنما يمتنع ذلك أن لو
أوجبت بهذا الحكم وجود أمر حسى عقلى بعد أن علمت أن علل الشرع
غير موجبة ؛ لكنها علامات وأمارات ؟

وأىضا : فإنى لم أوجب العلم بهذه العلة بوجود الحياة فى محل الخلاف ؛
لكن أوجبت عليه الظن ؛ فكنت موافقا لما بنى على غلبة الظنون
فى أكثر أحكام الشرع ، ولو صرح صاحب الشريعة بمثله لم يمتنع .

ألا ترى أن الرسول عليه السلام لو قال لبعض الناس : إنى أوجب

عليك دخول دارى أو دارك فاعلم أن أباك أو أخاك حى ؛ أو هو فيها ،
أو هو ميت ، أو طويل أو عريض ، أو قائم أو قاعد ، إلى غير ذلك من
الصفات العقلية المحسوسة ؟

٤٠٨ — وبما عُد في فساد الوضع :

أن يتمكن الخصم من جعل ما جعله علة للحكم أن يجعله بخلاف ذلك
الحكم ، فيكون منه أوجب كذا أسقطه خصمه به :
مثل : أن يقول الاحتياط للصلاة أن يخرج المقيم عنها عند رؤية الماء
فيكون مؤدياً للصلاة بأصل المقيم ، وهو الوضوء بالماء .
فيقول له الخصم : الاحتياط لها والمحافظة عليها لمن أوجب عليه إطال
ما تلبس به منها وأنى بالفعل علته منها ، فما به أوجب الخروج منها أوجبنا
الصبر عليها .

[ل٤٥ى] ومثله : فى تعليقه لتقدير بدل العبد بالدية عند / الزيادة على الدية ؛ فإن
كال الدية يتبع الكفارة ؟

فيقول الخصم : لما أوجب الكفارة فى العبد لم يحز تقدير له بإيجاباً
للتفريق بين الحر والعبد ، وإسقاطاً للتسوية فى المزية والشرف بالجمع بين
تقدير البدل وإيجاب الكفارة ، حتى لم يكن يبخس حظه من الأموال ؛
فإنه واقع بين الحر والمال ، وكنا وفينا حق الأصلين ، ووفّرنا حق الشبهين .

٤٠٩ — وبما عُد في فساد الوضع :

أن يكون حكم العلة تسوية بين الأصل والفرع عند الكشف يكون
الأصل على مضادة الفرع .

وسنذكر من ذلك جملة مقننة فى أقسام القلب - إن شاء الله عز وجل - .

٤١٠ — ومما عُد في فساد الوضع :

ما يمكن فيه تبديل الحكم بالعلة ، والعلة بالحكم ؛ وذلك لا يكون إلا في العلل المأخوذة من أحكام الشرع ؛ لأن علل الشرع في أكثرها يكون المعلول غير العلة .

فأما علل العقل فإن العلة والمعلول فيها واحد على ما بيناه ؛ فلا معنى لدعوى التبديل فيها مع إقرار المعلل أنهما واحد .

ومثاله في الشرعيات - تعليمهم في جواز نكاح الأمة الكتابية بأنها جاز وطؤها بملك اليمين ، فصح نكاحها كالمسلمة ؟

فيقول لهم أصحابنا - إنما جاز وطؤها بملك اليمين لصحة نكاحها ؛ لا صحة نكاحها ؛ لجواز وطئها - يعني به في أصل المسألة ، وهي أصل العلة - فيبقى الفرع بلا دليل - وهي الكتابة - فإنه لا يمكن فيها أن نقول : صح نكاحها لجواز نكاحها لجواز وطئها بملك اليمين - بل يجب أن نقول : لما صح نكاحها وجب أن يجوز وطؤها بملك اليمين ؛ فلا يستقيم ذلك في الفرع ، فإنه موضع النزاع ؛ وهو صحة النكاح .

ومثله : قياس أصحابنا في ظهار الذمي : أنه لما صح طلاقه صح ظهاره ، كالمسلم ؟

فيقولون في المسلم : صحة الطلاق بصحة الظهار ، لا صحة الظهار^(١) لصحة الطلاق ؟

ومثله : قياس أصحابنا في المنع من التيمم بغير التراب : بأنه مما يستعمل في اليدين إلى المرفقين ، فاقتصر بنوع كالماء ؟

(١) بالأصل أقرب أن تكون « الطلاق » .

فيقولون في الأصل لم يختص بالماء لأنه إلى المرفقين ، لكن لما اختص بالماء وجب إلى المرفقين ، ولا يتم هذا في التيمم ؛ لأنه لا ماء فيه .

٤١١ — وهكذا كل قياس جعل حكمه في الشرع من حكم آخر في الشرع أمكن هذا في أصل الاعتلال ، فيقع ذلك في الفرع على النزاع ، أولا يوجد ذلك الاعتلال في الفرع أصلا ، ولا يتصور مثل هذا الاعتراض فيما جعل المعنى من صفات الوجود والحس لكونه مكيلا ، أو مطموما ، أو ذكورية ، أو أنوثية - أو حيوانا ، أو آدميا ؛ لأن هذه المعاني سابقة على أحكام الشريعة ؛ فلا يمكن الدعوى بأن هذا العقلي في الأصل ثبت لثبوت الحكم الشرعي .

ومتى تصور في الأحكام الشرعية تصوّر في كل ما ذلك وصفه ، غير أنه في كثير منها ينتقض على أصل المعارض بهذا ، فن تأمله كفى نفسه شغل الانفصال بغير المناقضة :

مثال ما يقول أصحابنا في نية الوضوء : بأنه عبادة تنشط في السفر فوجبت فيها النية ، كالصلاة ؟

قالوا في الصلاة : إنها شطرت لوجوب النية فيها ، لا وجوب النية ليشطرها ؟

ف قيل له : لو كان شطر الصلاة لوجوب النية ، لوجب شطر الزكاة ، والصوم ، والاعتكاف ، والحج - وسائر الكفارات ؛ لوجوب النية فيها كلها ؟

٤١٢ — واعلم أن هذا ليس من باب فساد الوضع ، لكنه ضرب من المنع في الأصل ، للعلة المدعاة - إن صح - وهو غير صحيح أيضا منعا ، وهو المنع الذي

يستعمله نظار سمرقند ، وهو من متاع الزماني يتعلق به مثل هذا المنع ما ضعفت بحربه ولم ينبعث للتصرف فيما يرد عليه ويورد .
وكثيرا ما كان يستعمله القاضي أبو الهيثم نصرة لأهل الكوفة فيقول : لم قلت إن المعنى لحكم الأصل ما ذكرت ؛ فإني لا أسلم أن الموجب لهذا الحكم - في الأصل - ما ذكرت فدل عليه ، وإلا فهو ممنوع أشد المنع .

وهذا صورة تبديل العلة بالحكم ؛ فإنه يقول في الأصل : ليست العلة للحكم ما ذكرت ؛ بل ما ذكرت هو الحكم لا العلة ؛ فلم يجب الحكم لما ذكرت من الحكم .

[له ٤ ش] وإن كان يدعى أن الموجب لما ذكرت / من العلة هو ما ذكرت من الحكم في الأصل ؛ فبان بهذا أن هذا منع عن علة الحكم في الأصل أن يكون الحكم لها فيه ؟

وهذا من أضعف الأسئلة على علل الشرع .

٤١٣ — والوجه في دفع هذا الاعتراض أن يحقق المعارض به معنى القياس في الشرع ؛ فإن فهم وتركه ، وإلا وجب الإعراض عن مناظرته ؛ فإنه لا يكون من أهل النظر والجدال ، فضلا من أن يعد كلامه سؤالا .

٤١٤ — وتحقيق القياس في الشرع أن يجعل شرط صحته جزيه على أصول الشريعة ، وسلامته مما يدفعه من نص بكتاب أو سنة أو إجماع ، أو قياس أقوى منه ، وسلم من القول بموجبه ، أو منع بأحد الأصلين ، أو على الأصلين .
فإذا وجد شرطه صح ، ولا يسقط بأن يقول الخصم : ليس هو علة هذا الحكم ، أو دل على أن الحكم له ؟

برهانه : أنه لو دل المثلل على صحة اعتلاله بأقوى دليل ، وأقر الخصم بقوة ذلك الدليل ، ثم وجد له نقض بأصل من أصول الشريعة ، لم ينفعه ذلك الدليل مع قوته بإقرار الخصم ؟

يؤيد هذا أنه لا شيء يورد عليه فيمنع به عن صحته بعد سقوط المطالبة بالعكس بعد الطرد ، إلا وما يورده ؛ فبان أن هذا من أصول الشريعة مضاد لما قلت من العلة ؛ فإذا سلم من ذلك وجب الانقياد له .

٤١٥ - فإن قيل : وبماذا يُعلم سلامته على الأصول ؟

قيل : بالألا يتمكن الخصم من إيراد ما يدفعه - إن كان به يجادل خصما - أولا يجد في أصول الشريعة ما يدفعه - إن كان مجتهدا - في تصحيح حكم به .

٤١٦ - فإن قيل : إذا طالبه الخصم بتصحيحه ، وجب عليه تصحيحه ، بالدلالة مع

خصمه ، فقد جاء ما قلنا إن له أن يقول : لم قلت : إن الحكم بهذا ؟

قيل : يكفيه اتفاقهما على القول بالقياس ؛ فإذا كان كلامه مع من يقول بالقياس ، كفاه أن يريه صورة القياس في هذا الذي تعلق به ؛ فإذا كان خصمه قد أقر بقياس في الجملة - وهذا في صورة ذلك القياس - لزمه قبوله ، أو الدفع له بأحد ما ذكرناه ؛

وإن كان كلامه مع من لا يقول بالقياس لم يتمكن من الكلام في هذا الفرع ؛ فإن الفقهاء اتفقوا أنهم لا يناظرون في الفروع من ينفي القياس ، ولا من ينفي خبر الواحد ، ولا من ينفي القول بصفة العموم أو الأمر ويتوقف على الألفاظ ، حتى إذا كان نافيا لدليل الخطاب فنفي كلامه عليه : استضعفوا نظره ، إذا التجأ في نظره مع الخصم إليه !

٤١٧ - فإن قيل : فهل للخصم أن يطالب القائس بأن يريه سلامة قياسه على الأصول؟
قيل : ليس عليه أكثر من أن يريه صورة القياس ؛ فإذا أراه ذلك ؛
فعلى الخصم إيراد ما يدفعه به ؛ لأنه لو أراه سير الأصول واستقراءها
فإنه ليس فيها ما يدفعه نفى الخصم أن يقول : إنك تربني ما تدفعه دون
ما تدفعه ، ويكفي في الدفع : دافع واحد ؛ وذلك سهل على الخصم لإيراده ،
إذا وجد إليه سبيلا ؛ فإذا لم يتمكن من إيراده : علم أنه فاقد الدفعة ،
فلزم المصير إليه .

وهذا بمنزلة المعجزة يأتي بها المدعى للنبوة والرسالة في أن ليس عليه
جمع ما لا يدفعها من المعارضة وغيرها من أنواع الطعن ؛ لكن على ما ينكر
دعواه ، وكونها معجزة : أن يورد الدافع لها وإن كان دفعا واحداً ؛
لأن ذلك يقرب على المنكر لها - إن كان صادقا في إنكارها ؛ ومتى لم يمكن
أحد على وجه الأرض من إيراد ما يدفعه عن دعواه أو معجزته : علم صحة
برهانه وصدقته في دعواه .

كذلك هنا القائس يدعى قياسه معجزة في حكم حادثته ؛ فإذا لم يتمكن
الخصم ، ومن ينكر حكمه من دفعه بشيء من أنواع الدفع : علم صدقه
في دعواه وبرهانه عليها .

٤١٨ - فإن قيل : متى بين الخصم دفعا في أصل القياس أن الحكم يتعلق بغير ذلك
المعنى لابه ؛ فقد اضطر القائس إلى تصحيح معناه بالتقديم عليه بأي وجه
كان ؟

قيل : لعمري إن بين أن الحكم لم يتعلق به : كان قدحا يجب عليه
الخروج عنه .

فأما إذا قال : هذا الحكم تعلق في الأصل بغيره ؛ فليس هذا بقدرح ؛
[ل٤٦ى] لأن القائس لم يدع في الأصل أن الحكم لم يتعلق إلا / بمعناه ؛ بل جواز
تعلقه به وبغيره .

وإن كثر عدد ذلك الغير ؛ فإن الحكم الواحد قد يثبت بمعانٍ وأدلة—
إلا أن يتفق الخصمان : أن لاعلة في الأصل إلا واحدة ؛ فحينئذ يجب عليه
تصحيح معناه بالتقديم على غيره ، وإفساد كل غير يُدعى في مقابلته — كما
في علة الربا — لما وقع الاتفاق على أن الحكم في الأصل الواحد من المعاني،
لا غير .

فكل من يدعى لذلك الحكم علة وجب عليه إفساد ما سواه، وتقديم
معناه على كل ما يمكن من المعاني .

٤١٩ - فإن قيل : فهلا قلتم في علل العقل مثل هذا ؟

قيل : لا نقول مثل ذلك في علل العقل ؛ فإن الحكم العقلي إذا علل
بعلة كان هو نفس العلة ؛ فلا تكون غير تلك العلة ؛ فإذا نوزع فيه وجب
عليه البيان كما قلنا في علة الحكم وقع الاتفاق على أن ذلك الحكم في الشرع
غير معلل بأكثر من معنى واحد .

وأیضا - فإن علة الحكم في العقلیات لا تقبل ، ولا تعلم صحتها إلا
بطريق القطع ؛ فجازت المطالبة بالإبانة عن تعلقه بها إلى أن تعلم .

ولو طُوب بمثل هذا في فروع الشريعة عند الاجتهاد والاختلاف
لطواب بما يوجب القطع والكشف عنها على وجه يزيل به الطعن ؛
وذلك محال في مواضع الاجتهاد في فروع الشريعة بالإجماع .
وبالله التوفيق .

٤٢٠ - فإن قيل : قد اقتصرتم إذا على مجرد الطرد في علل الشرع ؛ وقد قلتم في العلل العقلية : الاقتصار فيها ، وفي المعرفة بصحتها على الطرد والعكس غير جائز حتى يدُل على الطرد والعكس دليل على صحتها ؛ فكيف كان مجرد الطرد في علل الشرع دليل صحتها ؟

وأكثر ما في علل الشرع ألا يشترط العكس في صحتها ، كما يشترط في علل العقل ، فكيف اكتفيتم ببعض الطرد في المعرفة بصحتها ؟ ولو ساغ هذا لم يمتنع لكل من سوى طرداً على مذهبه أن يكون مقبلاً للدليل على ما صار إليه - ولزم في العقلية إذا جمع بين الطرد والعكس في شيء وأدّاه علة عقلية أن يكون مقبلاً ما أدّاه من الحكم عليه وحجة .

وإذا لم يجد هذا ، لا في العقل ، ولا في الشرع ، بأن أنه لا بد من زائد على الطرد حتى يُع به صحة القياس في الشرع .

كما لا بد من زائد في العلم بصحته في العقل على الطرد والعكس . قيل : لا فصل بين العقلي والشرعي في أنه يُعلم صحة كل واحد بما يزيد على الطرد والعكس في العقلية ، وعلى مجرد الطرد في الشرعية ، حتى لو ضُم العكس إلى الطرد في الشرعية لم يعلم بذلك القدر أيضاً صحته ؛ لكن الذي به يعلم صحة العقلي أمر زائد ، وهو ما قدمناه في أول الكتاب . والذي به يُعلم في الشرع صحته ألا يدفعه بعد الطرد ، وصورة القياس دافع من الشرع ولا من العقل ، وقد كشفنا عن هذا الفصل بما يغني عن رده .

فأما أن يعلم في العقل ضرورة صحة كون القياس قياساً فليس ذلك

شرطه ؛ بل إذا علم بضرب من البرهان ، وهو ما ذكرنا قبل : وقعت الكفاية في العلم بصحته ، وإن لم يكن ذلك العلم ضرورة كذلك ، إذا غلب البظن من طريق الظاهر ألا دافع له بأحد ما ذكرناه من الأصول : وقعت الكفاية في الحكم بأنه قياس ، وإن لم يعلم قطعاً أنه موجب كذلك الحكم لا محالة ؛ إذ لا سبيل إليه في أكثر مفصلات أحكام الشرع .

٤٢١ — فإن قيل : فما الذي دللكم — سوى الطرد — على أصول الشريعة على صحة القياس ، حتى يبين لكم أنه لا بد في تصحيح القياس الشرعي عن واحد منه ؟ قيل : ومتى وافقنا على القول بالقياس كان ذلك الوفاق أبلغ من كل دليل يدل على صحة القياس ؛ فإنه إنما يحتاج إليه مع من ينفي القياس . وأنا أكشف لك عن بعض ما يستدل به في الوصول إلى المعنى الذي به يقع القياس ؛ ثم أبين أنه مع جميع من يستدل به عليه لا بد من الطرد الذي قلت إنه يكفيه في وجوب الحكم به بعد تسليم نتيجة^(١) القول بالقياس :

فمن ذلك — أن يكون النص وارداً به ، كقوله تعالى : ﴿ كُنَّا نَسُوا عَلَىٰ مَا فَاَتَكُم ﴾ [من الآية ٢٣ / ٥٧] .

وقوله تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ ﴾ [من الآية ٣٢ / ٥] .

وقوله تعالى : ﴿ كُنَّا نَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ [من الآية ٧ / ٥٩] .

[ل٤٦ش] بعد قوله تعالى : ﴿ تَمَّ أَفَاءُ / اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ﴾ [من الآية ٧ / ٥٩] .

(١) في الأصل أقرب إلى أن تكون « شيخه » .

وأمثال - قوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا ﴾
[من الآية ١١ / ٤٧] .

وقوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾ [من الآية ٦٢ / ٢٢] .
وقوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ
آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾ [من الآية ٣ / ٤٧] .

وقوله تعالى : ﴿ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴾ [١٥ / ٧٨] .
وقوله تعالى : ﴿ وَأُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا ﴾
[من الآية ٤٩ / ٢٥] .

ومثل - قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ ﴾ [من الآية ١٩ / ١٠] .
وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [من الآية
٤٣ / ٣٣] .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ [من الآية
٢٤ / ١٠] .

ونحو ذلك من حروف العلل المذكورة في كتاب الله سبحانه ،
بما يطول تعدادها .

٤٢٣ — ومن السنة :

قوله عليه السلام لما قال : « أينقص الرطب إذا يبس ؟ قالوا : نعم ،
قال : فلا إذا »^(١) - في المنع من بيع الرطب بالتمر .

وقوله عليه السلام : « إنها ليست بالحيفة ؛ إنما هي ذا عرض ،
أو عرق انقطع »^(٢) .

(١) انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٢٤٤ .

(٢) ورد بصيغ أخرى ، أخرجه البخاري : وضوء ٦٣ - ابن حنبل ج ٦ / ٣٠٤ ، ٣٢٣ ، =

- وقوله عليه السلام : « إنما هي ركضة من ركضات الشيطان »^(١) .
- وقوله عليه السلام : « إنما الولاء لمن أعتق »^(٢) .
- وقوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات »^(٣) .
- وقوله عليه السلام : « لست كأحدكم ؛ إنما يطعمني ربي ويسقيني »^(٤) .
- وقوله عليه السلام : « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ؛ إذا نسيت فذكروني ؟ »^(٥) .
- وقوله عليه السلام : « إنما نهية-كم عن أدخار لحوم الأضاحي لأجل الدافّة » ثم قال : ألا فكلوها وادخروا منها ما أنهر الدم وأفرى الأوداج فكلوا ، إلا ما كان من سن ، أو ظفر .
- ثم علل فقال : « وسأخبركم عن ذلك :
- أما السن - فلأنه عضو - وفي بعضها : فلأنه عظم .
- وأما الظفر : فلأنه مدى الحبش »^(٦) .

== وأيضاً البخارى : حيض ٨ ، ١٩ - ومسلم : حيض ٦٤ - وأبو داود : طهارة : ١٠٨ ، ١١٠ - والترمذى : طهارة ٩٣ والنسائى : طهارة : ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، وحيض ٤ ، ٦ وابن ماجه طهارة : ١١٥ ، ١١٦ - والدارمى وضوء ٨٠ .

(١) أخرجه أبو داود : طهارة ١٠٩ - والترمذى : طهارة ٩٥ - الدارمى وضوء ٩٤ - مالك حجج : ١٢٤ وابن حنبل ج ٦ / ٤٣٩ ، ٤٦٤ .

(٢) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ١ من صفحة ١٨٤ .

(٣) انظر هامش ٢ من صفحة ٩١ .

(٤) ورد بصيغ أخرى : « لى أبيت يطعمنى ربي ويسقينى » أخرجه البخارى : صوم ٤٩ ، ٥٠ وحدود ٤٣ ، محاربين ٢٨ ، تنقي ٩ اعتصام ٥ - مسلم صيام ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ والترمذى صوم ٦١ والدارمى صوم ١٤ وابن حنبل ٢٣ / ٢ ، ٢٣١ ، ٢٣٧ ، ٢٤٤ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ .

(٥) للحديث سبع أخرى ورقه فى الكنز الثمين ١١٢٧ رواه ابن حنبل عن ابن مسعود رضى الله عنه .

(٦) أخرجه مسلم : جنائز ١٠٦ وأبو داود : أشربة ٧ - والترمذى : أضاحى ١٤ والنسائى : جنائز ١٠٠ ، ضحايا ٣٦ - فرع ٢ - أشربة ٤٠ وابن ماجه أضاحى ١٦ - الدارمى أضاحى : ٦ - مالك فى الموطأ : أضاحى (٦ - ٨) ابن حنبل ٢٣ / ٣ و ٥٧ و ٦٣ و ٦٦ و ٨٥ و ٢٣٧ و ٢٥٠ و ٣٨٨ - ٧٦ / ٥ - ٣٥٠ (٣٥٧ - ٣٥٥) و ٣٥٩ - ١٨٧ / ٦ و ٢٠٩ و ٢٨٢ .

٤٢٣ — وقد يكون النص وارداً باسم مشتق من معنى :
نحو قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [من الآية ٢ / ٢٤] .

وقوله تعالى : ﴿ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ [من الآية ٣٨ / ٥] .
وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا ﴾ [من الآية ٣٣ / ٥] .
وما روى : أنه زنى ماعز فرجم^(١) .

وسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد^(٢) .
وقوله « في سائمة الغنم : زكاة »^(٣) .

٤٢٤ — وقد يكون تنبيهها بالأذى على الأعلى :
كقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [٧ ، ٨ / ٩٩] .
ومثله : حديث عمر رضى الله عنه حين سأل الرسول عليه السلام عن قُبلة الصائم ؟ فقال : أرايت أو تَمَضْمَضت ؟^(٤) .

(١) ورد الحديث بصيغة أخرى : « وأقر ماعز عند النبي صلى الله عليه وسلم بالزنا أربعاً » أخرجه البخارى أحكام ٣١ — والنسائى حدود : ٥ .

(٢) ورد بصيغة أخرى : « أن الرسول صلى الله عليه وسلم سمها فسلم في الركعتين » أخرجه ابن ماجه لإقامة ١٣٤ — انظر أيضا الترمذى : صلاة ١٧٤ .

(٣) انظر « باب في زكاة الغنم » الدارمى : زكاة ٤ وأيضاً ابن ماجه زكاة : ٢ .

(٤) ورد حديث : « فتمضمضت واستنثرت ثلاثاً » أخرجه النسائى : طهارة ٨٢ — انظر أيضاً في المضمضة والاستنشاق والاستنثار : البخارى : وضوء : ٧ و ٢٤ و ٢٨ و ٣٨ و ٣٩ و ٤١ و ٤٢ و ٤٦ و غسل ٥ و ٧ و ١٠ — مسلم : طهارة : ٣ و ٤ و ١٨ وأبو داود طهارة ٥١ — وللترمذى طهارة ٥٢ ، والنسائى : طهارة ٦٧ ، وابن ماجه طهارة ٦ ، والدارمى : وضوء ٧ ومالك : والموطأ : طهارة ١ وابن حنبل ١ / ٥٨ .

فنبه بالمضمضة مع تقديمه نزول الماء إلى الجوف على حكم القُبلة
إذا لم يكن معها إنزال .
ومثله :

قوله عليه السلام : « رأيت لو كان على أبيك دين ؟ أكنت
تقضيه .. » الخبر^(١) .

٤٢٥ — وقد يُدَلَّ على العلة بالحال ؛ فيستدل بالحال على علة الحكم :
كنهيه عن قتل النساء : حين رأى عليه السلام امرأة مقتولة
في المعترك^(٢) ؟

فعلمنا أنه إنما نهى عن قتلهم لفقد النبصرة فيهن ؛ حتى إذا قاتلن
حل قتلهم بالإجماع .

٤٢٦ — وقد يكون الحكم مُحَالاً على سبب ، أو سؤال ؛ فيكون السبب علة فيه :
كما يجابه عليه السلام للسكرانة على الأعرابي حين سأله عن مواقفه
امراته في نهار رمضان^(٣) .

ومثل - رده صلى الله عليه نكاح خنساء حين كرهت^(٤) . فصارت
كراهتها علة في الرد .

(١) للحديث صينغ أخرى : السائي : مناسك ١١ قضاة ١٠ - للدارمي مناسك ٢٤ ابن حنبل
١٢/١ ، ٤٢٩/٦

(٢) ورد في الموطأ : « نهار رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا ابن حبيب عن قتل النساء
والولدان » جهاد ٨ وورد الحديث أيضاً بالصيغة التالية : « فنهى ونهى ثم نهى عن قتل النساء والصبيان
والولدان » أخرجه أبو داود : جهاد ١١ وابن ماجه : جهاد ٣٠ والدارمي : سير ٢٥ ومالك في الموطأ :
جهاد ٩ وابن حنبل ٢٢/٢ ، ٢٣ .

(٣) انظر باب كفارة من أتى أهله في رمضان : أبو داود : صوم ٣٧

(٤) ورد الحديث في البخاري بصيغة أخرى وهي « إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردوده » أخرجه
البخاري لكاح : ٤٣ .

ومثله - ما ذكرنا من جعل السهو علة في السجود .

وجعل الزنى مع الإحصان علة للرجم .

٤٢٧ — وقد يرد النص في محكوم يكون فيه معانٍ يعلم من النص تعليق الحكم بأقواها :

كن يسرق ، ويقذف ، ويشرب ، ويقتل ، ويكذب أمرَ صاحب الشرع بقتله ؛ فإذا علمنا أن مجموعها ليست هي العلة في إباحة دمه ، جعلنا أقواها علة فيه .

٤٢٨ — وقد تكون علة الحكم أظهر لمعانى النصوص على حكمه : كالخلاوة في السكر ، والتمر .

والطعم في البر .

والرق في العبد والأمة .

وقد يضرب صاحب الشريعة المثل بأمر فيجعل منه العلة للحكم : كقوله عليه السلام : « لعن الله اليهود ، لعن الله اليهود : حرّمت عليهم الشحوم ؛ فباعوها وأكلوا أثمانها »^(١) .

٤٢٩ — وقد يوجد من الإجماع لحكم علة أجمعوا على تعليله بها كتبليغهم حدّ الشرب ثمانين بعة أنه في الغالب ، إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى . فأوجبوا على من يشرب السكر حدّ المفترى .

ومثله :

إجماع الصحابة رضي الله عنهم على وجوب الضمان على عاقلة الإمام . كما روى من حديث عمر رضي الله عنه أنه استشار الصحابة

(١) رواه ابن عباس . انظر الكنز الثمين رقم الحديث : ٢٩٨٧

رضى الله عنهم في المرأة التي أجهضت داء بطنها ، حين بلغتها رسالة عمر
رضى الله عنه وهي ترتقي سلما فسقطت وأجهضت داء بطنها ؛ وعلمت
الصحابة رضى الله عنهم أن ذلك كان من خوفها عن عمر . فأوجب على
رضى الله عنهما الضمان على عاقلة عمر رضى الله عنه ؟ فسكتوا على حكم على
عليه السلام بعد أن قالوا بخلاف ما قال ؟^(١) .

[ل ٤٧ ى] فجعل ذلك الخوف من فعل عمر رضى الله عنه / سببا وعلة للضمان عليه
في عاقبته ؟ !

وقد قيل : إن هذا الإجماع لا يتم ما لم يُعلم رجوع من قال قبله بخلافه
إلى وفق قوله .

٤٣٠ — وقد يُعلم كونُ حكم الإجماع معللا بعلة معينة لا يجوزون لذلك الحكم علة
غيرها ، ولا يحدون سبيلا إلى غيرها ؛ فتمتق الحكم بها على الطرد والعكس
فتصير علة لذلك الحكم لا يجوز غيرها .

كوجوب الرجم بعلة الزنى مع تقدم الإحصان ؛ فلا يعلم للرجم علة
موجبة غير هذه العلة المبينة من وصفين ؛ فتقضى وجد الوصفان : ثبت الحكم .
وإذا فقد ، أو أحدهما : انتفى الحكم — وما هذه صفة من صفته^(٢)
لعل يكون حكمه حكم ما أخذ منه ؟

بأن كان مأخوذاً من كتاب أو سنة مقطوع بها : وجب القطع على
العلة أيضا .

وإن كان غير مقطوع بأصلها ؛ فكذلك هي ؟ !

(١) وردت أحاديث أخرى في إجهاض المرأة مثل : « نطحت إحداها الأخرى فأجهضتها » ، أخرجه
ابن حنبل ١٧٣/٥
(٢) في الأصل : « صفة » .

ولهذا أقدمت على مالا ينعكس منها ؛ لأن مالا ينعكس يجوز تعليق الحكم بغيرها ؛ فلا يقع القطع بكونها علة الحكم - وفيما لا علة له غير هذا المطرد المنعكس - لا يجوز غيرها .

فكان المنعكس هو المعلوم تأثيره دون مالا ينعكس ، فإنه يجوز أن تكون موجبة ومؤثرة غيره .

ولهذا لم يشترط في علل الشرع المنعكس ، فإن ذلك يوجب في أكثر المسائل : أن تكون كل مسألة مختصة بعلة لا يشاركها في حكمها غيرها ؟

٤٣١ — وقد يكون الحكم ثابتاً في أصل لا تُعلم علقته فيقسم ويبطل كل ما يذكر فيه من العلة إلا واحداً لا يأتي عليه الفساد بوجه ؛ فيصير علة مستورة تحت القطع بأن الحكم في الأصل لتلك العلة .

ثم إن كان في الأصل مقطوعاً بثبوته كانت العلة كذلك ؛ وإن لم يكن كذلك .

٤٣٢ — وقد لا يكون في حكم الأصل شيء من هذا ؛ لكن يكون الأصل موصوفاً بأوصاف يمكن جعل واحد من تلك الأوصاف ، أو اثنين أو ثلاثة ، أو أربعة ، أو أكثر : علة لذلك الحكم ؛ فيرد إليه الفرع ؛ بما يسلم منها في ذلك للحكم .

هذه وجوه يمكن التوصل بها إلى معرفة علة الحكم في الشريعة وغيرها وجوه يطول الكتاب بذكرها — غير أن شيئاً منها لا يوصلنا إلى المعرفة بكونها علة ما لم يسلم على أصول الشريعة ؛ فإذا سلمت ولم يدفعها منها دافع — إذ ذاك — علم صحة كونها علة ، وقياساً .

واستغنى الناظر مع الخصم عن تصحيحها بشيء ، سوى جريها على

أصول الشريعة سليمة ، غير مدفوعة بشيء منها ؟
فسقط عند هذا البيان سؤال من يدفع العلة بقوله :
لم قلت : إن العلة لهذا الحكم ما ذكرت — أو ماله يجوز أن يكون
أحد الأمرين من الحكم والعلة مبدلاً بصاحبه ؟
ولعلنا إذا صرنا إلى الكلام في أقسام القلب زدنا وضوحاً لفساد
ما يضاهي هذا الاعتراض .

إن شاء الله عز وجل

٤٣٣ — وما عُد في فساد الوضع :

أن تأخذ نفس المسألة بعباراتها فتجعلها علة بآرد إلى نفس المسألة بعينها ،
وتضيف إليها ماله مثل حكم ما يدعيه في موضع النزاع من مواضع الاتفاق :
كن يقول في وجوب الوضوء بمس الذكر : إنه مس ذكره فصار
كما لو مس وبال .

أو قال في بيع الكلب : إنه باع كلباً فلا يجوز كما لو كان مغصوباً .
أو قال في القهقهة في الصلاة إنه يقهقهه في الصلاة ، فبطلت طهارته ،
كما لو انقضت مدة مسحه على الخف مع القهقهة .

أو قال : لأنه مال البصبي فلا زكاة فيه ؛ كالصبي الذي .
أو مسح رأسه قبل غسل وجهه ؛ فلا يجوز كما لو توضأ التقدير أو محل
الاختصاص — أو تعيين القدر ؟

فهل يكون هذا جواباً يدفع به القلب ؟
فإنهم — من قال : هو جواب صحيح في دفع القلب والعلة فيه ما ذكرنا
من أنه في غير موضعه .

ومنهم — من قال : ليس يندفع بمثله القلب — وهو الصحيح ، لأنه لا قصد للمعلّل في اعتلاله إلا لإثبات ما انفاه القلب عليه بقلبه السؤال من القلب في ابتداء المسألة اختص بما جعله حكم قلبه .
ولأن ما انفاه بقلبه مؤثّر في موضع الخلاف ، بل هو نفس الخلاف ؛ فلا معنى للهرب منه بتغيير العبارة .

ولأنه لو لم يصح هذا النوع من القلب مع تصريحه بمحل النزاع لم يصح قلب لقياس من أصل واحد في الشريعة .
لأن القلب الذي هو على مصادّه لفظه اعتلاله في حكم لا يتصور قط من أصل واحد ؛ وإنما يكون ذلك من أصل آخر ، فيكون إذ ذاك صورة النقض .

وقد اتفق النظار على ثبوت قلب لا يتأتى به نقض الاعتلال ؟ ومن دَفَعَ هذا النوع من القلب فقد خالف هذا الإجماع ، ولا سبيل إليه .
[ل٤٧ش] ٤٣٤ — ومنها — أن يكون القلب مبهما في الحكم / وهو ما ذكرنا من قلب التسوية . فجوابه ما ذكرنا ، من أن المبهم لا يدفع المفسّر ؛ فلا معنى لإعادته .

ومنها — أن يكون القلب بتغيير شيء من أوصاف الاعتلال ؛ أو زيادة ، أو نقصان ؟
فجوابه : أنك لم تورد في القلب الاعتلال على ما وضعه المعلل من أوصافه ؛ أو حكمه ؛ فيه يكون معارضة لقلبا ؟

فجواب ما يُجاب به عن المعارضة ؛ لأنه قادح في نفس الاعتلال منه ؛ واعلم — أن كل مَنْ نصب علة مبهمة الحكم ابتداء تيسّر قلبه بحكم

مصرح - ولا جواب له إلا بدفع الفرض من السائل ؛ وينجو ذلك الجواب
لا يسقط القلب - إذا كان مؤثرا في موضع الخلاف - بل يكون حكم ذلك
القلب مقصود المسألة .

وإنما فرّ المستول إلى الإيهام في الحكم : لما يعذر عليه من التصريح
بحكم المسألة - فلم يصِرْ عجز المستول عن التصريح بحكم العلة عيبا على
السائل في قلبه :
ومثاله :

تعليلاً من يشترط الصوم في الاعتكاف بأنه أُبْتُثَّ في مكان مخصوص ؛
فلا يصحّ دون قرينة - كالوقوف ؛ فإذا قلبه السائل بأنه لا يشترط فيه الصوم ،
كالوقوف .

فإذا قال المعلن للقالب : هذا فرض مسألة على ، فإن اعتللى في حكم
على الجملة ، وأنت تقلب في حكم التعمين : ظهر عجزه ؛ لأنه عما صرح
به القالب في حكم القلب : وقع السؤال والنزاع فيه ؛ فكان القالب أسعد
حالا بذلك الاعتلال من المعلن وهو يكثر الشغب في هذا الفصل وأنواعه
بين الخصمين في النظر .

ومن وقف على ما حققناه : هان عليه الأمر فيه .
وبالله التوقيق .

٤٣٥ - ومنها - أن يتصرف القالب في حكم العلة عند القلب فيحصر بحكم القلب
على بعض ما كان من حكم العلة ، أو يعدل به عن مقصود المسألة مثل :
قولنا في ظهار الذمي : من صح طلاقه صح ظهاره ؛ كالمسلم .
فيقول القالب : وجب إذا شبه المرأة في ظهاره بمن يعتقد إباحتها

ألا يقع التحريم ؛ كالمسلم إذا شبه المرأة بزوجة أخرى له ؟
فجوابه — أن هذه علة أخرى زائدة في الأوصاف على علقى مخصصة
في الحكم موجبة لبعض ما أوجبه باعتلالى ؛ لأنه تعليل في المجوسى^١
يُظاهر على زوجته ، والخلاف فيه دون اليهود والنصارى . وعلقى تتناول
جميع هؤلاء ؛ فلا يكون ما قلبه قلبا لها ، ولا مما لو تركته عن اعتلالى :
ضررى في تناوله لموضع الخلاف ؛ فأقصى ما فيه : أن الاستدلال به فيه ،
ولا يخرج استدلالى عن سلامته في موضع الخلاف .
بلى ، لو عيئت الكلام في المجوس ، أو ذكرته مع غيره لم يكن لى
إسقاط ذلك عن عموم علقى في الحكم .

فأما إذا كانت العلة في حكم والقلب في حكم آخر :
مثل — أن تقول في صحة البناء على الجمعة : أن من له الدخول في ركعتى
الظهر له أن يبني فيتمها أربعا كالمسافر ، ينوى القصر ثم الإتمام فيقلب
بأنه لا يبني بمخرج الوقت كالمسافر ، نظر فيه ؛ فإن كان حكم القلب
بعض حكم الاعتلال ، ولا يؤثر في موضع الخلاف ، فلا يضره كما بينا
في فصل الظهار .

وإن كان يؤثر في الخلاف كما ذكرنا^(١) فإلى الجمعة^(٢) ؛ فهو الذى
تكلمنا فيه لأن الخلاف في خروج الوقت ؟ هل يصح البناء .

وإن أطلق المعلن علمه عن ذكره فيكون صحيحا أولا ، على ما بيناه .

٤٣٦ — ومنها — أن يدفع قلبه بنوع من الفرق فهذا ينظر فيه : فإن كان صريحا ؛
فلا فرق يقدح في القلب إلا وهو قادح في الاعتلال ؛ فلا يكون صحيحا :

(١) في الأصل : د في الجمعة .

مثل :

أن تقول في مسح الرأس : إنه عضو من أعضاء الطهارة ؛ فلا يقدر
بالربع .

فيقول : لا يكون بقدر الاسم كسائر الأعضاء .
فيقول للفرق : سائر الأعضاء مقدرة بالشرع ؛ فلذلك لم يحز التقدير
فيه بالاسم ، وفي الرأس لم يوجد التقدير من الشرع ؟
فيقول القالب : فسبيلك ألا تسقط التقدير فيه بالربع ؛ ثم تقدره بالاسم ،
وليس واحد منهما موجوداً في أصل الاعتلال ؛ فيكون هذا الفرق قادحاً
في الجمع ؛ لأنه فرّق من حيث جمع :
وهو كمن يستشهد بشاهدين في ألف درهم له على رجل فشهد له بالألف ؛
ثم استشهد الشهود عليه أولاً بهما في الألف على المدعى الأول ؛ فأراد
المدعى جرحهما ليُسقط عن نفسه الألف ؛ فجرحهما بنوع من الفسق ؛ فقد
قدح فيما له وعليه جميعاً ، وسقط الحقان معا ، ولا سبيل له إليه ما دام يريد
ثبوت حقه بهما ؟

كذلك القدح بالفرق في القلب الصريح : قدح فيه ، وفي الاعتلال
الذي نصبه أولاً ؟ فليس له ذلك وهو يريد لصحة اعتلاله .
[٤٨٨ى] ٤٣٧ — فأما إذا كان / القلب مبهم الحكم :

مثل : قلب التسوية وغيره ؛ فيصح فيه الفرق لا من حيث وقع
فيه الجمع .

مثاله :

تعليلنا في ذكاة مالا يؤكل لحمه بأنها ذكاة لا تبيح اللحم ؛ فلا تطهر
الجلد ؛ كذكاة المجوس .

فيقول القالب : وحب أن يستوى فيه ما يؤكل وما لا يؤكل كذكاة
المجوس .

فيقول المعلق في الفرق : إنما يستوى في ذكاة المجوس ؛ لأن الذكاة
غير مُبيحة للحم ؛ فالأكل وعيرُ المأكول فيه سواء ؛ وليس كذلك ذكاة
المسلم فإنها تبيح اللحم في المأكول ؛ فلا يساويه غير المأكول ؛ فكان هذا
فرقا في غير موضع الجمع ؛ لأنه بيان علة المساواة ، ولم يكن حكم المعلق هذا ؛
وإنما كان امتناع طهارة الجلد عند امتناع إبادة الأكل ؛ فلم يقدح فرقه
في هذا الموضع فكان صحيحا .

وهو كشاهدين يشهدان له وعليه في مجلسين للعالم ؛ فيقدح
في شهادتهما عليه بوجه لا يؤثر في شهادتهما له :
مثل :

أن يقول : بينهما وبين خصمي قرابة ، أو شركة ؛ فكان قدحاً في حق
الخصم ، لا في حقه فضرر الخصم دونه ؟
كذلك في الفرق الذي يذكره في قلب المهم ، وتنبيه من يدفع القلب
بالفرق للفصل بين هذين الدوعين من الفرق ، حتى لا يلبس القالب عليه
في دفعه لفرقه بأنه قادح في الجمع الذي ذكرت أولاً ، فيضطرب عليه الكلام
في ذلك .

وبالله التوفيق .

الفَصْلُ العَاشِرُ

فصل في بيان عدم التأثير

٤٣٨ — واعلم أن ما كان وجوده وعدمه في الاعتدال بمنزلة صح استعمال لفظ : « عدم التأثير » فيه .

ويصح أن يقال : إنه حشو في العلة ، أو لغو ، أو لا فائدة في ذكره ؟
مثل :

أن تقول : مملوك لمالك ؛ فصح أن يضمن باليد ؟

فإضافته إلى مالك ، أو إلى شخص معين لا يتعثر به الحكم ، ولا يعصم به .
الاعتلال عن النقص .

أو تقول : مطعموم حسن مملوك .

أو قال : لأنه طهارة بماء البحر ، أو بماء الفرات ، أو بماء عذب
أو ماء زمزم ؛ أو غير ذلك ، مما لا يبين أثره ، ولا يتأكد بذكره حكم
ولا عبارة بعبارة ، لم يحز وضعه في الاعتلال ، ومن فعله نسب إلى الغي^١
والقتصير .

ثم إن كان لا يحكم بهذا القدر على فساد قوله واعتلاله ، أو ضعف
في دليله .

وكل وصف عُصم به الاعتلال عن النقص ، أو تغير بوجوده الحكم ؛
كان مؤثراً لا محالة إذا كان مذكوراً على شرط القياس .

٤٣٩ — وأما ما لا يكون حشوا ولا يسميه الفقهاء : « عدم التأخير » ؟

فعلى وجوه :

منها : ما يدعيه المعارض في الوصف .

ومنها : ما يدعيه في الأصل .

ومنها : ما يدعيه فيما قيد به الحكم .

ومنها : ما يدعيه في موضع النزاع :

ومنها ما يدعيه في جملة الاعتلال .

ومنها ما يدعيه في تعيين الأصل .

٤٤٠ — فأما دعواه في الوصف :

مثل - أن يعمل لأذان الفجر : بأنه أذان صلاة لا تقصر فتجوز ليلا

كالغرب ؟

فيقول : لا تأثير له لأنها^(١) - وإن كانت مما يقصر فيجوز أداؤه ليلا

وهو العشاء الآخرة .

٤٤١ — وأما دعواه في الأصل :

مثل - أن يقول في الوضوء بغير نية : إنه طهارة بالماء ؛ فهي كإزالة

النجاسة ؟

فتقول : إزالة النجاسة - وإن كانت بغير الماء - فلا تحتاج إلى النية .

ومثل - أن يقول في التحريم بالزنى : لأنه وطء من يشتهى جماعها

كالحلل فتقول : في الحلال وإن يشتهى جماعها فإنه يحرم .

(١) غير واضحة في الأصل .

٤٤٢ — وأما دعواه فيما قيد به الحكم :

فمثل - أن يقول في نفقة المتوفى عنها زوجها ؛ لأنها في عدة منه ،
فكانت لها النفقة إذا كانت حاملا ، كالمطلقة ؟
فتقول : لا تأثير لكونها حاملا في المطلقة .

ومثله - أن يقول الكوفي في إسقاط الضمان فيما يُقْلِفُ أهل الردة -
إذا كانت لهم شوكة في حال القتال - بأنهم كفار ممتنعون ؛ فيجب ألا
يضمنوا ما أتلّفوا في حال القتال ، كأهل الحرب ؟

فتقول : لا تأثير لقولك في حال القتال ؛ لأن أهل الحرب ما يتلفون
في غير حال القتال لا يضمنون أيضا .

٤٤٣ — وأما دعواه في غير موضع النزاع :

فهو كل مسألة لها جوانب ، يختص ببعض جوانبها باسمه الخاص
ويجعله تعليلا :

[ل٤٨ش] مثل - أن تقول في مقاسمة الجدة الأخ : إن الأخ ذَكَرَ / يُعَصِّبُ أُخْتَهُ ؛
فلم يَسْقُطْ بالجد كالابن .

فتقول : لا تأثير لتمصيبه الأخت ؛ لأن الأخت لا تُعَصِّبُ ، ولها هذا
الحكم - عفى .

ومثل - أن يقول : طهارة بالجامد فلا يجب فيها ترتيب كالاستنجاء ؟
فتقول : خَصَّصَتِ التَّيْمَمَ بالفرض - والطهارة عندك وإن لم تكن
بالجامد فلا ترتيب فيها ؛ كالوضوء والغسل .

وربما يُلبَسُ المدعى لسلب التأثير على الخصم الضعيف ، فيُورده
موردَ النقض ؟ فيقول ما يقول من الاعتلال منقوض ؛ فإن حكم اعتلالك
حاصل بخلاف هذا الاعتلال .

فإذا تنبه المعلل لذلك عاد فدفع حجته القليبيس بأن نقضت به عكس-
علتك ، ظنا مني أنك تقبله ؛ فإن كنت لا تقبله عدلت إلى شيء آخر .

٤٤٤ — وأما عدم التأثير في جملة الاعتلال :

فهو ما حكينا عن بعض المشايخ أنه يقول في وجوب الترتيب : إنه لم
ترتب ؛ فهو كمن مسح رأسه أولا بالبول ، أو لأنه مسح ؛ فصار كما
لو مسح وبال ؟

فتقول : لا تأثير للمسح في الأصل ؛ فإن الإيجاب فيه بالبول . وقد أطلنا
فيه بعض الإطالة ؛ فلا معنى لإعادته .

وليس هذا من باب عدم التأثير ؛ بل لا يُعدّ في جملة القياس أصلا
ولا في جملة شيء من الحجج ، فضلا من أن يقال : له تأثير أولا ؟

٤٤٥ — فأما وجه الجواب عن سؤال عدم التأثير فعلى أثره :

منها - أن تقول : ما أوردته مطالبة منك إياي بطرد عكس العلة
حتى لا أوجد الحكم إلا وأوجد هذه العلة - ولا يلزم في ذلك في علل الشرع .
ومنها - أن تقول : لا يمتنع تطبيق الحكم في هذا الموضع بهذا الاعتلال
وإن كانت له علل آخر . غير هذه في موضع آخر .

كما أن القتل يجب بالزنى والقتل في موضع ؛ فيجب^(١) بالردة في موضع
آخر - وإن لم يكن هناك قتل أو زنى .

ومنها - أن تقول : التأثير يجب أن يكون على أصل المعلل وإذا أريته
من أصلي في موضع واحد كفاي ؟

مثل - أن تقول في الجلد مع الأخ : إن الأخ ذكر يعصّب أخته فلم

يسقط بالجلد كالابن .

(١) في الأصل : « يجب » .

فنقول : لا تأثير لهذا الوصف ؛ فإن الأخ الذي يعصّب ، والأخت التي لاتعصّب سيّان عندك في مقاسمة الجد :

فنقول : فإن لم يؤثر في الموضع الذي ذكرت - وهو الأخت - فله تأثير في الأخ من الأم ؛ لأنه لما لم يعصّب أخته سقط بالجد .

ومنهم : من قال : ما ذكرنا من بيان ما ذكرنا من التأثير على أصل العلل تبرئ منه لا يلزمه ذلك البيان .

بل يكفيه أن يقول : له تأثير على أصلي ؟ فإذا طولب ببيانه قال : لا يلزمني بيانه .

وقد يجيب في مثل هذا : بأنّ إذا بينت المقاسمة في الموضع الذي فرضت فيه المسألة ثبت لي حكم ما عداه من جوانب المسألة .

ومنها - أن يقول : الحكم الذي نصبت له العلة - وإن وجد مع فقد العلة - في الأصل الذي جعلته عماد العلة فلا يمنع أن يكون ثابتا لما ذكرته أيضا من العلة ؛ فيكون الحكم معلولا بعلمتين في الأصل وفي الفرع بعلة واحدة .

مثل - أن يقول في بيع ما لم يره : إنه باع ما لم يره ، ولأنها^(١) منه فهو كبيع الطير في الهواء ، والسمك في الماء ، لم يجز بيعه .

فيقول المجيب : إذا لم يره فلم يصح لما ذكرت ؛ وإذا رآه فلم يصح لعلة أخرى ؛ فله في الأصل علمتان ، أيتها ثبتت أوجبّت الحكم .

ومنها - أن يقول : ثبوت الحكم في الأصل مع فقد العلة ، ومع وجودها يدل على تأكيد ثبوته ، وذلك لا يمنع من القياس عليه ؛ بل يؤكد صحة الإلحاق به .

(١) في الأصل : أقرب إلى أن تكون « ولا شيئا » .

ومنها - أن يقول : إذا وُجد في الأصل موضع ما يعتقد الحكم يعتقد
العله بان تأثيره ، وذلك أن السمك والطير لو كانا مقدورين على تسليم
مرتين صبح البيع عندي؛ وإذا لم يُرَ لم يصح فبان تأثيره على أصلي ، والتأثير
يجب أن يراعى على أصلي .

٤٤٦ - فإن قيل : هذه الوجوه من الأجوبة لتحقيق جميعها يرجع إلى بيان كون
الوصف مؤثرا في عصمة العلة عن النقض ، وذكر الوصف لمجرد الاحتراز
عن النقض لا يدل على صحتها ؟

ألا ترى أنكم إذا علمتم بجواز التحرى في الإناءين - أحدهما طاهر ،
والآخر نجس : بأن معه طاهر بيقين يمكن تمييزه عن الماء النجس ؛ فجاز له
[٤٩ ي] التحرى فيه / كالثلاثة من الأواني ؛ فكان يفسد لعصمتها عن ورود
النقض عليها ، ولا تأثير لذكره في أصول الشريعة ، لأن المقصود بالتعليل
إجازة استعمال الماء بعد التحرى ؛ فلا معنى لذكر الماء إلا لمجرد الاحتراز ؛
لأن الماء النجس ، والمائع النجس في عينه سواء في المنع من الاستعمال ؛
فلم يكن لذكره الماء فائدة ؛ فإذا سقط ذكره ، وكان نجس العين .

قالوا: فلو كان هذا جائزا لم يعجز أحد عن الاعتلال في حكمه يريد؛
لأنه إذا نصب علة سلمت عن النقض وجب أن يصح ؛ حتى إذا نصب
علة في تحليل نكاح الأم بحيث لا ينتقض أن يصح ذلك في موجهه .

فلما كان ذلك بالإجماع باطلا علم أن سلامتها من النقض ليس يعلم به
كونه قياسا .

قيل :

لم نقل : إن العلة إذا سلمت من النقض صحت لأجل ذلك فقط ؛

لكن لما ذكرنا قبل من الدلالة على صحة العلة ونصيبه العلة في تحليل نكاح
الأم قط لا يسلم عن النقض ؛ لأنها منصوصة في مقابلة إجماع يخالفها
في حكمها ؛ ولا نقض أُبَيِّنُ من مخالفة الإجماع لها .

وقولكم : إن ذكر الماء لا تأثير له إلا للاحتراز فهو خطأ ؛ بل هو
مع كونه دافعا للنقض مؤثرا على أصل المعلل .

وقد ذكرنا أن التأثير يُرَاعَى على أصل المعلل ، كما أن دفع النقض
يراعى بأصل المعلل ، والحكم عندنا في الأواني في الأصل والشرع يتعلق
بالماء لأن أصل هذه العلة ثلاثة أوانٍ ؛ وإنما يصح التحرى في الثلاث ،
إذا كان الجميع ما نجس بمضها بعارض حتى إذا كان بعضها بولا لم يصح
التحرى ، وأي تأثير أبلغ من وجود الحكم بوجود المعنى وارتفاعه بعده؟
٤٤٧ - واعلم أن هذا السؤال يدل على قلة بصيرة السائل بمواقع العلل في الشرع ؛
وذلك أن العلة في الشريعة إنما تُعَلَّمُ صحتها بجرئها على الأصول سليمة ،
لا يكون فيها ما ينقضها ، على ما بيناه قبل .

وليس سلامتها منها إلا بعد انتقاضها بشيء منها .

ولو اجتمع الجن والإنس على أن يذكروا للوصف في علل الشرع
تأثيراً سوى امتيازها ومفارقتها بذلك الوصف عما ليس بوصفه ، لم يقدروا
عليه .

فبان أن الوصف في العلة لا يكون قط إلا لدفع النقض ؛ حتى إذا سلم
عكسه عن النقض ، كما سلم طرده : كان أقوى ؛ لأنه اندفع النقض عنه
من الوجهين ؟

ولهذا قيل : أصح ما يدفع به النقض أن يبيّن من العلة وصفاً به يفارق

موضع النقض حتى إذا أراد بيان مفارقتها له بشيء آخر من أوصاف العلة.
قيل : هذا فرقٌ بعد النقض وفرق مع وجود العلة ؛ فبيان أن العلة
تأثيرها ليس إلا دفعَ النقض .

ثم النقض قد يكون بوجود تلك العلة مع عدم الحكم ؛ وقد يكون
ذلك بنص من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع على مخالفة حكمها ؛ فإذا اُحتز
عن نص يدفعها بأحد هذه الوجوه كانت سليمة على أصول الشريعة ؛
وكونها سليمة ليس إلا عدم انتقاضها ؛ فبيان ما قلناه .
وبالله التوفيق .

الفصل الحادى عشر

فصل فى الكلام على القياس بوجوه الفرق

٤٤٨ - واعلم أن حقيقة الفرق هى الفصل بين المجتمعين فى موجب الحكم بما يخالف بين حكميهما^(١) ؛

ثم هو على ضربين :

أحدهما - فصل الحكم عن العلة .

والثانى - فصل الفرع عن الأصل بمعنى يُفرَّق بينهما بيِّنٌ .

٤٤٩ - فأما فصل الحكم عن العلة ، فهو فرق فى الوصف - وذلك غير صحيح ليس فيه خلاف يعتد به ؛ لأن الفصل إنما يكون^(٢) بين مجتمعين ، وليس بين الوصف والحكم اجتماع بمعنى حتى يفرق بينهما .

ولأن الفصل بينهما لا يكون إلا بمعنى يعال به الوصف المقرون به الحكم - وتعليل الوصف تأكيد له فى حكم المعلق عليه ، وزيادة إقرار من النخصم بوجوده فى موضع الحكم ؛ وذلك تقوية لاحتجاجه ، لا توهين لدلائله .

مثاله - فى قولنا ؛ مَنْ صَحَّ طلاقه صحَّ ظهاره ؛ كما مسلم .

فَيَقُولُ : إِنَّمَا صَحَّ طلاق الذى ؛ لأنه لا يتضمن معنى يستحيل مع

[ل ٤٩ ش] / الكفر ، وهو التكفير بالصوم ؛ بل هو التحريم فحسب ؛ والظهار

منه لا يصح ؛ لأنه يتضمن مالا يصح مع الكفر ؟

(١) فى الأصل : حكمتهما . (٢) فى الأصل : « به » .

فيقول المائل : أنا قلت - صح طلاق الذي ؛ ولم أدل على صحة طلاقه ؛
لأنك سلمته لي فزدت على التسليم بأن دلت على صحة طلاقه بدليل آخر
سوى الوفاق ، فكنت مؤكدا لما سلمت ، لا قادحا فيه .

وقولك في الظهار : إنه تضمن ما يضاد الكفر فوجب ألا يصح ؟
فقياس منك ابتداء - ولم أجعل الظهار قياسا على الطلاق ، حتى يلزمي
الكلام على تفريقك بينهما ؟

فإن رددت قياسك هذا إلى أصل صرت معارضا من غير أن تعرضت
لأصل الاعتلال - وهو المسلم .

فإن قال : إذا صح مني هذا الكلام على أصل الاعتلال صح على
وصفه ؛ لأنك في الاحتجاج بهما على سواء .

قيل : لست أحتج بالأصل عليك ؛ لكن حجتي نفس الوصف فقط ؛
والأصل مستشهد به ؛ وما هو حجتي . هو الوصف الموجب للحكم سلمت
وأكدت ثبوته بذكر ما لأجله كان ثابتا .

ثم لماذا^(١) صح فرقك في الأصل وهو حجة عليك وجب مثله في الوصف
وإن كان حجة عليك فلا فصل يجد إليه سبيلا ، ثم إنما صح فرقك في
الأصل ، لأنه موضع الجمع ؛ والوصف ليس محل الجمع ؛ وإنما هو موجب
للجمع ؛ فيكون فرقك في الموجب بينه وبين ماذا ؟

فإن قال : بينه وبين الحكم .

قيل : لم يكن حكمه موضع جمعه ؛ بل كان ثمرة علمته ؛ والفرق فيما

لا جمع فيه مجال !

(١) في الأصل « لماذا » .

ولأن الفرق يكون بعد التسليم ، والحكم - أبدأ - يقع على النزاع ؛
فكيف صح فيه الفرق ؟

ولأنه إذا فرق في الحكم فقد عُلِّله بعلّة أخرى غير علّة المعلن وضمّ
علّة أخرى لإيجاب علّة الخصم لإقرار بثبوت الحكم وصحته بالعلتين جميعاً ،
لا قدح فيهما .

والله التوفيق .

٤٥٠ — فإن قيل : إذا جعلتم صحة الطلاق علماً على صحة الظهار : صح الشأن فيه
بأنه لا يصح كونه علماً عليه ؛ لما بينهما من المخالفة ؟

قيل : لا يشترط المماثلة ولا المفارقة بين الدليل والمدلول في الشبه ،
حتى يفصل أحدهما عن الآخر ما بينهما من المباينة في الصفة .
ألا ترى - أنه لا شبهة بين الخلق والخالق ، وإن كان أحدهما دليلاً
على الآخر !

وكذلك لا مفارقة بين المعجز وصدق المدعى للنبوة - وإن كان
دلالة على صدقه ؛ وإنما يراعى في الدليل تعلق أحدهما بالآخر ضرباً من
التعلق .

وإذا صح في القول أن يصير صحة الطلاق دلالة على صحة الظهار
بجعل جاعل ، واستمرّ على شرط القياس ، ووجد التعلق بينهما إذا وجد لهما
أصل في الشريعة - وهو المسلم - صح أن يجعل دليلاً ، وصحة الظهار مدلولاً
كصحة ذلك في سائر أنواع القياس .

٤٥١ — وأما الفرق بين الأصل والفرع :

فقد اختلفوا في صحته :

فمنهم - من قال : لا يصح - على معنى أنه لا يفيد إلا ابتداء معارضة
من حيث لحق الفرع بأصل آخر في خلاف حكم المعلنّ أولاً .
ومنهم - من قال : هو صحيح مفيد زيادة على صرف المعارضة .
وعليه جمهور الفقهاء .

ثم اختلف^(١) هؤلاء :

فمنهم - من منع القول بالمعنيين في أصل العلة ، وإن اتفق حکاهما ،
حتى تأكيد منه القول بصحة الفرق ؟

ومنهم - من لم يجمع منه ، وصحح معه القول بالفرق !
واحتج من لم يقل بصحة الفرق بأمور :

منها : أن قال : إذا صح جمعي ولم يرتفع بفرقتك جمعي لم يقدر فيه
ولا ضرر ؟

ألا ترى : أن علاتي الجامعة الموجبة موجودة مع فرقك ؛ ولو كان
قدحاً لأثر فيما جمعت في أصله أو وصفه أو حكمه ، وإذا لم يؤثر بوجه
لم يقدر !

قال : ولأنه يفرق بمعنى غير ما جمعت به ؛ ولم يكن جمع كل المعاني
أو كل الوجوه ، حتى يقدر فيه الفرق بوجه غير ما جمعت به .

قال : ولأن سبقتك إلى هذا الفرق ، حيث لم أجمع بينهما ، إلا بمعنى
واحد ، وتسليمي لك ذلك أكد من تجشمك له !

فإذا لم يضرني سبقي إليه مدعواي وتسليمي كيف ضرني ذكرك إياه !
قال : ولأن ما بينهما من الفرق هو الذي دلّ على صحة جمعي ؛ لأنه لو لا

(١) في الأصل : « اختلفوا » .

[ل ٥٠ ي] تلك الفروق ، كما احتجنا إلى الجمع بينهما / ولكن هو الآخر ،
أو الجنس الآخر .

ألا ترى : أنه إن قاس الحنطة على الحنطة في الربا يجمع ما لم يصح ذلك
الجمع ؛ لأنهما لا يفترقان .

قال : ولأن المعنى الذي ادعاه في الأصل على خلاف معنای ؛ فهو على
وفاقه في الحكم ؛ فلم يتنافيا ؛ فبقى علّة الفرق منفرداً عن المعاونة بمعنى
الأصل ؛ فكان شرف معارضة ؛ وذلك لا أنكر .

قال : ولأن قول المفرّق ليس المعنى في الأصل ما ذكرت إن أراد به
أن معنای في الأصل مقصود ، فالحس يكذب به ، والعيان يرده .
وإن أراد^(١) أن ليس كل معانيه في حكمه هذا .

فلقد صدق ؛ فإني حين علقته الحكم به لم أدّع أن كل معانيه هذا ؛
بل جوزت له معاني آخر ؛ وربما أوجبت ذلك في أكثر الأصول التي
تقاس عليها الفروع ؛ فليس في قولك هذا ما يؤثر فيما قست غير صرف
المعارضة في الفرع .

قال : ولأنك لو قلت في هذا الفرع ، أوفى هذا الأصل معاني آخر
غير ما ذكرت ، لم يضعف به ما قلت^(٢) فذلك إذا قصدت إلى معنى واحد
وقلت هو معنى هذا الحكم في الأصل وهو غير معنأك كيف ضعف به
ما قلت .

(١) هنا إشارة إلى إسقاط كلام ورد بالهامش ولكنه غير واضح تماماً . ولما كان سياق المتن متصلاً
على ما يبدو ، فأغلب الظن أن ما ورد بالهامش تعليق شرح ، خاصة وأنه يبدو أنه بخط مختلف ولعله لأحد
القراء المتأخرين .

(٢) هنا إشارة تبدو وكأنها تنبيه إلى كلام ساقط من الصلب وما بالهامش غير واضح تماماً . وإن
كانت الآثار الباقية تشير إلى أنه بخط مختلف ، مما يرجح أن يكون تعليقا لقارئ متأخر خاصة وأن الكلام
متصل في صلب النص .

ومن قال بصحة الفرق احتج بأن الأمة أجمعت على أن الفرق معارضة ؛
فمن قال إنه على غير وجه الفرق^(١) فقد صرح بتكذيب الأمة ، وذلك
باطل ، فبطل المنع من الفرق !

٤٥٢ — فإن قيل : فكيف تدعى الإجماع ونفاة القياس قضاوا ببطلان كل قياس
وكل فرق .

قيل : إن الأمة أجمعت على صحة الفرق والقياس ؛ لكن قلنا : من
قال بالقياس ومن نفاه ، أجمعوا على إطلاق القول بأن الفرق بكونه فرقا
معارضة ؛ سواء قالوا بصحته ، أو لم يقل بعضهم بصحته فالإجماع في تسميته
معارضة ؛ لا في غيرها ؛ فسقط هذا السؤال .

وأبضا : فإنهم قالوا : إنه أكد المعارضين على أصل من يقول بالفرق
وهذا صحيح ؛ لأنه معارضة في الفرع ، بمقرون بعكسه في الأصل عكسه
في الأصل طرد فيه له عكس في الفرع ؛ والعلة المطردة المنعكسة أقوى العلل
في العقول والشريعة ؛ حتى إذا لم ينعكس فارق في القوة العقلية ؛ ولأن
من لم يقل بالفرق يقول لأنه لا يضر في معنى في الأصل يوافق في الحكم
معنى المعلن فيه ؛ وليس كذلك ؛ لأن له في الفرع عكسا يضره ؛ فحصل له
طرد وعكس في الأصل والفرع وعلة مطردة منعكسة ، إن لم يضر الخصم
طرده ، ضره عكسه ، وإن لم يضره عكسه ، ضره طرده .

فإذا امتنع منه في الفرع ؛ لأنه يضره ، امتنع في الأصل ؛ لأنه عكس
ماضره في الفرع ؛ والعلة له واحدة غير أنها مطردة منعكسة فنلزمه القول
بأحد شقيتيه ، نلزمه القول بالآخر .

(١) نفس الملاحظة السابقة .

ولأن التمييز بين المختلفات في العقول والشرعية ، إنما يكون بافتراقهما في الأوصاف ؛ إذ التمييز نفس الافتراق ، ولو بطل الفرق بطل معرفة الاختلاف .

وإذا لم يُعرف الاختلاف لم يُعرف الاتفاق ؛ لأنه إذا لم يفارق المفارق ما يفارقه بما يشتركان فيه وجب أن يشتركا فيما لم يفترقا فلم يحصل التمييز بين ما يشتركان فيه ولا يفترقان ، وبين ما يشتركان يفترقان . وهذا تناقض ظاهر تدفعه العقول والشرعية .

ولأن الجامع بينهما قال في الأصل بمعنى مجتمع فيه الأصل والفرع والذي قال المفرّق من المعنى في ذلك الأصل ، افترق فيه الأصل والفرع ، وما افترق فيه الأصل والفرع مناقض لما اجتماعا فيه ؛ فكان الأصل إذن على مناقضة الفرع فيما افترقا فيه - على الجملة - وإن لم يفترق حكم المعنيين في أحدهما ؛ لاستحالة أن يفارق الشيء نفسه فيما ثبت له من حكمه .

ولأنّ بين معنى الأصل والفرع في الفرق تعلّقا ؛ إذ أحدهما يشهد لصاحبه على العكس بالوجود والعدم - والاستشهاد في إثبات الحكم أو الدعوى بالوجود على الإثبات أو النفي بالعدم على نقيضه على النفي أو الإثبات : هو الاستشهاد الحقيقي ؛ فصار أصل المعلل مستشهداً به - على نقيض حكم الفرع إذا كان على نقيض علته ؟

وبمثل هذا قوى تحقيق أدلة العقول ؛ فكيف لا يقوى به تحقيق .

[ل. ٥٠ ش] أدلة / الشرعية - ولأن من جمع بين القديم والمحدث بالوجود في إيجاب الحدوث أو القدم كان الفرق بينهما إنما يفرّق بأن يذكّر في أحدهما - وهو الأصل - معنى موجوداً ، مع معنى الجامع بينهما يمكن تطبيق الحكم

عليه ؛ إلا أنه إذا عاد إلى الفرع يذكر خلاف ذلك للمعنى وجب افتراقهما
لا محالة لذلك فهو جمع بين شيئين في حكم يفترقان في ذلك الحكم من وجه
آخر ، كان فرقا صحيحا يُشمر اختلافهما فيما جمع بينهما من الحكم .

٤٥٣ — فإن قيل : أكثر ما في الفرق أن يطلب السائل ، زيادة على المسئول عند
المعارضة ، وما دام يُعارض فإِما يطلب مساواة المسئول ؛ لا الزيادة عليه
فما يُفيد طلب الزيادة بالفرق ؟

قيل : قد يكون ذلك الفرق من جانب المسئول ، يُسقط بتلك الزيادة
معارضة السائل إياه في اعتلاله فيستفيد بتلك الزيادة ، على أن السائل ليس
بدعى الفرق إلا معارضة المسئول كما لا يدعى بعلة مطردة منعكسة معارضة
المسئول في علة منعكسة إلا صرف المعارضة ، غير أنهما إذا بلغا محل الترجيح
أظهر منه وجه الترجيح ؛ فيُجوز المسئول إلى ضربين من الترجيح
بضرب واحد .

٤٥٤ — فإن قيل : نحن إنما نروم بإبطال القول بالفرق أن ذكر علة أخرى في الأصل
على موافقة علة الممثل في الحكم ؛ لا فائدة له في الحال ؛ لأن الممثل يذكر
علة في الأصل لحكم من الأحكام ، إما أن يدعى صحتها لذلك الحكم من
طريق التقسيم ؛ فقد أبطل بكل علة سوى ما ذكر ما يذكره الفرق من
المعنى فيه ؛ أو ثبت ذلك الحكم لتلك العلة بنص من كتاب أو سنة
أو إجماع ، أو دليل مقطوع ، على أن الحكم لتلك العلة ؛ فقد بطل ما عداه
بما يورده الفرق وغيره . وإن لم يعمل شيئاً من هذا ؟ فحق للسائل أو من
نصت عليه العلة في ذلك الأصل أن يطالبه ببيان صحته ؛ فإِما أن يُورد
معنى موافقة معناه في الحكم من ذلك الأصل ؛ فلا فائدة فيه .

قيل : إنما يصح الفرق في أصل لم يقطع على أن الحكم بمعنى واحد ،
 لكن جواز أن يكون ذلك الحكم معللاً بعلل ، إلا أن الفرق يقصد إلى
 معنى لذلك الحكم يجد عكسه على عكس حكمه في الفرع حتى يصير معارضا
 للعلل بعللة مطردة منعكسة في مقابلة عللة مطردة ، فيستفيد به زيادة ،
 أو يساويه إذا كانت عللة المستول أيضا مطردة منعكسة ؛ فيكون فائدة
 الفرق هذا .

وبالله التوفيق

٤٥٥ — فإن قيل : المستول يتمكن من مثله في علته بعللة نفسه بأن يعكسها في أصل
 اعتلاله بحكم فرعه ؛ بأن ذلك لا محالة موجود في علته التي ابتداء بها ؟
 قيل : فلا جرم يصير معارضا له في فرقه ؛ متساويان في الفرق والمعارضة .
 ولو كان فرق المستول بعللة أخرى غير ما ابتداء به في الاحتجاج كان
 مرجحا لتعليقه بما يسقط فرق السائل ومعارضته .

غير أن المستول إن أجاب إلى مثل هذا فقد سلم القول بصحة الفرق .
 ومن أصحابنا من سلك فيه طريقة أخرى فقال :
 يجب إذا أراد الفرق أن يتقدم بالفرع فيقول :
 ليس المعنى في الفرع المتنازع ما ذكرت من العللة لكن العللة فيه
 ما أذكره وهو على مضادة حكم علتك ويرده إلى أصل آخر ويستشهد
 بعللة أصل خصمه في عكس حكم اعتلاله ؛ فيكون مفرقا بفرق يتعذر على
 المستول منعه من حيث القول بالعلتين ؛ وكان هذا في ضمن اعتلاله ،
 وإن لم يصرح به :

مثاله - أن يقولوا في نية الوضوء : إنه طهارة بالماء ؛ فيصح بغير نية كإزالة النجاسة .

فتقول : ليس المعنى في الوضوء أنه طهارة بالماء ؛ لكن المعنى أنه يبطل بالحدث ؛ فلم يصح بغير النية كالقيمم ، وأما إزالة النجاسة فمكس اعتلالى يشهد لى ؛ لأنها لما كانت طهارة لا تبطل بالحدث لم تحتج إلى النية ، وكان فى ضمن اعتلاله هذا لو ابتدأ بالمعارضة وإن لم يصرح به وفى اعتلال خصمه مثل هذا أيضا ؛ لأنه لما قال : لأنه طهارة بالماء فقد قال ليس المعنى فيه أنها طهارة تبطل بالحدث .

وهذه طريقة اختارها الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله .

ومتى علل السائل بعلة وردّها إلى أصل مُعارضه فى علة المسئول [ل ٥١ى] فقال المسئول : ليس المعنى فى الأصل / ما ذكرت ؛ وإنما المعنى فيه علة أخرى ؟ فقال السائل : أنا أقول بالعلتين والمسئول ممن يدعى أنه لا يقول بالعتين . فيقول : أنا أبني على أصلى وأمنعك من القول بالعتين ؛ فهل له ذلك . منهم - من قال : إذا كان ذلك أصله ؛ فله ذلك كسائر أصوله .

ومنهم - من قال : ليس له ذلك فى هذا الموضع ؛ لأنه يصير مثل خصمه فى كلامه عند التحقيق ؛ لأنه إن كان القول بالعتين غير جائز ؛ فحين علل السائل فى معارضة علمته فقد ذكر فى أصل المسئول وفرعه أن العلة ليس كما ذكره وإنما هى ما ذكره السائل حتى إذا علل المسئول بأنه طهارة بالماء فهو كإزالة النجاسة ؛ فقال السائل : لأنه طهارة تبطل^(١) بالحدث فقال فى إزالة النجاسة وإن لم يصرح به أن النية لا تجب فيها ؛ لأنها طهارة بالماء ؛

(١) فى الأصل : « لا تبطل » .

لكن لأنها لا تبطل بالحدث؛ فيجب إذا لم تجب عند المستول القول بالعلتين
أن يترك علة نفسه في الأصل بعلة السائل ، أو يرجعها على علقته .
فلما لم يعمل هذا في نفس الأصل عاد إلى ترجيح علة الفرع ؛ فقد قال
بالعلتين في الأصل الذي هو اعتلاله وبأن قوله : إني لا أقول بالعلتين .
غير أن السائل إذا ابتدأ بالمعارضة على الوجه الذي اختاره الأستاذ
فقد تعذر على المستول دفعه عن الفرق بمنع القول بالعلتين ، وإن تناقض
كلامه إذا قاله على ما بيناه .

٤٥٦ — وأما القول بالعكس في الأصل إذا كانتا بحكم واحد .

فمن الفقهاء - من قال :

لما ضاق به الكلام على الفرق إلى لا أقول بالعلتين وإن اتفق حكمهما
في أصل القياس وللصحيح الذي عليه جمهور الفقهاء ، وهو طريقة الساف
والقدهاء من العلماء جوازها .

ولئنما كان كذلك ؛ لأن العلل إذا اجتمعت على حكم واحد فهي
أدلة اجتمعت عليه ، ويموز ثبوت الحكم الواحد بطرق من الأدلة .
ألا ترى - أن الحكم الواحد يدل عليه طرق من الكتاب ، أو طرق
من السنة ، أو طرق من العبرة ، أو وجوه من الإجماع وقد يجتمع الجميع
في ذلك ؛ فمع منع ثبوت الحكم بعلة لزمه فيما ذكرناه ؛ وذلك ساقط
بالإجماع ؛ فصح ما قلناه .

وأيضاً - فلو لم يجب الحكم الواحد بعلة لما صح ثبوت القتل ووجوبه
إلا بسبب واحد ؛ إما ردة ، أو زنى ، أو قتل .

فلما لم يكن كذلك ؛ بل يجب القتل على الشخص الواحد :

مرة بالقتل ، ومرة بالزنى ، ومرة بالردة ، ومرة بسب الرسل .
ويجتمع جميع ذلك - نموذ بالله من قليله وكثيره - في الشخص الواحد
فيجب قتله .

وكذلك الماء القليل ينجس بالبول ، والخمر ، والدم ، وولوغ الكلب ،
والخنزير ، والروث ؛ وكل واحد منها - بانفراده - علة لهذا الحكم الواحد .
وقد يجمع الجميع فيه - دفعة واحدة - فيكون محكوما بنجاسته
بجميعه ، وبكل واحد على انفراده .

وكذلك يخرج من المكلف في حالة واحدة : البول ، والغائط ، والمني ،
والودي ، والمذي ، ودم الحيض - وجميعها ، وكل واحد بانفراده علة
لإيجاب الطهارة ونقض ما كان من تطهر .
وكذلك المرأة تحرم على الرجل :

للحيض ثم للصوم ثم للإحرام ثم للإطلاق .
ويجتمع الجميع منها - غير الصوم - ثم يحدث فيها :
التحريم بالرضاع ثم بالردة وتصير موطوءة أبيه أو ابنه .
ثم يحدث فيها العلة^(١) .

فيكون الجميع علة على الجميع وعلى الآحاد .
فمن قال الحكم الواحد لا يكون لعل في الشرع فقد دل على جهله وغياوته .
ولأنه لو لم يجز القول بالعلتين بحكم واحد وجب ألا يجوز بعد^(٢) ذلك
أن يكون^(٢) الفرق بين أصل العلة التي عارضه بها السائل وبين فرعها

(١) في الأصل : أقرب إلى أن تكون « العفة » .

(٢) كان بالأصل ، مكان ما بين المعقوفتين ، كلام غير ظاهر بمقدار كلمتين أو ثلاث ، وقد رجحنا أن
تكون على نحو ما أثبتنا .

بعد ما ابتدأ به من العلة أولا ، لأن الفرق نفس العلة التي قيل إن الفرق
أ كيس القياسين .

ولأن المنع من العلتين إنما يكون عند استحالة الجمع بينهما لتنافيهما
وليس بين العلتين في الأصل - إذا اتفق حكمهما - تناف وتضاد فصح الجمع .
ولأن حال العلتين - في الأصل - مع توافق حكميهما ليس بأدنى من
كان له علة ذات وصفين لحكم واحد .

فإذا لم يقع التنافي بين الوصفين في علة واحدة صح ثبوتها علة للحكم
- وإن لم يستند كل واحد منهما في إيجاب الحكم بأن يصح ذلك في علتين
وصفتين مع استقلال كل واحد بانفراده في إيجاب ذلك الحكم أولا^(١) .
٤٥٧ - فإن قيل كيف لا يتنافيان وأحدهما لا يتعدى حكما^(٢) والآخر يجلب فرعاً ؟
قيل : هما في حكم الأصل لم يتنافيا ، وليس إلا وجود أحدهما بحيث
[ل ٥١ ش] لا يوجد / الآخر ، وذلك لا يوجب تنافيا بينهما بحال ؛ بلى لو اجتمعا
في الفرع لتنافيا ، وذلك محال ؛ وإنما يوجد أحدهما في الفرع دون الآخر
والتنافي مع فقد الاجتماع محال .

ثم يقال : تتفق علتان في حكم أو أكثر ثم تفرقان وتختلفان
في الفرع .

ألا ترى - أن البول والمني يجتمعان في نقض الطهارة وإن اختلفا فيما
يجب بهما !

(١) في الأصل : أولى .

(٢) يوجد في الأصل بعد كلمة « حكما ، كلام بمقدار كلمتين أو ثلاث يبدو أنه استغنى عنه وهو
غير ظاهر وأقرب إلى أن يكون مشطوباً . ولذا فقد أسقطناه خاصة وأن سياق الكلام متصل في
النص بدونه .

وكذلك ولوغ الخنزير ، والبول مجتمعان في التنجيس وإن تنافيا في
كيفية ما يجب لهما من الإزالة والغسل .

٤٥٨ — فإن قيل : إذا قال به في الأصل وله عكس في الفرع ازمه القول بعكسه ؛
فيجب - إذ ذاك تنافيهما .

قيل : لزمه إن لم يمنع القول بعكسه كذا ما هو أقوى منه وهذا
لا يوجب تنافيا بينهما ، حيث اجتمعا مع توافق حكميهما .

٤٥٩ — فإن قيل : العمل إن كانت يجب القول بها ، أو صحة جميعها إذا لم يتناع
في الحكم وجب القول بكبيح ما عمل به تحريم الربا حتى إذا لم يتناع في
تحريمه تعليل أبي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم وغيرهم أن يكون
القول بجميعها صحيحا ؟

قيل : إنما تنامت علل تحريم الربا ؛ لإجماع الأمة على أن ما الواحد
منها باطل ؛ . غير أن ذلك الواحد الصحيح غير معين ؛ فأوجب على أهل
الاجتهاد طلبه بالاجتهاد .

٤٦٠ — فإن قيل : إذا قلتم بصحة الفرق كيف يصح معه القول بالعلمتين ؟
قيل فمن قال بهذا أبي صحة القول بالفرق ، وأنه لا يحصل منه
إلا محض المعارضة في الفرع .

ومن قال بصحة الفرق يقول القول بعمل غير متانعة في القول صحيح
في الجملة ؛ كما لا يتناع وجوه من القياس في مسألة واحدة ، كذلك في
أصل واحد ؛ غير أنه في موضع الفرق إنما يمتنع عليه القول بهما في الأصل
لدليل يمنع منه ؛ فإذا ورد عليه عكسه في الفرع يقول : قولي به في الأصل
لا يوجب على القول بعكسه ؛ إذ ليس من شرط القول بعلة أن يقول بعكسه ،

إلا أن يقوم دلائل يلزمه القول بعكسه كما قال بطرده ؛ حتى إذا قال لي المفرق : إذا قلت به في الأصل لزمك القول بعكسه ؛ لأنني أظهرته في هذا الأصل مع علتك لا عكسه في الفرع وألزمك القول به ؛ لأنه صار هو مع بعكسه كلمة واحدة ، لا يمكن القول به وترك القول به قلت له حينئذ إن قبلته معارضة فرقا^(١) يلزمني ترك القول بالمعنيين في الجملة ، ولا يلزمني القول بعكسه في الفرع ؛ لأن لي علة في الفرع تضاد ذلك العكس في حكم الفرع . فإن قيل : إذا تماننا في الفرع صح التعارض وامتنع القول بالمعنيين مع صحة القول بالفرق .

قيل : التعارض بين العمل في الفرع لم نذكره ؛ وإنما أنكرنا المنع من دفع العملة بالعملة مع اتفاقهما في الحكم وفقد التنافي . وبالله التوفيق .

٤٦١ — فأما الجواب عما تعلق به من منع الفرق :

فمن قولهم في الاحتجاج :

إن قال : فرقك لم يقدح في جمعي ؟

قلنا : هذا احتجاج في إسقاط ما أجمعت الأمة على ثبوته فلا نسمعه ؛

لأن الأمة قد قالت : الفرق بكونه فرقا معارضة .

وربما قالوا : هو أقيس القياسين .

وربما قالوا : هو أقوى المعارضات .

ثم يقول : الفرق القادح في العملة يضر^(٢) العملة ويرفعها ما لم يسقطه

العمل بزيادة .

(١) في الأصل : « مع » .

(٢) غير واضح في الأصل . وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتناه .

ثم وجه القدح به في الجمع أنه صار في مقابلة العلة بطرده وعكسه ،
فصار أولى من مجرد طرد المعلل .

ثم يقول : لو لم يؤثر الفرق لم يؤثر المعارضة ؛ لأنها انفردت عن العلة
والفرق أمالي له تعلق على وجه ما بالعلة فكان بالقدح فيها أولى من
مطلق المعارضة .

ثم يقال : إنما لا يؤثر الفرق إذا لم يكن من حيث جمع فإذا كان من
حيث جَمَعَ أثر .

وبيان أنه من حيث جَمَعَ أنه من علة الأصل تعدى إلى علة الفرع
مستشهداً بالأصل ومعناه لصحة عكسه في فرقه فكان فرقا من حيث الجمع
وذلك ضار^(١) لا محالة .

٤٦٢ — وأما قوله أنه فرق بغير ما جمعت فلم يضرني ؟

قلنا : لو فرق بغير ما جمعت لكان ناقصا لعلتك وقالها فلا
يكون فرقا .

[ل ٥٢ ي] / كما لو عارض بنفس العلة إياها كان نقصا ، أو قلها ، وهذا لا يمنع
صحة المعارضة بغير ما جمع وعلل ذلك لا يمنع من صحة الفرق بغير ما جمع ،
وقولك : إنه ما أثر في الحكم ، ولا في الوصف ، ولا في الأصل
فيبطل بالمعارضة .

وقولك لم يكن جمعى بكل الوجوه والمعارض أيضا لا يجمع بكل الوجوه ،
ثم تصير العلة مشغولة بها كذلك الفرق .

٤٦٣ — وأما قوله إني سبقتك إلى هذا الفرق حيث جمعت بينهما بوجه قبل إن
سبقت إياه فقد منعت نفسك من الجمع ؟

(١) نفس الملاحظة السابقة .

قيل للخصم : وإن لم تسبق فيلماك به الخصم كما يلماك بالمناقضة والمعارضة .

وأما قوله : لولا ما بينهما من الفرق لما صح جمعي !
قيل : لا جرم بالفرق لا يمنعك من الجمع ؛ لكن يُحوجك إلى تلخيص جمعك من قدح الفرق والمعارضة أيضا ؛ فإنك بالجمع توجب شبهها بينهما ، والمفرق بالفرق يوجب البُعد بينهما في الشبه ، أو يوجب بيان زيادة قوة شبه المفرق على شبه المعلن ، ولم يوجب عليك تشبيه الشيء بنفسه ولا بنفسه ؛ لكن أوجبت شبهاً أقرب من شبهك ؛ فما حيلتك في دفعه ؟
٤٦٤ — وأما قولك : إن المعنيين في الأصل يتفقان ولا يتنافيان فيبقى صرف المعارضة ! قيل : ليس كذلك ، بل يستشهد به في الأصل ؛ لكونه عكسا لطرده معناه في الفرع ، فقد معاونة أصلاك لعلته في الفرع بأصل آخر فيصير أقوى من معنالك في النزاع .
٤٦٥ — وأما قولك : إن قول المفرق ليس المعنى في الأصل ما ذكرت إن أردت وأردت ؟

فالجواب : أنه يمنعك من أن تجعل الحكم بمعنالك أولى من معناه الذي ذكر ، حتى إذا أراك في الفرع عكسه على خلاف علته صار محتجا عليك في الفرع على معارضة علتك فيه بعلة أخرى ، مستشهداً بمعنى الأصل على تقوية ما عارضك به في الفرع فيريك زيادة لما قال على ما قلت ؛ فيحوجك إلى تكليف الجواب بعد وقوف ما قلت .

٤٦٦ — وأما قولك : إنك لو قلت في هذا الأصل معان كثيرة لهذا الحكم غير ما ذكرت لم يضرني ؛ فكيف إذا قصدت إلى واحد منها بالذکر ؟
قيل : لو عاملك بذكر تلك المعاني بمثل ما عاملك بهذا الواحد

تضاعف الضرر عليك أضعافا مضاعفة؛ فإنه يكون جامعا عليك بين فروق لا قبل لك بها ، واحتجت في الدفع إلى شغل يطول عليك الفراغ منه .
ثم هذه مقابلة الإجماع على المدافعة له ، ولا وجه لدفع الإجماع وخرقه؛
فوجب بحكمه القول بصحة الفرق .

وبالله التوفيق .

٤٦٧ — وما يؤكد ثبوت الإجماع على القول بالفرق وصحته من الأمة : أن
السلف كانوا يطلقون العلة ، وإذا أُلزموا عاينها نقضا دفعوه بنوع من
الفرق ، بين موضع الاعتلال ، وبين موضع النقض ، ويمدّون المفاقة
في المناظرة ذلك فكان هذا دلالة ظاهرة من إجماعهم على الولوع بالفرق
عند توجه الجمع .

ويؤكد هذا الإجماع : إجماع أهل النظر في التوحيد ، والنبوات ،
وإثبات الصفات : أنهم يرون أشد الإلزام ، وأقوى السؤال : المعارضات
وعندهم المعارضات في العقليات : هي النقوض .

ثم لم يشتغلوا في دفع تلك المعارضات : إلا بالفروق الفاصلة بين ما قالوه ،
وبين ما ألزمهم ؛ فكيف يصح دفع الفرق مع ظهور هذه الإجماعات ؟
ثم إن الله سبحانه في كتابه ، والرسل في مخاطباتهم مع الكفار :
لم يكن أكثر الاحتجاج إلا بالفروق - بين ما كانوا عليه من أنواع
الضلالات ، والتقرب إلى الأصنام بالعبادات ، والالتجاء إلى أكابرهم
بالانقياد لهم والطاعات - وبين ما دعاهم الله ، والرسل إليه من التوحيد
والعبادات ، وذلك في قصص الرسل مع الأمم أظهر من أن يحتاج المحصل
فيه البيان ، بذكر الآيات من الكتاب والمخارج من الرسل ؛ فكيف

يستجيز من يُنسب إلى أهل النظر والحجاج في الشرعيات أن يُنكر صحة الفرق مع هذا الظهور والانتشار ؛ من كل من وجد الهداية إلى شيء من المخاطبات فضلاً عن المناظرات .
وبالله التوفيق .

٤٦٨ — وقد اختلف الذين قالوا بالفرق في أنه هل يكفي في الفرق الاقتصار على ذكر معنى آخر في الأصل بحكمه من غير أن يصرف عكسه في خلاف حكمه إلى الفرع :

فذهب ابن سريج (اب) إلى أنه يكفي ذلك بصير بذلك مانعاً له من علته في حكمه .

[ل ٥٢ ش] قال : لأننا إذا سمينا : معارضة في الأصل / اكتفى بمعنى واحد في المعارضة ، ولا يكون من شرط المعارضة ذكر معنى آخر في موضع آخر على عكسه في حكمه .

كما أن ابتداء المعارضة يُكتفى فيها بذكر معنى واحد .

٤٦٩ — ومنهم - من قال : لا يكون ذلك القدر معارضة ، ولا فرقاً ؛ لأن المعارضة هي الممانعة ، والمعنيان في الأصل في حكم واحد لا يتمانعان فلم تكن معارضة . وإنما قيل : المعارضة في الأصل كذا ، وفي الفرع كذا ، إذا قرن أحدهما بالآخر فيظهر التمانع إذا عكسه في الفرع ؛ فيفصل - عند الكلام على الفرق - أحدهما عن الآخر ؛ وكان الجميع فرقاً ومعارضة .

فإذا كان لأحدهما بالآخر تعاقب ، وبأحدهما يقع التعارض تبعه الآخر في هذا الاسم - إذا ثبت هذا بمعنى الأصل ؛ هل يحتاج إلى ردّه إلى أصل آخر ؟

فمن قال : يُكْتَفَى في المعارضة به في الأصل ، قال . لا بد من رده إلى أصل آخر في حكمه .

ومن قال : لا يكتفى به حتى يعكسه في الفرع بمعنى آخر على خلاف حكمه ، قال لا يحتاج معنى الأصل إلى أصل آخر ، كما لا يحتاج المعلل في علة الأصل إلى أصل آخر ؛ بل الاتفاق على وجود المعنى والحكم يقتضي عن أصل -

وإنما تحتاج علة الفرع إلى أصل يشهد لها بعلمه وحكمه ؛ لأن حكمها في الفرع على النزاع أو الإشكال ؛ فلا يُعلم صحتها بعد حصولها في حكمها إلا بما يشهد له من ثابت بدلالة : إما إجماع أو غيره .

وأيضاً فإنه لو احتاج معنى الأصل في حكمه إلى أصل آخر ؛ لكان كذلك ذلك الأصل ، وكل أصل - إلى ما لا يتناهى - وذلك محال .

فصح وقوع الكفاية في الأصل بكونه أصلاً عن دليل من نصٍّ أو غيره !

٤٧٠ - فإن قيل : إذا كان أحد المعنيين في الأصل يمكن حمل الفرع به عليه ؛ هلاً قضيتهم^(١) بتنافيهما ؟

قيل : قد حكينا عن^(٢) قوم قالوا بالفرق قالوا : بتنافيهما لهذا الذي سأتم عنه - وقوم لأجل هذا قالوا : يكتفى في المعارضة الاقتصار على معنى آخر في الأصل وإن لم ينعكس في الفرع .

ومنهم - من قال : الفرق لا يصح - وبني على القول بالمعنيين وأن

لا تنافي بينهما !

(٢) في الأصل « من » .

(١) في الأصل « قصدتم » .

والصحيح - ما قلناه من أن الفرق صحيح ، ولا تنافي بينهما في الأصل
إلا بعد أن يعكس إلى الفرع فيصير كلاهما معنى واحد - طردا وعكسا
في معارضة المبتدئ بالقياس !

٤٧١ - وما اختلفوا فيه من هذا الفصل :

أن يكون معنى المفرق في الوصف في الأصل أكثر من وصف المعلن
هل يكون معارضا مفرقا ؟

منهم - من قال : لا يكون ؛ لأن المعلن حين قال أوصاف علقه فقد
علم فيه من المعاني غير ما ذكر ، إلا أنه اختار ما اختار من المعاني لأنه
وخذ أقل وصفا فيكون أبعد عن جواز الخطأ فيه من المركب بأكثر
من تلك الأوصاف ؛ وما أعرض عنه المعلن لسقوطه في مقابلة ما ذكر :
لم يجز إيراده عليه معارضة ، أو مطالبة .

وهذا القائل لأجل هذا الأصل لا يقبل في معارضة علقه إلا ما يساويها
في حقائق ما يجب في الاعتلال ، فيستقط بعلقه كل ما يعارضه به مما هو دون
علقه في القوة والصحة .

ومنهم - من قال : يكون ذلك فرقا صحيحا ، ومعارضة ثانية لأن علة
المستول - وإن تقدمت - في القوة لقلة أوصافها على علة المفرق المعارض
في هذه النوبة ؛ فقد يضيف السائل بعد هذه النوبة إلى ما عارضه به :
ما يساويه في الدرجة !

٤٧٢ - فإن قيل : أليست العلة إذا استقلت بوصف أو أكثر ، فضم ما زاد عليها
إليها : حشو ؟

قيل : في علة واحدة كذلك ؛ فأما في علتين إحداها تستقل

بوصف والأخرى لا تستقل إلا بوصفين ، لم يكن في الوصفين حشو لأنه
تحتاج العلة إليهما ، غير أن قليل الوصف أولى ؛ لأنه أبعد عن كثير
الاجتهاد وجواز الغلط ؛ وهذا لا يمنع من صحة التعارض بعلة
ذات وصفين وأكثر ؛ لإجماع الأمة على أن علة كثير الوصف يعارض
بها قليل الوصف - ثم يقدم أحدهما بعلة الوصف من طريق الترجيح
ويضاف إلى الثاني ما يساويه في الترجيح ، ومن شرط المعنيين في الأصل
حتى يصبح بأحدهما الفرق أن يكونا بحكم واحد من وجه واحد حتى إذا
اختلفنا كان المدعى للفرق مانعاً ؛ لأنهما مختلفان ، بأن يكون أحدهما للنفي
[ل ٥٣هـ] والآخر للإثبات - أو يكون أحدهما للحظر والآخر للإباحة - أو أحدهما
للوجوب والآخر للندب ؛ فأيهما ادعى حكماً منعه الآخر .

وهكذا إذا كان أحد الحكمين على التعيين ، والآخر على الجملة فيكون
كل واحد منهما مانعاً لصاحبه إذا ادعاه بتعميله :

فلو انفرد حكم المعنيين ، إلا أن المفرق إذا عاد إلى الفرق ذكر معنى
لا على عكس معناه في الأصل فلا يكون مفرقاً على الصحيح من القول ،
وإن زكت صحته بعض من ضاق به الكلام في تحقيق الفرق .

وإنما قلنا ، لا يكون مفرقاً ؛ لأنه إنما قيل : الممثل من المفرق معنى
على وفق معناه في الحكم ؛ لأن عكسه يشهد له في الفرع عكس حكمه ،
وإلا لم يكن لأحدهما بالآخر تعلق ؛ فيكون مبدئياً في الفرع كلاماً مبتدئاً
ليس يتعلق بما قدم من ذكر المعنى في الأصل ؛ فلا يكون فارقاً .

وهكذا لو عكسه في الفرع ، غير أنه لا يسلم عن النقض إلا بذكر
زيادة في الوصف على ما يقتضيه عكسه في الأصل ؛ لم يكن عند هذا القائل

مفرقا ؛ لأنه يخرج بالزيادة أو النقصان عن كونه عكسا ، وإن عكسه في
الفرع غير أنه لا يجد له أصلا يقيسه عليه هل يكون مفرقا ؟
منهم - من قال : يكون مفرقا ؛ لأنه لو جعله قلب التسوية لتمكّن ،
وما يأتي منه قلب التسوية كان فارقا صحيحا ، على ما بيناه قبل .

ومنهم - من قال : لا يكون مفرقا بناء على أن قلب التسوية لا يصح .
ومنهم - عن قال بصحته مع كونه فرقا لعله أخرى .

وهو إن قال : إنما قبلت قياس التسوية ؛ لأنه رده إلى أصل ؛ بل هو
أولى ؛ لأنه رده إلى أصل الممثل ؛ فكان أبلغ في الفتح والفرق لم يقسه
على أصل ؛ فيكون على صرف الدعوى في معنى الفرع .

ولأننا جعلنا الفرق أقوى القياسين ، وما لا أصل له ، فليس بقياس ؛
لأن القياس ، هو أن ينقاس الشيء على غيره ، وما لم ينقَسْ كيف يكون
قياساً ؟

فأما إذا ذكر في أصل علة الممثل علة أخرى على وفق حكم علمته وأراد
أن يقدم معناه على معنى الممثل بضرب من الترجيح ، أو يريد الممثل ذلك ،
هل يمكن من ذلك من قال بالمعنيين ولم يصحح الفرق ؟ لم يجوز ذلك ،
وقال : لأن الترجيح إنما يكون مع التعارض والتنافي بين المتعارضين ،
وليس بينهما تناف في الأصل .

وأیضا - فإن الترجيح يكشف عن قوة أحدهما ، وبأن يقوى أحدهما
لا يمنع أن يكون بما هو أضعف منه علة ودليلا على الحكم .

كما أن خبر الواحد ، والقياس على وفق التواتر ، أو الكتاب
لا يخرجان عن كونهما دليلين على الحكم .

٤٧٣ — فأما من قال بالمعنيين ، ورأى صحة الفرق ، أو لم ير القول بهما ، فهل يجوز تقديم أحدهما على الآخر ؟

فعلى قول ابن سريج (٦٧ ت) يصح ذلك بلا شبهة .
وعلى قول غيره ممن يوجب عكسه في الفرع ؛ فعلى وجهين :
أحدهما - أنه يصح ذلك ؛ لأنه منع اتفاقهما في الحكم جعله قادحا في علة المعلن ، كان له القدرح بالتقديم قبل المصير إلى الفرع .
والثاني - أن ذلك لا يصح ؛ لأنه في الأصل لا يستقل بالقدرح ولا بهكونه معارضة حتى يكون معه غيره ، وكانا جميعاً قياساً واحداً .

وترجيحُ بعض القياس على قياس تامٍّ مُحال ؛ فإذا جوزنا التقديم فهل تسقط علة المفرق في الأصل في معارضة علة المعلن ابتداء بنفس علقه ؟
منهم - من قال بتقديم علة المعلن بنفسها لأنها مفيدة جالبة للحكم في الفرع دون علة المفرق ، والجواب أولى .

فإن قيل - فتولوا : بتقديم علة أبي حنيفة (٦٨ ت) رضى الله عنه في النقيدين على علة-كم ؟

قيل : على هذا يجب ذلك أولاً قيام الدليل من وجه آخر على خلافه .
ولأن أبا حنيفة رضى الله عنه وافقنا على فساد التعليل بالوزن في النقيدين بإثباته في غير النقيدين من سائر الموزونات : كالحديد والقطن والصفر والرصاص وغيرها .

وكذلك يجوز لإسلاف الموزون في الموزون .

فبهذا الاتفاق لم تُقدّم علقته .

ومنهم - من قال : حكمها للفروع ، وتعدّيها إلى غيرها ليس يفيد لها قوة وتقدّماً ؛ لأن الأصل لا يتقوى بفرعه ، ولا يُستبان به قوته .
واعلمنا نستقصي هذا في باب الترجيح ، إن شاء الله عز وجل .

(٢١ - الكافية في الجدل)

الفصل الثاني عشر

فصل في الجواب عن الفرق

٤٧٤ - واعلم أن ما يتوجه على مُبتدئ القياس من المنع والنقض [ل٥٣ش] وفساد / الوضع وعدم التأثير والقلب والمعارضة ؛ فهو متوجه على الفرق ، ويُجاب عنه بكل واحد منها ويذكر غيرها مما يصلح أن يكون جواباً ، على قدر التوفيق .

إن شاء الله عز وجل :

فمن ذلك - أن يبنى المعلل - إذا كان مستثلاً على أصله ، من القول بالملتزم والمنع من الفرق ؛ وإذا فعل المستثول ذلك لم يكن للسائل إثبات الفرق عليه بالدليل بلا خلاف .
وإذا منعه السائل فله إثباته عليه بالدليل ، على الصحيح من المذهب ، وإن خالف فيه بعضهم .

ومنها : أن يكون جمع المعلل موافقاً لجمع صاحب الشريعة ؛ كالحجّ يقيسه على الدّين على موافقة الخبر في قصة الخنعمية :
« أرايت لو كان على أبيك دين ؟ فدين الله أحق » (١) .

فإذا فرّق الخصم بين الحج والدّين : كان جواب المعلل أن فرّقك يقدح في جمع النّبي عليه السلام فلا يقبله .

وللسائل أن يقول : لم يكن في احتجاجك التعلّق بجمع النّبي صلى الله

(١) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٨٠ .

عليه ؛ لكذلك جمعت محض القياس من عندك واجتهادك ففرقت بينهما أيضا باجتهادى .

ولو كان فرق على النبي عليه السلام فى جمعه لكنت أتبرأ عنه إلى الله سبحانه - اللهم إلا أن تورد على طريق الترجيح حينئذ لزمى حكم ذلك الترجيح .

وهكذا إذا جمع بين أمرين فرق بينهما صاحب الشريعة ؛ فإن أوردته فى مقابلة الاعتلال الموجب للجمع لم يقدح ذلك فى اعتلاله .

وإن أوردته مؤرد الترجيح لما تعلق به من الاعتلال كان مقبولا ، وهو كجمع النبي عليه السلام بين الدُّبَاغِ وتخليل الخمر أوردته على تعليلنا الموجب للفرق بينهما لم يكن مقبولا إلا على طريق الترجيح بأن يقول قال صاحب الشريعة فى شاة ميمونة : « هلا أخذتم إهابها فدبغتموه وانتفعتم به ؟ »^(١) .

وقال فى خمر لشامى لما استأذنه أبو طلحة (٦٩ ت) فى تخليلها : لا ، أريقوها . فيقدم به جمعهم على تفريقنا بالقياس .

٤٧٥ — ومن ذلك : أن يكون نفس الفرق بموجبه للجمع والتسوية فيكشف عنه ليسقط الفرق .

وهو فى مثل تعليلنا فى بيع الغائب بأن المبيع مستور بغير المبيع فيمنع البيع : كاللبن فى الضرع .

فإذا فرقوا بأن قيل : على الحلب وفى حال الحلب يختلط بالمبيع من

اللبن الحادث ما ليس يمتنع فيتعذر فيه التسليم .

(١) أخرجه مسلم : حيز ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، وأبو داود : لباس ٣٧ والترمذى : لباس ٧ والنسائى :

فهو كحذوطة تنثال للبائع على ما اشتراه منه المشتري من الحذوطة فيقول
الجيب: اختلاط البيع بغيره يوجب تعذر التسليم للجهاالة بالمبيع وقت التسليم .
ولنفس هذا منعنا بيع ما لم يره ؛ لأنه جاهل بما يتسلمه حين القبض :
أهو الذي وقع عليه العقد أو غيره ؛ فوجب لأجله امتناع صحة البيع .
ولو كان هذه التسوية لا من فرقته كان مبطلا لفرقه ؛ فما ظنك إذا كان
في غير فرقه ؟

٤٧٦ — ومن ذلك — أن تسوي بين ما فرق بمعنى لا يكون في فرقته .

مثل — تعليلنا لن مسح في الحضر ، ثم سافر : يمسح مسح مقيم بأنه
عبادة تختلف بالحضر والسفر .

فإذا ابتعد به في الحضر لم يثبت له حكم السفر ، كالصلاة ينشئها في الحضر
ثم تدفع السفينة ؛ فإذا فرقوا بأن الصلاة يتعلق أولها بآخرها ؛ لسرابة
الفساد فيها والمسحات في كل طهارة ، وفي كل يوم طهارة وعبادات
مفصلة بعضها عن بعض ؟

قيل : هما سواء ؛ لأن المدة كالصلاة والمسحات في المدة كالركعات
والأركان في الصلاة ، وهي متصلة ، غير أن الاتصال والانفصال في كل
عبادة على حسب ما يليق بها .

ومثله — فرق أصحابنا في تعليلهم السلم في المنقطع بأن الوهم من
الغرر الذي يمكن الاحتراز منه كالمحقق في السلم ؛ كما لو أسلم مكيال رجل
بعينه .

فيقول أصحابنا : إنما لا يجوز في مكيال رجل ، لأنه إثبات أجل
في الأعيان ، والعين لا تقبل الأجل ، كالسلم في ثمرة نخلة بعينها .

فيقولون : هذا وما قلت سواء في المعنى ، وإن اختلفا في الصورة لأنه لم يجز في تمر نخلة بعينها ؛ لما ذكرت من أن الموهوم كالمحقق في السلم - وهذا معنى قولك إن الأعيان لا تقبل الآجال .

فهذا فرق بالصورة على وفق معنى الاعتلال .

٤٧٧ — ومن ذلك - أن يكون فرق بنفس العلة التي كانت معارضة لها فتقول : هذا نفس علمتك ، وقد عارضتها بهذه فلا أقبلها فرقا ؛ لما ذكرت ؛ إذ لو قبلتها لزمك من علمتي مثله لعلمتك [ل ٤ هـ ي] فإن مثله موجود في علمتي ؛ فلا ينقطع الكلام بيننا في شيء واحد على التكرار . ولهذا كان الأولى بالمستول أن يفرق فيما يعارض بغير ما ابتداء به من الاعتلال ، حتى لا يتوجه عليه مثل هذا الدفع .

والأولى لمن أراد أن يفرق إذا كان سائلا أن يعارض بعلة مبتدأة بدل الفرق لينقل مونة الفرق إلى العلل والمستول فيتسارع الكلام بهما إلى حاجة المستول إلى الترجيح .

٤٧٨ — ومن ذلك - أن يقول معنك في الأصل يفيد في موضع النزاع ؛ وما قلت من معنى الأصل يفيد في موضع النزاع ، وما لا يفيد في موضع النزاع ؛ لا حاجة بنا إليه ، وإنما الحاجة إلى ما يفيد في موضع النزاع - وهو حاصل في اعتلال ، فسقط به فرقك .

وهذا يرجع بالكلام بينهما : أن إحدى العلتين متعمدية دون الأخرى وقد أشرنا إلى طرف من الكلام فيه قدر الكفاية .

٤٧٩ — ومن ذلك - أن يقول معنك في الأصل على وفق معنای في الحكم ، فلا يلزمي منه شيء ، وما عدت إليه من معنى الفرع ؛ فهو ابتداء معارضة .

وهذا الفصل أيضا قد مضى الكلام فيه ، فلا نعيده .

٤٨٠ — ومن ذلك — ألا يجد أصلا لما عكس من المعنى في الفرع ؛ فيقول : هذا فرق لا يعتمد أصلاً — ويسمى ما هذا وصنفه : الفرق الساذج وذلك غير مقبول ؛ إذ لو قيل ذلك لانتال على المناظرة فيه ما لا قبل له به ؛ لأنه قبول صرف الدعوى .

وأیضا — فإن الفرق بمثل ذلك يكثر ولا يمنع الجمع :
كما لو قاس الماء على التراب ؛ فيقول : أحدهما مائع والآخر جامد
أو أحدهما رقيق لطيف ، والآخر غليظ كثيف .
أو أحدهما يستعمل عند الضرورة والآخر عند الرفاهية .
وحتى لو جمع بين البيع والنكاح يمكن أن يقول : أحدهما تملك به
الرقاب دون الآخر .

أو أحدهما تثبت به المصاهرة دون الآخر .
أو أحدهما يحتاج إلى الشهود دون الآخر .
أو أحدهما لتمام العين ، والآخر لتمام المنفعة .
أو أحدهما يصح فيه التأقيت ، ولا يصح في النكاح .
أو أحدهما يسمى بيعا والآخر نكاحا ، أو إجارة ، أو رهنا .
وهذا ^(١) ونحوه من الفروق التي يقال فيها : إنها غير قاذحة في الجمع .
فإن قيل : كيف الفرق القاذح في الجمع ؟
قيل : هو أن يجمع الممثل بينهما في خاصٍّ وصفهما ؟ فيفرق بينهما
بنحو من ذلك لا من حيث الصورة .

(١) في الأصل : « هذه » .

ولهذا قيل في مثل ذلك : إنه فرقٌ صورة لا فرقٌ معنى ؛ وفرقُ
الصورة لا يقدح في جمع المعنى :

وذلك - مثلُ أن يقول في الطهارة والتميم : إنهما يجبان بالحدث ،
أو يُشترطان في صحة الصلاة على كل حال فِعْلاً لا اجْتِنَاباً وتركاً .
وفي النكاح والبيع : إنهما لا ينفكان عن العَوَاض .
وفي الإجارة والبيع : إنهما عَقْدَا مكاسبَةٍ ومغابنة ونحو ذلك .

٤٨١ - ومن ذلك - أن يقول أليس افتراقهما لم يؤثر في الوجه الذي به جمعت
بينهما في الحكم ؟

وكذلك لا يمنع اجتماعهما في نفس ما أوجبت فيه من الحكم :
كن يقول في إيجاب النية في الوضوء : إنها عبادة لا تبقى مع الحدث ،
ولا بُدَّ فيها من نية ، كالصلاة .

فيقول : الصلاة تبطل بالكلام ، والوضوء لا يبطل به أو الصلاة عبادة
مقصودة دون الطهارة .

فيقول : افتراقهما في هذا ، أليس لا يُمنع من اجتماعهما في أنهما
لا يبقيان مع الحدث .

وكذلك لا يُمنع من اجتماعهما في حاجتهما إلى النية متى فرق بينهما
بوجهين ، يجب أن يرى من هذا الوجه وجهين أيضاً من الجمع لا يفترقان
فيه حتى يستويا في الدرجة .

وهذا الجواب من الفرق يسهل الإكثار به على من قَوِيَ حفظه للعمل .
ويسهل عليه أن يُكثر الفرق بعلّة ، كما يكثر بها الجواب عن الفرق ،
غير أن أهل النظر اختلفوا في أن مثل هذا هل يكون جواباً عن الفرق ؟

فمنهم - من قال يكون جواباً؛ لأنه يبين أن ذلك الفرق لا يؤثر في الجمع
وفرق لا يؤثر في الجمع لا يجعل قادحاً في إسقاط الجمع .

ومنهم - من قال لا يكون هذا جواباً عن الفرق؛ لأنه مُطالبة بفرق
يرفع الجمع - والفرق لا يرفع الجمع؛ لكنه يكشف عن مُباينة الأصل الفرع
في إيجاب الحكم .

[ل ٥٤ ش] ٤٨٢ - ومن ذلك - / أن يجعل فرقه لمثل حكم علمته؛ فيقول : هذا
المعنى الذى فرقت به بخلاف حكم علمتى ، ونقيضه بأن يكون لإيجاب
ذلك^(١) أولى .

كفرقهم في تعليلنا لفساد النكاح بشهود فساق ، حين قلنا : لا يحكم
بشهادتهما ؛ فلا ينعقد بهما نكاح ؛ كالصبيان والعبيد .

فيقولون : هؤلاء ليسوا من أهل الشهادة؛ لأنه إذا زال نقصهم فأعادوا
تلك الشهادة قُبِلت ؛ وبعد زوال الفسق لا يقبل معادُ تلك الشهادة .

فنتقول : بأن نجعل هذا علة لتأكيد خروجه من أهل الشهادة أولى

٤٨٣ - ومن ذلك - ألا يمين لفرقة حكما على التعمين وتكون العلة

لأمر على التعمين .

فنتقول : هذا فرق منك بين الأصل والفرع على الجملة يوم أنى جمعت

بينهما في جميع الأحكام ، وليس كذلك ، بل قستُ هذا على ذاك في حكم
كذا؛ فيجب أن يكون فرقك بينهما فيه :

مثل - أن يقول في عتق الراهن : إنه معنى بُقِيت حق الوثيقة من

عين الرهن ؛ فجاز أن يزول ذلك الراهن عنه بلزومه الرهن كالبيع :

(١) في الأصل كلمة غير ظاهرة . وقد رجعنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

فنقول المفرق بين البيع والعقق فرق ؛ لأن للعقق من القوة ما ليس للبيع
ولذلك فيه السَّرَاية دون البيع ، ويعتق بالغرور والخطر دون البيع ،
ويوجب الولاء دون البيع ؟

فيقول المجيب : لم أستدل بامتناع البيع على امتناع العقق في كل
المواضع ، حتى لا موضع يمتنع فيه البيع إلا وامتنع فيه العقق ؛ فيفرق بينهما
بفروق على الجملة ؛ لكنني قستُ عتق المرهون على بيع المرهون ؛ فلم يكن
فرقك بين بيع المرهون وعتق المرهون وإلا لم يلزمى منه شيء .
ومنها - أن يوجب فرقا على المعلن فيما جمع ؛ لأنه فرق بينهما من وجه
آخر في غير ما جمع .

ثم يقول فرق بينهما في هذا الوجه الذي جمعتُ هو فرقك بينهما في
الوجه الآخر .

مثلُ - فرق أصحابنا في قياسهم الوضوء على إزالة النجاسة في إسقاط
الترتيب بعلة أنه طهارة بالماء .

قلنا لهم أليس جعلتم الترتيب مندوبا في الوضوء دون إزالة النجاسة ؟
فكذلك أوجبنا الترتيب في الوضوء دونها ، ففرقنا بينهما في الوجوب
فرقكم بينهما في الاستحباب ؟

فيقولون : ولم إذا فرقنا بينهما في الاستحباب لزمنا ذلك في الوجوب ؛
وما العلة في إيجاب ذلك ؟

فما لم يذكر وجهها يوجب ذلك لم أقبله ، بعد أن جمعتُ بينهما في نفي
الوجوب بعلة ؛ لأن علتي دلالة توجب الجمع بينهما في الإسقاط وذلك يناقض
الإيجاب ؛ فلهذه العلة لم أوجب الترتيب في واحد منهما ؛ وليس مثل هذه

العلة موجودة في إسقاط الاستصحاب فلم أسقطه ، وفيه دليل آخر أوجب علينا ألا نسقط الاستصحاب ؛ فلا يلزمنا إسقاط حكم ؛ لأننى أسقطت هذا بنفس الإسقاط حتى يظهر ما يوجب علينا ذلك !

ومثله - قياسهم للفكاح بشهادة الفاسق على شهادة من ظاهره العدالة؛ بعلة أنه ينسكح لنفسه بنفسه ؟

فيقولون : أصحابنا أليس فرقتم بين الفاسق والمستور الذى ظاهره العدالة فقلتم يحكم الحاكم بشهادة المستور قبل طلب التزكية دون الفاسق فيما به فرقتم بينهما في الحكم بشهادتهما به ، فرقتم بينهما في انعقاد الفكاح ؟

فيقولون : بالعلة جمعنا بينهما ، فلا نقبل الفرق إلا بمعنى مفرق ، فإما لأننى فرقتم بينهما في حكم آخر يلزمنا الفرق من حيث جمعت ؛ فن أين ؟

وهذا سؤال جار في كل أصل وفرع بينهما فرق عند العمل من غير الوجه الذى جمع .

فيمكن أن يقول السائل : فرق بينهما فيما جمعت كما فرقتم بينهما في الحكم الآخر ؟

فجواب العمل هاهنا : جمعت لموجب الجمع ، وهناك فرقتم لموجب الفرق ؛ فلا يلزمنا ترك أحدهما بنفس الآخر ؛ إذ لو كان ذلك لما صح جمع الجامع فرق بينهما بوجه ، وكان يجب أن يجمع بين المجتمعين من جميع الوجوه ، حتى يصح له جمع ما ؛ وذلك محال ، وسد باب القياس .

٤٨٤ - ومن ذلك - أن يكون فرقه لا تأثير لمعناه في الفرع فلا يكون كذلك إلا ويكون معناه في الأصل منقوضا به ؛ غير أن الأحسن أن يبتدىء

[ل ٥٥ ي] بمعناه في الأصل فينقضه ؛ ثم يجيء / إلى ما ذكر من العكس في الفرع
فيمين عدم تأثيره .

٤٨٥ — ومن ذلك أن يُفَرَّق بالنص فيقول : هذا منصوب عليه ، وذلك غير
منصوص عليه .

مثل : قياسنا لرقبة الظهار في إيجاب الإيمان فيها ؛ كالرقبة في كفارة
القتل .

فيقولون : هي في الظهار ذكر مُطْلَقًا ، وفي القتل مُتَقَيِّدًا ؛ فقررنا
كُلًّا على ما وَرَدَ .

يقول أصحابنا : هذا سد باب القياس ؛ فلا يجوز سماعه فضلًا عن
الاشتغال بجوابه .

٤٨٦ — ومن ذلك أن يقول الممثل : إذا عللت أصل اعتلالى بعلة أخرى قصدًا إلى
الفرق بينه وبين الفرع فيما جمعت فقد سلمت معنای وأنا لا أسلم لك معنالك
فقد أقررت بصحة ما قلت ولم أقر بصحة ما قلت فلا يلزم منى منة شيء .
وهذا ضعيف في دفع الفرق ؛ لأن هذا القائل إما أن يقول بالفرق ،
أولًا ؛ فإن لم يقل به فلا معنى لهذا ؛ بل يجب أن يقول : لا أصحح الفرق
ولا أمكنك من ذكر معنى آخر .

وإن كان ممن لا يقول بالفرق ، ويقول مع ذلك بالمعنيين فللسائل أن
يقول : إذا قلت أقول بالمعنيين فقد سلمت معنای وأنا لا أسلم معنالك ؟
غير أن هذا لا يلزم المسئول ؛ بل له أن يقول : قلت بمعنالك وذلك
لا يمنع من صحة معنای أيضا .

وقولى بالمعنيين قولٌ بصحتهما ؛ كما أنك إذا فرقت سلمت باعتلالى

ولم يمنع ذلك في دعواك صحة ما ذكرت من اعتلاك للفرق في الأصل !
فبان أن هذا سؤال لا يصح للسائل ولا للمستأول .

وأيضاً : فإنه متى قال بالقياس لزمه أن يبين أنه لماذا لا يسلم أن يكون
هذا المعنى الآخر في الأصل معنى الحكم .

فأما مجرد قوله : إني لا أسلم لك هذا المعنى لهذا الحكم ؛ فهو كقوله
في قياس الخضم : سلمت قياسي ، وأما لا أسلم لك قياسك متى عارضتني بهذا .
فيكون كلاماً صادقاً ؛ كذلك هذا .

وأيضاً : فإن للسائل أن يقول : إنما سلمت معنالك في الأصل إذا سلم
عن معارضة معنای فيه ؛ فأما إذا تقابلا وأمكن هذه المقابلة لم يكن أحدهما
بصحة ما يدعيه أولى من الآخر ، كسائر المعارضات .

٤٨٧ — ومن ذلك ألا يبين وجه تعلق الحكم بما يذكره من الفرقين أيضاً
في الشئيين ، أو في أحدهما ؛

مثل : أن يقول أصحابنا في الفرق بين المسلم والذي إذا جمعوا بينهما
في جزاء القصاص : بأن المسلم من أهل الدار ، والكافر بخلافه .

فيقولون : والكافر أيضاً من أهل الدار .

فيقول أصحابنا : نريد به دار الإسلام .

فيقولون : فالذي أيضاً من أهل دار الإسلام .

فيقول أصحابنا : هو بإسكان المسلم يسكن دار الإسلام .

ولمّا لا يظهر وجه الفرق لعدوله في فرقه عن نكتة الحكم ، حتى إذا
صار إلى النكتة وهو عدم المساواة بينهما في الدين وتراجع الكفر عن
الإسلام أبلغ التراجع ، وعلو الإسلام على الكفر أبلغ العلو ، وهذا غاية

ما يكون من عدم المساواة ، وجزاء القصاص بين الشخصين من على المساواة .
فهذا مثال ما يتعلق به الحكم من المعنى ، وما لا يتعلق ؛ وأظهر
ما يكون من تعلق الحكم بالاعتلال والفرق أن يصير إلى نكته المسألة
فيها تفرق وتجمع كيلا تبقى عليه الدعوى تارة علق به الحكم لا يظهر
تعلقه به .

وبالله التوفيق .

الفصل الثالث عشر

فصل في صحة الاحتجاج بالعلة المأخوذة من أصليين بين الخصمين

متفقى الحكم مختلفى موجب الحكم وما يتعلق بذلك

من وجوه الكلام فيه

٤٨٨ — واعلم أن هذا النوع من القياس هو الذى يسمى : العلة المركبة وذلك يقع على أوجه :

منها — ما يكون تركيبه في وصفه .

ومنها — ما يكون تركيبه في أصله .

ومنها — ما يكون تركيبه من أصل ناقض به الخصم مذهبه في نظائره [ل٥٥ش] التى خالفك / فيها ، وإن وافقتك في هذا الأصل الذى ناقض به فيجعله أصل اعتلاك ، ويتعذر عليه الكلام بالفرق أشد مما يتعذر في غيره من المركبات .

٤٨٩ — فأما ما يكون تركيبه في الوصف وكثير :

منها — أن يقول في إسقاط الطهارة بغير النية ، أو بغير الترتيب ، أو بغير ولاء : إن كل طهارة لا تصح بسؤر السباع لا تصح بغيره ، كسائر الطهارات العاسدة .

أو كل طهارة حُكم بفسادها مع القىء ، أو الرعاف ، أو القهقهة في الصلاة : كان محكوما بفسادها قبله كسائر الطهارات الفاسدة .

ومثل — أن يقول في فساد الصلاة بقراءة العاتمة ، أو بغير لفظ

التكبير ، أو بغير التشهد ، أو بغير الطمأنينة ، أو بغير لفظ التسليم
أو بغير شرط يخالفونك في ثبوته : بأنها صلاة حكم بفسادها خلف المقتفل ،
أو خلف الصبي ، أو مع رؤية الماء فيها ، أو بجنب المرأة ، أو غير ذلك
مما يُفسد على مذهبهم ، دون مذهبك .

ومثل - أن يقول في الزكاة : إنها لا يجب إخراج الحسَن مع القدرة :
لم يجب أصلاً ، أولاً تجب في مال الصبي ، أو لا يُطالب بها مع تلف المال ،
أو بعد الموت والاستقرار ، أولاً يجب عليه تفرقة بنفسه ، أولاً يجب فيها
النصاب - يعني العُشر ، وفي الإحرام بالحج قبل أشهر الحج : إنه لا ينعقد
بمجرد النية ، أو لا ينعقد عنه من الصبي ، أو من ابن خمسة عشر ، أو لا يجب
فيه السعي بين الصفا والمروة ، أو لا يلزمه قضاؤه بالوطء بعد الوقوف ، أو لا
يجب في طوافه الطهارة فلا ينعقد به الحج ، كإحرام المجنون وغيره ، ويقول
في بيع الغائب : لا ينعقد من ابن خمسة عشر بنفسه ، أو لا يصح على الدخول ،
أو لا يثبت فيه خيار المجلس ، أو لا يثبت فيه الرد بعيب التصرية . وفي نفي وجود
التوَد على المسلم بقتل الذمي : أنه لو قتله بمثقل ، أو لو قتله ابنُ خمسة عشر
ولو شارك فيه أبو المقتول لم يجب القود فكذلك بغيره ، أو لا يجب بذلك
القتل القودُ أصلاً كقتل الحربى وقتل المعاهد وقتل البهائم والحشرات .
وأما مثال - ما يكون التركيب في أصله فكثير :

وهو أن يأخذ علة المسألة فيردّها إلى هذه الأصول التي جعلناها على

التركيب في الوصف :

مثل - أن يقول طهارةٌ عن حدث فلا تصح دون النية ؛ كما لو تطهّر

بسؤر السباع .

أو يقول في بيع الغائب : إنه باع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد؛
فهو كما لو كان المبيع نخلا .

أو شرط فيه خيار المجلس .

أو بيع ابن خمسة عشر - وغيرها .

فكل ما جعلناه وصفا في المركب صح أن يجعل أصلا، وما جعل أصلا
صح أن يجعل وصفا كغير المركب من العمل .

٤٩٠ - وأما تركيبه من أصل ناقض به مذهبه في نظائره التي خالفك فيها ، وإن
وافقتك على ذلك الأصل :

مثل - أن يقول في الحرم إذا قتل سبعا : إنه حيوان لا يضمن بمثله،
ولا قيمته ؛ فلا يجب الجزاء بقتله ، كما لو قتله الحرم في الصول عليه دفعا -
فوافقك في السبع إذا صال على الحرم : أن لاضمان عليه في قتله - ويقول
في غير السباع : إذا قتله دفعا عليه الجزاء ، وتعذر الفرق عليه انتبذها هنا ؛
لأنه في غيره يمكنه الفرق بمعنى على أصله وهمنا لا يمكنه الفرق على أصله
أيضا .

وفي هذا النوع من المركب لا يسهل أن يجعل الأصل وصفا ، كما يسهل
في غيره :

ألا ترى - أنه لو قال في السباع : إنه حيوان ، أو صال على الحرم
لم يجب الجزاء ؛ فكذلك ؛ وإن لم يصل انتقض بسائر القيود .

وقد يحتال فيه ، وربما يمكنه أن يقول هاهنا :

كل من لو صال عليه السبع لجزاء عليه فيه فكذلك وإن لم يصل
كالجنون والصبي ، غير أنه لا يتبين وجه المفاقة .

واعلم أن كل مسألة نصبنا فيها علة مركبة في وصف أو أصل فن تلك
المسألة يتمكن الخصم أن يرگب علينا في ذلك الأصل، أو الوصف علة مركبة
للأصل أو الوصف .

منأله - أنا إذا نصبنا من القتل بالمثل بأن لا قصاص على المسلم الذي
بأنه لو قتله بمثل لم يجب عليه القصاص ، فكذلك بغير المثل
كسائر الحيوانات إذا قتلها - وكقتل من أخطأ وغيره ، فيمكنهم
[ل ٥٦ ي] أن يقولوا في القتل / بالمثل : بأنه إذا لم يجب به القصاص الذي على المسلم ،
لم يجب به القصاص أصلاً ؛ كسائر ما لا يجب به القتل من الخطأ وغيره ،
وهذا لا يختلف ؛ بل يطرد في كل المسائل ، مَنْ ضَبَطَهُ سَهْلٌ عَلَيْهِ أَكْثَرُ
ذلك على المذاهب الخلفاء للخصوم على الخصوم - إن شاء الله عز وجل .

٤٩١ - وقد اختلف الناس في القول بما هذا وصفه من القياس : فمنهم من أباه ،
وسلك فيه طريق عدم التأثير ، فقال :

إنما يجب القول بما له تأثير من العمل ؛ فأما ما علم الخصمان أنه لا تأثير
له إما على المذهبين ، أو على أحد المذهبين فلا معنى لتعليق الحكم به .
وهذا خطأ ؛ لأننا قد ذكرنا أن التأثير يُطلب على أصل العمل ، وما
هذا وصفه فلا تأثير لا محالة على أصل مَنْ نَصَبَهُ .

فأما ما لا يؤثر على أصل من نصب عليه ؛ فليس يضره ؛ لأن فقد
التأثير عنده ليس بأشد من إنكاره له عن الأصل ؛ وذلك لا يضر القائس ،
بل يلزمه القائس الخروج عن عهده شاء أم أبى .

وأيضاً : كيف يضره ألا تأثير له على أصله ، ولا تأثير عنده لشيء
من مذاهب خصمه مع سائر ما يقوم على تلك المذاهب من الأدلة ؛ فهل

ضرر ذلك للمصائر إلى تلك المذاهب بأدلتها حتى يضره فقد تأثير دليل واحد
عقد خصمه ؟

وأيضاً : فكل مخاصم لخصمه فإنه ينكر خصمه ، وحججه ، وسائر
ماله من البيّنات ، غير أنه يفقره عما في يده بما له من الشهود والبيّنات ،
أفيضره جرحه له ، وليبيّناته بعد أن ظهر عجزه عن القدح فيها ؟
وقد علمنا أنه إذا قال : كل طهارة لم تصح بسؤر السباع كان هذا
وصفاً مجمّعا عليه ، ومدلولاً عليه عند المعلن بأوضح دليل ومخالفة له في دليله
لتقصيره في طلب الأدلة ؛ فكيف ضرر من اجتهد في طلبها حتى وجدها ،
وصار إلى إثبات أحكامها منها ؟

٤٩٢ — ومنهم من قال هو قياس صحيح ، وغير المركب من المختلف أولى منه ، واحتجّ
بأن في غير الركبة يتفقان من أصليهما على أنه يمكن دون ما ذكره
للحكم ، وفي المركب من المختلف يعلم الناصب أنه لو لا اعتقاد الخصم بأن
سؤر السباع نجس ، وإلا جوز الوضوء بغير النية أو الترتيب .

وهذا أيضاً خطأ ؛ لأن المعلن دلّه الدليل الواضح أن ما وافقه من فساد
الطهارة إذا وقع بسؤر السباع أفقد النية ، لا لفساد الماء فإن السؤر تثبت
طهارته عنده بأوضح دليل ، وأجلى رهان ، والتعليل وقع لفساد الطهارة ،
لا لشيء لا يذكره الخصم ، وقد وقع الاتفاق على ما وقع له التعليل ؛
فلا يضره ما لا تعلق له به .

٤٩٣ — ومنهم من قال المركب كغير المركب إذا استويا في شروط الصحة في المعلن ،
ولا يتراجع المركب بكونه مركباً عن غير المركب .
واحتج بأنه وجد فيه شروط القياس ؛ فساوى غيره في الصحة والتركيب ،
إن لم يضره ضعفا فلم يضره قوة .

ومن أصحابنا - من قال بكونه مركباً له مزية على مساواه في سائر
الشروط سوى التركيب ؛ سيما إذا كان تركيب الوصف !
وله : أولى واحتج هذا القائل لكونه مذهب الشافعي أولاً - بأن الشافعي
رضي الله عنه في إبطال الشفعة بالجوار قال :

لو ملكه بالنكاح لا يجب للجار فيه الشفعة ؛ فكذلك إذا ملكه
بغير النكاح ، كما لو كان بينهما طريق نافذ ، وكالمقابل ، وكل ما لا شفعة
فيه شاهد له ؟

وهذا يسقط دعوى من قال : إن هذا شيء لم يحتج به السلف .
فأما طريق الحجاج فعليه بكونه مركباً أولى ؛ إذ له منها : أن التركيب
إذا كان في الوصف فيكون الوصف متفقاً عليه لا محالة ، إما عند الكفاة
أو عند الخصمين .

والوصف للعلّة إذا لم يقع ، قط ، إلا مجعاً عليه : كان أقوى العلل !
ومنها - أن يركب الوصف - قط - لا يرد عليه نقض قط . !
ومنها - أن المركب في الوصف يستقل بوصف واحد في إيجاب الحكم
وما قلّ وصفه قلّ فيه الاجتهاد ، وما قلّ فيه الاجتهاد قلّ جواز الخطأ فيه .
ومنها - أن هذا الجنس من القياس - أبداً - يستقل بوصف واحد ؛
فيكون أقوى العلل - ولهذا قويت علل العقول !

ومنها - أنه إذا قل وصفه كثرت أصوله وشواهدُه ؛ وكثرة الشواهد
تقربُ الأمرَ من القطع - حتى قال قوم من أهل الكوفة / يترك قياس
[ل٥٦ش] الأصول خبر الواحد - وإلّا صح في سننه ومثله .

ومنها - أن ما كان هذا وصفه ظهرت له في الحال كثرة الأصول ،

فتعفى المجتهد عن طلب الأصل ، وكثرة الاجتهاد في حمل الفرع عليه .
ومنها - أن مركّب الوصف إذا شاركه غيره في قلة الوصف زاد عليه
المركّب في أنه ممتنع عن النقص ، وغيره إذا قل وصفه خيف عليه النقص
لعموم حكمه ، ومشاركة مخالفه إياه في الحكم فلا يأمن تسارع النقص إليه .
ومنها - أنه إذا كثرت أصوله لقلة وصفه تعذر على من رام فيه الفرق
أن يفرّق ؛ لاختلاف معاني أصوله في كثرتها .
وأبضا - فإنه يقع في تلك الأصول ما يكون مركبا من مذهبين
مختلفين .

٤٩٤ — فإن قيل : وكيف يتعذر الفرق في كثير من الأصول ؟
قيل : لأن الأصول إذا اختلفت وكثرت اختلفت معانيها فلا يكاد
يوجد عكس تلك المعاني في الفرع فيتم فرقا .
ولأنه إذا أراد الفرق - إما أن يربد الفرق بمعنى واحد تجتمع فيه كل
الأصول فيتعذر وجوده لاختلاف صورها ومعانيها ؛ ولما فيها من
الأصول المركبة .

وإن أراد أن يفرد كل أصل بفرق ومعنى غير المعنى الآخر مُنْع عنه
بوجهين :

أحدهما - أنه إنما يفرق ليتساوى المعلن بمعناه وفرقه ، وكيف يُساويه
عليه بعلّة واحدة بين أصول لا تخصي ، وبين الفرع بمعنى واحد من احتاج
إلى ألف معنى حتى يفرق ؟

والثاني - أنه يقول له المعلن جمعت علمك في الفرع أصولا بمعنى واحد ؛
فلا أقبل منك الفرق بعمان ، لأن الفرق إنما يكون على وجه الجمع ، والجمع

على وجه الفرق ؛ فإذا تباينا لم يكن فرقا يجمع ولا جمعا لاثقا بالفرق .

٤٩٥ — فإن قيل : فأيش الذى يمنع من صحة هذا ؟

قيل : يمنع منه ما ذكرنا ؛ وأنه إذا فرق بمعان فى الأصول احتاج إلى معان مثلها بعكسها فى الفرع ؛ فإذا لم يسقط قياسه أو لم يصر معارضا بفرق واحد لم يصر معارضا بفرق ؛ فيكون بمنزلة النص إذا لم يعارضه قياس لم يعارضه أكثر منه ؛ لأن الأصل : أن كل دليل لم يعارضه دليل ؛ فمن ذلك الجنس لا يعارضه أكثر منه ، كما ذكرنا من القياس مع النص ! ؟

٤٩٦ — فإن قيل : فلم لا يجوز أن يعارضه بفرق واحد من أصل واحد فيكفيه ذلك فى المعارضة ؟

قيل : لأن الفرق لفصل الأصل عن الفرع — وبأن يفصل عنه أصلا — لا يصير عديم الأصل .

كما أن الخصم إذا أقام البينة بشهود فالقدح فى بعض الشهود لا يصير قدحا فى باقىهم — حتى إذا بقى منهم من فيه الكفاية فى البينة ، لم يؤثر ذلك القدح فى تثبيت المدعى فيه — كذلك ما قلناه من العمل .

٤٩٧ — فإن قيل : إذا عكس معنى الأصل فى الفرع من أصل واحد بعملة واحدة كفاء فى المعارضة بفرق واحد ، ولا يضره فى الفرق بقاء أصول أخر لعلته ؛ لأن الاحتجاج كان بعملة واحدة وهى الدليل دون الأصول — وقد عارضه مثله فى الفرع بعكس الأصل .

قيل : إنما نصير إلى المعارضة بالفرق من أصل للعمل ؛ فإذا كانت للعمل أصول كيف صار مفرقا بأصل واحد مستشهدا ؟ والأصول الاخر

شهادتها على نقيض شهادة هذا الأصل ؛ حيث لم يتمكن بهذا المعنى الواحد من الاستشهاد بباقيها ، وهو بهذا الفرق يدعى خروج هذا الأصل من أن يصلح عماداً لعلته وقد بقي لها من العماد ما يغنيه عن هذا الوجه الواحد .

وأما معارضته للفرع بعلة واحدة مقبولة لو لم يفرقها بذكر الفرق فأما إذا فرقها بذكر الفرق ؛ فذكر الفرق لا يكون إلا للفصل بين الأصل والفرع - والفرع لم ينفصل بما ذكر مثاله من الأصول فلم يستمر له الفرق ؛ فلم يصح تنافي معارضة الفرع عليه - هذا إذا كان التركيب في الوصف ؟ فأما إذا كان التركيب في الأصل فهو دون ما في الوصف في القوة لكنه قوى لما ذكرنا من الاتفاق على الحكم وتعذر الفرق إلا بالخروج عن المسألة ، ووجوب التعدية على قول من يرى صحة [ل ٥٧ ي] / التعدية .

وقد دللنا على كون المركب قياساً إذا كان التركيب في الوصف فهو دالٌّ أيضاً على صحته إذا كان التركيب في الأصل .

ومما يدل أيضاً على ذلك - أن الدليل إما يصير دليلاً يعلم كونه دليلاً لما يقوم على صحته من الأدلة .

ثم ربما يكون ذلك الدليل اتفاقاً وإجماعاً .

وربما يكون غيره .

وبأن يفقد فيه الاتفاق ، أو موافقة الخصم :

لا يخرج عن كونه دليلاً ؛ إذ لو كان كذلك لكانت الأدلة متصورة

على وجود الاتفاق ، وذلك محال .

وإذا كانت صحة الدليل غير موقوف على الاتفاق ؛ فإذا قام الدليل على ثبوت أصل ، أو وصف عند من ينصب العلة : وجب المصير إليه ، وسقط قول من يسقط العلة ؛ بخلاف في معنى ما منه ركبت تلك العلة . وقول من قال : إن العلق يختلف المعنى في العلل خروج على طرُق السلف ، وأنه بدعة ؛ إذ لو كان كذلك لكان كل ما نوزع فيه ، أو في معناه خرج بالمنازعة عن كونه دليلاً ، وصح قول من نفي الأدلة والنظر رأساً .

ومما يدل على قوة التركيب في الوصف أنها إذا كثرت أصوله فكل أصل إذا فرق فيه وعكسه في الفرع صار باقي أصوله نقضا لما يعكسه من الاعتلال في الفرع ، حتى إذا زاد في وصف ما عكس في الفرع ما يحتز به عن النقض أخرجه عن كونه فرقاً وعكساً ، لما ذكر من معنى الأصل . ٤٩٨ — وقد يروغ الخصم إذا تعذر عليه الكلام على العلة ، لكثرة أصولها رَوَّان الثعلب ، فيقول :

لا أقبل لعلة واحدة إلا أصلاً واحداً ؛ فعين ما شئت من هذه الأصول ، حتى أتكلم عليه ، وإلا عينت عليك من الأصول ما شئت وتكلمت عليه ، وقطعت المناظرة عنك .

وربما زاد ، بأن قال :

أليس إذا بطلت بعض الأصول قلت : يكفيني ما بقي منها لعلتي ، كذلك إذا عينت واحداً منها ، وتكلمت عليه كفاني في إبطال الاعتلال ذلك ، حتى إذا لم تقع الكفاية بأصل واحد لم تقع بما زاد .

كما إذا لم يقع إبطال أصل واحد لم يقع إبطال ما زاد .

وهذا سؤال يرفع الإجماع ؛ لأن الأمة أجمعت على أن الاختصار في القياس على أصل واحد لا يجب .

وأجمعت الأمة - مع هذا - على أنه إذا أمكن طلب الحكم من أصول كثيرة ، لم يجوز الاقتصار في الاجتهاد على أصل واحد .
حتى قال أصحابنا في أكثر الفقهاء :

إن كثرة الأصول في القياس إذا لم يدفعه نص مما يوجب العلم ويقطع المذر ، وأسقطوا في مقابلته ما شذ أصله ، إذا لم يكن ما شذ أصله قياس الشيء على جنسه ، أو البعض على الجملة .

وهو كقول من يقول : لا يجوز من الحاكم أن يسمع في الخصومة الواحدة أكثر من شهادة شاهدين ، حتى إذا كثروا يُعَيَّن مَنْ شاء منهم ويُعَرِّضُ عن الباقيين - مع حُسن حالهم واستقامة طريقتهم في عدالتهم - .
وليس هذا كما قلناه : في أن القياس الواحد إذا لم يستقط بمثله لم يستقط بما زاد ؛ ولكن بمنزلة بينة لا يُقبل في معارضتها واحد من جنس البينات لم يقبل من ذلك الجنس في مقابلتها وإن كثر .

وأيضاً - فإنه لو وجب الاقتصار في القياس على أصل واحد لتساوت الأقيسة ، حتى لا يقع الترجيح فيها بكثرة الاصول .
وهذا باطل ؛ لإجماع ؛ فبطل هذا السؤال .

٤٩٩ - فإن قيل : غير المركب يظهر تأثيره على أصل الخصمين دون المركب ؛ فكيف يقدم المركب عليه ؟

قيل : لم يكن القياس قياساً ، ولا الحجة حجة ؛ لظهور تأثيره على أصل الخصمين ؛ لأنه ربما يكون أصل الخصم باطلاً ؛ فيكون ظهوره على ذلك الباطل بالموافقة ظهوراً باطلاً .

ولما يكون الدليل صحيحاً لقيام الحجة على صحته ، وليس ذلك كالإجماع ،

أو الاتفاق على صحته ؛ فإن الإجماع على صحته يوجب العلم بصحته ؛ وظهور
التأثير على أصل الخصم ليس من الإجماع في شيء لكنه موافقة للقياس مع
أصل لا يُدري صحته وفساده .

وأیضا : فإن أصل الخصم مذهبه والأدلة لا يبنى في طلب صحتها على
[ل ٥٧ ش] المذاهب ؛ لكن المذاهب تُبنى على الأدلة / فلا يجوز أن يتف العلم بصحة
الدليل على موافقة الخصم ، أو على ثبوت مذهبه ؟

٥٠٠ — فإن قيل : لو كان هذا النوع من القياس له كل هذه القوة لكان الأئمة
والعلماء من السلف يسبقوننا إليه ، ويتسارعون إلى الخبر بقوته وتقديسه ؛
فلما لم يوجد في علمهم وكتبهم شيء من ذلك فضلا عن أن يرجحوه على
غيره : علم أن ذلك من حيل بعض من أحدث أنواع الدفوع لكلام
الخصوم ؟

قيل : وهل تعلمناه إلا من الذين تبحروا في الجدل وأنواع العلوم
أصلا وفرعا ، مثل : الشافعي رضي الله عنه ومن نحا نحوه من أصحابه
الذين تعبوا في الأصول والفروع ، واستخرج الدقائق في أنواع العلوم
غير أنهم اقتصروا على التنبيه لمن بعدهم ، كما اقتصروا على التنبيه في المعاني
دون التحريز والتكثير في العدد ؛ ثم من بعدهم زادوا وحرزوا ،
وأكثرنا .

ولو كان الاقتصار على ما فعله السلف واجبا لكانت الزيادة على
الكتاب من صاحب الشريعة باطلا ، وكانت الزيادة على ما أصّل صاحب
الشريعة من التفريعات وأنواع الحجج ، وتمهيد التواعد ، وترتيب المسائل ،
وتلخيص الطرق : كلها باطلا .

- ٥٠١ — وأيضاً : فإن السلف ما كانوا يشتغلون بتسمية المخالفين وأهل الخلاف في المسائل ؛ لكن كل فريق يذكّر المسائل ويورد ما يكون للمخالف من الشبهة على طريق السؤال والجواب ، ولم يذكر ذلك بمن بعدهم .
- ٥٠٢ — وأيضاً : فإن تركيب العلل من المذاهب المختلفة ما كان يقع بها التصريح منهم ؛ لأنهم كانوا لا يذكرون تقرير المذهب ، وأسماء الخصوم ، ويقتصرون على تصحيح المسائل بدفع الأسئلة وتحقيق الأجوبة .
- ٥٠٣ — وأيضاً : فإن السلف ما كانوا يكثرون كل هذه المناقضات على الخصوم ؛ فيجب أن ينسب الذاكر لها إلى المعجز ، والتفريط والبدعة ، والحميلة !
- ٥٠٤ — وأيضاً : فإننا إذا بيننا قوة هذا النوع من القياس بما ذكرنا من الأدلة القاطعة لم نخشع من تهويل المهول أنه إنما لا يتحققه من أمر السلف والأئمة قبلنا !
- ٥٠٥ — وأيضاً - فإنهم لما نقلوا إلينا أصول الأدلة ، ثم نهوونا عن التقليد علمنا أن ذلك النهي منهم إنما كان لأنهم علموا بأن في تلك الأصول من المعاني والحقائق ما لو صرحوا بجميعها على التفصيل اطال عليهم وكثر ؛ فاقصروا على التمهيد والتنبيه ، دون التطويل والتكثير .
- ٥٠٦ — وأيضاً - فإنهم لما علموا أنه قد يكون بعدهم من لعل الله سبحانه يخصصه بمجودة قريحة ، وزيادة فهم ، وفطنة وذكاء - كما قال عليه السلام : « رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ، وأدّاها كما سمعها ؛ فرُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، وإلى من ليس بفقيه »^(١) .

(١) أخرجه : الترمذی : علم ٧ - أبو داود : علم ١٠ - ابن ماجه : مقدمة ١٨ مناسك ٧٦ - النسائي : ٣١ ، ٣٣ ، ٤٣ ، مالك في الموطأ : نكاح : ٤ - الدارمي : نكاح ١٣ .

لم يطوّلوا واقتصروا على النبذة والإشارة في أكثر ما يجوز فيه ترك التطويل .

٥٠٧ - وأيضا - فإنهم كانوا في شغل عظيم من الابتداء بتقرير الأصول وتمهيد القواعد ، واختراع المسائل أصولا وفروعا يمنهم ذلك عما نحن فيه من التطويل بالبناء على ما أسسوا ؛ واو فوضوا الأمر إلينا في تمهيد ذلك لم نكن - لعنا - نوفق لمثل ما وُفّقوا ؛ فإن الأمر إنما يصعب لإنشاؤه وابتداؤه .

فأما البناء على ما ابتدئ وطُرق إليه فليس فيه كثير شغل فلما فرغوا مما فعلوه ، وسئلوا : فوضوا إلينا ما علموا أننا سندركه بما قرروا ومهدوا وإذا لم نحتاج إلى الاشتغال بما عظم عليهم من التأسيس والتمهيد ، من الحقائق والدقائق ، والإكثار مما صرنا إليه بعدهم .

واو صادفوا مثل ما صادفنا من الأصول والقواعد مفروعا عنها لكان تحفيقهم وتدقيقهم أحسن وأكثر مما صرنا إليه بعدهم ؛ ولذلك زادت علوم المتأخرين ، وكتبهم ، وحقائق فروعهم في الحجج والمذاهب على ما أتوه .

وأیضا - فإنهم ما ابتلوا بما ابتلى به المتأخرون عنهم من محدثات المخالفين ، من الحيل والشبه ، في الكلام على السنن والآثار ، والأحاديث الصحيحة عن الرسول عليه السلام .

فلما كثر ذلك منهم تضاعف في دفع حيلهم وتمويهاتهم الكلام في الرد عليهم .

وكذلك لما فرّعوا على تلك الأباطيل فروعها ، ومذاهبهم فيها تفرع

[٥٨٨ى] لأهل الحق في مقابلتها على / الأصول الصحيحة : فروعها ومساثلها ؛
فلذلك زادوا في جميعها على السلف ، ولم يكن ذلك عيباً^(١) عليهم ؛ بل
كان ذلك فضلاً من الله سبحانه ونعمة على أهل دينه وسنة رسوله
عليه السلام .

فهذه جملة تذكرك على صحة ما قلناه من تقوية هذا النوع من القياس .
٥٠٨ — إذا تقررت قوة هذا ، فأقواه ما يكون تركيبه في وصفه ؛ ثم ما يكون
في أصله لفروق بينهما ؛ وهى ما ذكرنا : من أن مركب الوصف أجمع
للأصول ، ويقع أكثرتها فيها ما يكون مركباً .
ولأن الفرق فيه أشد تعذراً لكثرة أصوله على ما وصفناه .
ولأنه يكون أقل وصفاً من مركب الأصل .
ولأنه يكون أبعد عن النقص والمنع ، ومركب الأصل قد يقع فيه المنع
أصلاً ووصفاً .

ولأن الغالب في مركب الوصف أن يكون القياس وصفيّاً لا إسميّاً .
ولأنه أبعد عن توهم عدم التأثير فيه ، ويتوهم ذلك في مركب الأصل
إلى أن يقع الكشف من المعلن أنه يؤثر على أصلي .
ألا ترى — أنا إذا قلنا في شركة المفاوضة : إن كل شخص يتصرف
في خالص ماله لم يشاركه في غيره في ربحه :

كما لو كانت هذه الشركة بين المسلم والذمي يمكن الخصم من أن يوهم
أنه في المسلم والذمي لهذا المعنى ، إلى أن يقول المعلن دلّتنى الدلالة على أن
فساد الشركة بين الذمي والمسلم لهذه العلة ، حتى إذا ارتفع هذا المعنى صحّت

(١) في الأصل : « عتبا » .

الشركة بينهما عند المعلن ؛ والتأثير يجب أن يكون على أصل المعلن ولوجعل
العلّة ما كان أصلا لما قبله بأن يقول : شركة لا تصح بين الذمي والمسلم ،
لا تصح أصلا .

فهذا الوصف لا يقع فيه ذلك الوهم الذي لو جعله أصلا وقوة مركب
الأصل من وجه واحد وهو تعذر الفرق من حيث إنه إذا جاء إلى معنى
الحكم في الأصل ليفرق ، لم يقع فيه التسليم :

مثل — أن يقيس الطهارة بلا نية ، أو بلا ترتيب على الطهارة
بسور السباع ؛ فإذا قال : المعنى في سور السباع أنه نجس لم يسلم وإن جاء
إلى ما لأجله نجس سور السباع ليفرق ، كان خارجا إلى مسألة أخرى ،
على ما نبينه من بعد .

٥٠٩ — وقد يقصد المعلن إلى أصل مركب ليمنع الخصم من الفرق فيرد عليه ما هو
أطم من الفرق :

وهو أن يلزمه القول بالتعدية ؛ كما يقوله من يصيب علّة العلة ؛
فربما يصعب عليه الخروج عنه ، والنفوذ في التصرف فيه بالدفع وغيره ،
وأنا أسير إلى أن القول بالتعدية هل هو صحيح أم لا ؟

٥١٠ — وقد اختلف الذين حدث في زمانهم هذه الطريقة :

فمنهم من صححها ، وجعلها معارضة في الأصل صحيحة ، وجعلها
أقوى أنواع القدح بالفرق والمعارضة في العلة .

ومنهم — من لم يرها قدحا لا فرقا ولا معارضة ؟

فمن قبلها ورآها معارضة مانعة للمعلن من تحقيق ما ابتدأ به من العلة :
احتج بشبهه :

٥١١ — منها - إن قال : إنما صح إلحاق الفرع بالأصل الثابت عند الخصمين لعله يشترك فيها وفي حكمها الفرع والأصل وما لم يعلم أن الأصل ثابت علة وصفة ثبت حكمه ، لم يصح حمل الفرع عليه لاستحالة أن ينقاس بكل صفة للأصل الفرع عليه ؛ ولا يمكن ذلك بوحدة من صفات الأصل إذا كانت منتقضة على أصل الخصمين ، ولا أن ينفرد كل واحد من الخصمين بوصف لا يناقضه على أصل خصمه ؛ فإذا وجد فيه معنيان يدعى كل واحد من الخصمين أن العلة ما ذكر ، ولا يمكن لصاحبه أن يقول به لانتقاضه على أصله دون أصل من علل الحكم به احتياج كل واحد منهما إلى إقامة الدلالة على كونه علة للحكم حتى يصح منه حمل الفرع عليه ؛ فلم يصح إذا كونها علة بإجماع الخصمين ؛ فامتنع لمن ابتدأ به تصحيح الحكم به إلا بإقامة الدلالة على أن العلة ما ذكر ، دون ما ذكر خصمه على وجه لا يلزم به كون ما ذكره أيضا علة له ، أو يقيم الدلالة على إبطال ما قاله خصمه على وجه لا يبطل به ما ادعاه علة له .

٥١٢ — ومنها : إن قال إن القول بالمعارضة صحيحة ؛ فإذا كان في الأصل معنيان يثبتان في الفرع على وجه لا يمكن الخصمين القول بتلك الفروع ، فقد حصل [ل ٥٨ ش] بينهما التناقض ، وإن اتفق حكمهما في / الأصل ؛ لأر التوافق إنما يكون بينهما إذا لم يتناقضا فيما جلبا من الفروع وإنكار المعارضة محال كإحالة إنكار القلب والمناقضة .

٥١٣ — ومنها : أن قال : إذا كان المعنيان موجودين في الأصل مع الحكم فليس لأحد الخصمين أن يقول : أنا قائل بأحدهما بأولى من الآخر حتى يبين لأحدهما زيادة ، ولا يمكن لكل واحد منهما القول بهما ؛ لأنه يلزم كل واحد القول بهما

في أى موضع وجدا ، حتى يلزم المعلن به أن يقول به في الأصل الذى يُعَدُّ به
إليه خصمه ؛ ويلزم الخصم أن يقول بحكم الفرع الذى نصبه فيه المعلن
ابتداء ؛ فيكون فيه تسليم المسألة وترك النزاع والخلاف فيها .

٥١٤ - ومنها - أن قال : قد يورد الخصم في أصل الاعتلال معنى آخر لذلك
الحكم ، لا يقصد به المعارضة ، لكن يقصد به الاعتراض عليه في علقته
بأن لا وجه تصح به علقته إلا ويلزمه القول بما أورده المعارض لوجود
ما به يصح فيما لا يقول به من معنى المعارض .

٥١٥ - ومنها - أن قال : الخلاف في علة الحكم كالخلاف في نفس الحكم فكما
لزمه دفع الخلاف عن الحكم بالدلائل لزمه دفع الخلاف عن الدلائل بما به
يزول الخلاف في ذلك الحكم .

٥١٦ - ومنها أن قال : إن المعارض يذكر آخر في الأصل قد صرح بأنك لم قلت
الحكم في الأصل لما ذكرت ؛ ولو صرح به لم يكن جواب المعلن أكثر
من أنه معنى يسلم على الأصول إذا عرض عليها ؟ فيقول له المعارض : أليس
ما أوردت من المعنى أيضا سليما على الأصول عند عرضه عليها ؟
فإن قال : ينتقض على أصلى ؟

فيقول له الخصم : وما أوردته ينتقض على أصل خصمك أقربه موضع
النزاع فإن صح امتناعك لذلك من معنای يصح امتناعى من معنالك عند
وجود المعنيين جميعا على حكم واحد !

٥١٧ - ومنها - أن قال : ما دل على صحة القياس لم يخص وصفا عن وصف ، إذا
أمكن تعليق الحكم به .

فإذا قال الخصم : أنا أخص بالحكم منها بعضا دون بعض قلب عليه

خصمه في البعض الآخر دون ما قال به من البعض ؛ فيقفان موقفاً واحداً ؛
فتكون الزيادة على المبتدئ بالتعليل ا

٥١٨ — فأما - من منع القول بالتعدية ؛ فأول ما يقول في منعها ، أن يقول : إن هذا
لا يصح على حكم الجدل ؛ فإنه يقتصر على تعليل حكم الأصل على الوفق
بعلة أخرى .

ثم يقول : وأنا أضمنك بهذه العلة ، أيها المبتدئ بعلمك عن علمك
بعلمي ؛ لأنها تجلب حكماً في غير ما تكلم فيه ، وفي غير ما نحتاج إلى هذه
العلة في ذلك الحكم الساعة . وهي لا تعرض لما مست حاجتنا إليه ؛ فهو
كمن تكلم في مسألة يقيم خصمه دليلاً في تلك المسألة .

فيقول لخصمه : لما أقمت دليلاً في هذه المسألة ، فقد أقمت أيضاً أدلة
دليلاً في مسألة أخرى لا تكلم الآن فيها ؛ فقد ساويتك وامتنع عليك
دليلك في هذه المسألة ؛ لإقامتي دليلاً آخر في مسألة أخرى لا نحتاج إليها .
كان باتفاق الغلاء من أهل النظر : خارجاً حكم الجدل تاركاً للمناظرة
أصلاً .

وهذا أيضاً من أبين الأدلة على فساد القول بالتعدية ؛ ولأن التعدية
من الأصل الذي منه وقع التعليل من العمل ابتداءً للفروع إنما يكون
تعدية إذا تعدى من هذا الأصل إلى الفرع الذي يتنازعان فيه بالمناظرة .

٥١٩ — فأما - تعدية إلى ما لا يكون فرعاً لها في وقت النظر ؛ فليس بتعليل تقع
فيه التعدية ؛ ولأن بهذا القدر من تعليل الأصل لا يمتنع تعليله من خصمه ؛
فلم يسقط به تعليله .

حتى لو جاء قوم آخرون فعمل كل واحد منهم ذلك الأصل بعلة

تزيده على الوفاق في حكم واحد لم يمتنع بها كلها تصحيح الفرع من ابتداء
بتعليقه الجمع بين الأصل وفرعه .

ولأن أقصى ما فيه ألا يقول الممثل ابتداء بما تعديده من العلة الأخرى
إليه لم يمتنع عليه القول بحكم علقته فيما ركب عليه من الفرع ؛ لأن شرط
القول بما علق به فرعة من العلة الموجودة في الأصل أن لا فرع يجلبه ما ذكر
من التعليل إلا وهو قائل به فيما أن يلزمه القول بكل فرع يجلبه علق بذكره
[ل ٥٩ ي] غيره مما لم يتعرض باعتقاله لدفعها في أحكامها ؟ فليس ذلك من شرط / تعليقه
بالاتفاق .

ولأن ذكر علة أخرى - في الأصل - لحكم العلة الأولى ليس بأكثر
من ذكر خطاب آخر من الكتاب أو السنة أو الإجماع يدل على المسألة
بعد ذكر دلالة من أحد هذه الوجوه عليها ؛ فإذا كان الجميع أو البعض
يجتمع في مسألة وقعت الحاجة إليها ، أو إلى معرفة حكمها لم يمتنع صحتها بأن
تفترق في مسائل أخرى ، كذلك في العلق .

وأیضا - فإن ذكر علتين في الأصل يستدل الخصم بإحداها في الفرع
الحجاج إلى معرفة حكمه - والأخرى لا نقول بها لفسادها عنده :
كخبرين في مسألة النزاع ، أحدهما نقول به لصحته في متنه وسنده ،
والآخر لا نقول به لخلل في سنده أو متنه - أو بأن يكون مرسلا - وهو
لا يقول به : لم يمتنع ما صح لما لم يضح ، كذلك في العلتين .

ولأن إحدى العلتين في الأصل تشهد له على صحة دعواه فيما احتج
الخصم إلية في الفرع ، ولم تشهد له الأخرى في هذا الفرع .

وبطلت شهادته أيضا في فرع آخر لم يستشهد بها فيها : لم يجب بطلان

شهادة ما شهد له على الصحة ؛ لبطالان شهادة الاخرى فيه وفي غيره :
ألا ترى - أسوأ بأن لم تشهد لواحد منهما في هذا الفرع لم تبطل به
شهادة الأخرى في الأصل وماركب عليه من الفرع .

وهذا كرجل يدعى على آخر حقا ، وشهد له شاهدان صدقهما في هذا
الحق ، وشهد آخران عليه في حق آخر كذبهما فيه ، لم تبطل شهادة من
صدقهما لبطالان شهادة من كذبهما ، ولا لزمه تصديقهما فيما كذبهما فيه
لتصديقه من صدقهما .

وأيضاً - فإنه إذا أورد الخصم على المعلن علة أخرى على الوفاق وإن
لم يصح لم يلزمه القول بما لا يصح لما صح وثبتت صحته .

فإن قيل : لزمك بهذا المنع من الفرق ؟

قيل : لا يلزم ؛ لأنه عند الفرق عكس ما أورد من العلة الأخرى في
الأصل إلى الفرع ، فلزمني القول بعملة مطردة منعكسة ، أو الخروج عن
عهدهما ليسلم لي ما اعتمدته أولاً !

وأيضاً - فإن أصحابنا قالوا في دفع التعدي : لا تمنع بين العلتين
في حكم الأصل ؛ فلا يدفع بإحداها الأخرى !

فإن قيل : فقل بهما إذا لم يمانعا ؟

قيل : ليس إذا قلتُ بعملة من مسألة لزمني القول بكل علة لتلك المسألة،
حتى لو جئتُ عند المناظرة بين علتين ، أو دليلين في مسألة النزاع : ضحك
من مناظرني أهل المجلس ! كيف إذا قلت بهما فيما لا حاجة لي فيه إليهما !
فإن قيل : فلم كان قولك بإحدهما أولى من الأخرى إلا لزيادة تجري
مجرى الترجيح ؟

قيل : لم أبلغ مبلغ الترجيح ، لكنني قلت بما قلت دون الآخر ؛ لأن الواحد يكفيني ، والأولى في اختيار ما أختار من الأدلة لا إلى خصمي .

ولأنك قلت : إنك لو قلت بالثاني ضرك ، والأول ماضرك فتركت ماضري - على زعمك - لما لا يضرني !

٥٢٠ - فإن قيل : إذا تماثرا في الفروع فقد تماثرا في الأصل الواحد على حكم واحد ؟

قيل : معرفة صحتهما لا تنف على جلب الفروع ، ولا على صحة الفروع ؛ لأنه يمنع معرفته إذا ، ومعرفة الفرع ؛ لأنه إذا وقف معرفة الفرع على معرفة صحة الجالب له ، ومعرفة الجالب على معرفة الفرع امتنع المعرفة بهما جميعا ؛ وذلك محال .

٥٢١ - فإن قيل : أليست علل الرأيا في الأصل تماثرت لثبات الفروع ؟

قيل : لا ، لكن لإجماع الأمة على أن لعلته فيه إلا واحدة ؛ فسقط بالإجماع ما عداها .

٥٢٢ - فإن قيل : إذا وجد في الأصل علمتان ، وافق الخصمان : أن كل واحد

منهما لا يمكنه القول بهما ؛ وإنما يقول كل واحد منهما في الأصل صار مجمعا على أن العلة إحداها لانتميتها ، فوجب تقديم إحداها بالترجيح ، أو بوجه يسقط إحداها به ، كعلة الربا سواء ؟

قيل : في غير الربا إذا وجدت علة لم تنف بعلة أخرى ؛ لأن وجود علة أخرى بالإجماع لا ينفىها . ووجود علة في الربا إذا صحت تنفي بها غيرها ؛ فكان بين السكل تناف ، إلى أن يتمين بالدليل إحداها .

وفي مسألتنا - المثلل ابتداء بحكم الأصل بعلة يدعي صحتها بنفس

[٥٩ش] وجودها مع إقراره وإقرار خصمه بأن أكثر من هذه العلة لا يدفعها

ويجوز اجتماعها ؛ فإذا بين أن لا منافاة بينهما في أنفسهما ولا بين حكمهما ، لم يلزمه الجمع بينهما ، وبعلة أخرى على وفق حكمهما لم يندفع عليه الفرع ، ولا صارت مدفوعة بما ليس بموجود فيه مما يعارضها .

٥٢٣ — فإن قيل : إذا علم في البكر الكبيرة أنها لم تختبر الرجال لبكارتها ؛ فجاز لمن له عليها ولاية القهر إجبارها على النكاح كالصغيرة .

فإذا قيل في الصغيرة : إن العلة فيها الصغر ، لا البكارة ؛ لأن للصغيرة ، مع الثبابة لها هذا الحكم ؛ فإذا قال الخصم : لا للصغر فإن للصغيرة مع الثبابة ليس لها هذا الحكم : تردد الكلام بين الخصمين على وجه لا ينقطع ؛ فلا يبين لكلامهما فائدة ، ولا أتتهما إلى مقصودهما فإذا عدا كل واحد من الخصمين إلى فرع مختلف ، أحدهما إلى البكر الكبيرة ، والآخر إلى الثيب الصغيرة وقفا موقفاً واحداً ؛ واحتاجا إلى التقديم ؛ أو كل واحد منهما إلى إبطال دعوى الخصم .

قيل : ليس يقول للمعلل هذا وأن ليس المعنى فيها الصغر ؛ لكن يقول كون الصغر أيضاً علة لا يمانع كونها بكراً وقد استقامت عاتق ؛ فلا يضرنى وجود علة أخرى في الأصل ؛ إذ ليس هذا منعا^(١) ولا نقضا^(٢) ، ولا معارضة ؛ لأنه محال مع التوافق ، ولا حصل دليل على أن لا علة إلا إحداها .

وإذا قال هذا انقطع تردد الكلام بينهما .

٥٢٤ — فإن قيل : كيف لا يتضادان في الأصل ، وهما متضادان في الفرع ؟

قيل . : إنما يعرف التضاد بالتضاد في الحكم ؛ ولا تضاد في الحكم

(١) في الأصل : « منع » . (٢) في الأصل : « نقض » .

في الأصل ؛ فلم تسقط إحداهما بالأخرى لهذه العلة. فهما كظاهرين من الخطاب في حكم واحد، تعاونا على الحكم ولم يقضادا ؛ فلم يسقط أحدهما بالآخر ؛ كذلك في الملتزمين لحكم واحد .

فأما قولهم : إن الفرع إنما يُحمل على الأصل بعد ثبوت الأصل بمعناه في حكمه ؛ وليس يمكن بكل معنى حمل الفرع عليه ، ولا يستعين بنقض على أصل كل واحد من الخصمين .

فالجواب :

أنه يُحمل الفرع على الأصل بمعناه في حكمه إذا سلم على الأصول لا على أصل الخصمين .

فإذا كان علة المسئول سلم على الأصول ولم يكذبها بأصل يدعى صحته صحت ، وإن كذبها خصمه بأصل له ، فإنه يكذبها بموضع النزاع فتكذيبها بأصل آخر يصير فيه كموضع النزاع تكون العلة حجة عليه في الموضعين ، ولا يمنع من الاحتجاج بها ، كما بينا في أثناء المسألة بشواهد .

وقولهم : يجب أن يدل على أن المعنى ما ذكر دون ما ذكر صاحبه ؛ فليس يلزمه أكثر من بيان كونه قياسا ، ووجود قياس آخر معه في حكمه إن صح أكد حكمه ونفسه ؛ لا أنه أخرجه إلى زيادة برهان كان لا يلزمه قبل وجود هذا الذي في الحكم عاضده .

٥٢٥ — وأما قولهم :

إذا تنافيا في الفروع ، ولم يمكن لكل واحد من الخصمين القول بفروعهما وجب لمن ادعى الحكم بأحدهما إبطال الثاني ؟

قيل : إذا ادعى أحد الخصمين صحة فرع بأحدهما دون الثاني ،

وهو المبتدئ لإقامة الحجة به على فرعه لم يلزمه فرع ما يقتضيه الآخر إذا لم يكن من خصمه عليه فيه حجة، ولا هو مما احتج به في فرعه؛ ولا في الفرع الذي يدعيه خصمه أصلاً له ؟

٥٢٦ - وأما قولهم :

المعنيان إذا وجد^(١) في الأصل الحكم واحد؛ فليس بأن يقول بأحدهما أولى من الآخر ، إلا لزيادة ؟

قيل : إذا كان في الأصل معنيان والمسئول بالخيار في تعليل الفرع المتنازع بأيهما شاء ، أو بهما : أمكنه تصحيح موضع النزاع به .

وليس عليه بيان الزيادة لأحدهما إذا كانا في الحكم سواء .

وليس يلزمه القول بالآخر مع ما قال به دفعة واحدة في الجدل ؛ كما

يلزمه الاحتجاج بعلمتين في مسألة سئل عن تصحيحها بالدلالة .

وكذلك لا يلزمه القول بالفرع الذي يعتد به خصمه، ذلك إليه في هذه

الحالة ؛ لاستغنائه الآن عن ذلك .

٥٢٧ - وأما قولهم :

قد يورد الخصم معنى آخر في الأصل ، لا للمعارضة ؛ لكن للقدح

والاعتراض به عليه بأن يريه ألا وجه يصح به معناه إلا ويلزمه بمثله

تصحيح ما أورده على خصمه ، وهو غير قادر عليه .

والجواب :

[ل ٦٠ ي] أن القدح في القياس له وجوه / محصورة على ما بيناه ، وضم علة أخرى إليه

على وفق حكمه ليس من وجوه القدح في شيء ؛ فلو بين وجه القدح لقبلناه ؛

لكنه لا سبيل إليه .

(١) في الأصل : « وجد » .

٥٢٨ — وأما قولهم :

إن الخلاف في علة الحكم ، كخلاف في نفس الحكم ، ووجبت
تصحيحهما جميعا بالدلالة ؟

فالجواب :

أنه لا يخالفه في تلك العلة في هذه الحالة ، ولا أيضا يلزمه له الموافقة
بل هو بما ذكر استغنى عن كل علة سواه .

ولما حاجته إلى دفع ما يقدح فيه عنه ، وما يوافق ويعارضه في القضية
ليس يقدح فيه ؛ فلا يلزمه الاكترأث به ؛ بل له أن يمنع من أن يورد
علة أخرى بعد أن أتى هو بواحدة منه ، بأن يقول : أى حاجة
بك إليه - والاتفاق في الحكم لهذا الأصل تعليل عما يتعلق به ذلكم
الحكم من معنى آخر ؛ ولولا أنك سألتني عن فرع ينهني عليه في حكم
معناه لما ذكرت ما ذكرت من المعنى اكتفاء بما وقع عليه من الاتفاق
على حكم هذا الأصل .

٥٢٩ — وأما قولهم :

إن الحكم بذكر معنى آخر في الأصل - غير ما ذكر - مانع من أن
يكون المعنى ما ذكر ؛ حتى يكون جوابه أنه سليم على الأصول ؟
فيقول له وما ذكرت أيضا سليم عليها ؛ فهلا قلت به ؟
فإن قال : لا أقول به ؛ لأنه ينتقض على أصلي .
فيجيبه خصمه بمثله في معناه .

فالجواب :

أنه يذكر معنى آخر على وفق حكمه لا يصير مانعا ؛ لكنه يصير
مؤكدا للحكم بوجود المعنيين المتوافقين .

وبينا أنه لا يلزمه القول بالثاني؛ بل يكفي علة واحدة؛ وما استثنى عنه سواء سلم أو انتقض لم يضره؛ فإنه يكفيه أقل ما يحتاج إليه - وهو الواحد من ألف معنى في ذلك الأصل كما قلنا في الظواهر والمعاني إذا ازدحت على حكم واحد يكفي المسئول منها بواحد يعتمده .

٥٣٠ - وأما قولهم :

إن ما دل على صحة القياس لم ينقض دفعنا عن وصف إذا أمكن تعليق الحكم بكل واحد منها

قلنا حكم النظر وقت المناظرة جعل الخيار إليه في تعليق الحكم بأيهما شاء في الفرع - ولا يوجب عليه النظر التعلق بأكثر من واحد؛ بل يمنعه من الزيادة عليه .

وإذا قلب الخصم عليه في القول بوصف آخر قاله : إذا صرت مسئولا فافعل هذا بشرط أن تخالف في حكم هذا الأصل ، ونسأل عن تصحيح الحكم بما تدعيه من المعنى ، وإلا فلا سبيل لك إليه ؟
فإن أعاد مسألة الربا بأن هذا يوجب ألا يدعى خصم على خصم فيها خلاف ما ادعاه من المعنى فيها ؟

قيل : لأن الخصمين اتفقا على المنع بين الجمع بين العلتين فيها - وليس هذا الاتفاق حاصلًا في كل مسألة فيها نزاع ؛ حتى لو اتفقت مسألة نظير مسألة الربا كان سؤالك بإيراد معنى آخر على وفق حكم ذلك المعنى له موقعا ؛ وإلا فلا !

ومن الناس من أراد الفرار عن التزام التعدية فقال : أنا أقول في الأصل بالمعنيين جميعا علة واحدة لحكم الأصل .

وأقول في البكر الصغيرة : إنها أجبرت على النكاح ؛ لأنها بكر صغيرة
- فأجمع بين الوصفين لعل واحدة .

وهذا خطأ جدا ؛ لأن القول بالمعدين ليس بأن يجعلهما علة واحدة ؛
لأنه يكون قولاً بمعنى واحد .

ولأنما يكون قولاً بهما إذا جعلهما علتين ، كل واحدة بانفرادها
موجبة لذلك الحكم .

وأيضاً - فإنه إذا جمع بينهما لعل واحدة كان أحدهما لامحالة حشوا ،
لا تعلق للحكم به :

ألا ترى - إذا جعل البكارة علة الإيجاب ، استغنى بها عن الصغر
- ومن جعل الصغر علة ، استغنى عن البكارة .

واعلم أنا لا نعلم في العلماء من لا يقول بتعددية العلة ؛ لأن معنى التعددية
أن ينصب معنى لحكم في أصل فيعدُّ به إلى فرع :

إما مختلف ، أو متفق ، وذلك محل للفرع على الأصل بالعلة ؛ ومن
قال بالقياس لا يتمتع منه ، وإلا فقد أنكر القياس ؛ غير أنه إنما يقول
بالقياس من قال به ، بشرط ألا يكون منتقضا فإذا انتقض بأصل ثبت قبله
لم يكن قياسا ولا تعددية ؛ وذلك لا يقول به من أبى تخصيص القياس .

واعلم أن عبارة « التعددية » أحدثها المتأخرون .

وهذه العبارة أشكل ما بان ، وهو الذي كان يعبر عنه السلف بأنك
إذا قلت في الفرق : عليك بمعنى الأصل : انتقض عليك من أصل بكذا ،
وعكسه في الفرع انتقض بكذا .

[ل ٦٠ ش] / وإذا لم يقل بفرق منقوض الطرفين ؛ كيف يتمتع عليه القول بما لا ينتقض

من الفرق في الطرفين ؛ كيف يكون ذلك سبباً للمنع من أن يُعَدَى علة لا تَنَقُضُ إلى فرع يتفرع عليه .

فإن المنع من القياس الفاسد قط ، لا يكون منعا من القول بالقياس الصحيح .

وبالله التوفيق .

٥٣١ — فأما بيان وجه الخروج عن عهدة ما يرد على المناظر من قياس ركب أصله من مذاهب مختلفين ، فكثير :

وأقربها : أن يسلك طريقة الأستاذ أبي إسحاق (٧٠ت) - رحمه الله -

فيقول :

ليس المعنى ما تذازعناه من الفرع ما ذكرت ، ولا حكمه ما علقته عليه ، وبذكر معنى يخالفه في الحكم في موضع النزاع ، ويستشهد بأصل اعتلاله - إذا قَدَّرَ عليه - وإلا فلا يس عليه من ترك الاستشهاد بما ذكر من الأصل ضير ؛ فيصير معارضاً له ، ويَزُولُ عنه مؤنة الكلام فيه :

٥٣٢ — ومن ذلك : أن يأخذ اسم المسألة فيفرق به :

مثل - أن يقولوا في المنع من السلم في الحيوان : إنه سلم في الحيوان فلا يجوز ؛ كالسلم في الكلب .

أو يقولوا في رهن المشاع : إنه رهن المشاع فلا يجوز ؛ كالرهن الكلب .

فيقول من أراد الفرق عن الأصل : المعنى فيه ، أنه كلب .

٥٣٣ — ومنها - أن يقصد إلى معنى الأصل فيفرق به ؛ فإن لم يسلم له الخصم دل

عليه بالبناء على أصله - إن كان مستولاً - بأن يقول في الكلب : إنما لم

يجز رهن الكلب ، أو السلم فيه ؛ لأنه لا يجوز بيعه !

فإذا قال المعلن : عندى يجوز بيعه : دل على أنه لا يجوز بيعه ؛ وله ذلك - وهو مستول .

٥٣٤ - ومن ذلك :

أن يأخذ معناه فى ذلك الأصل ، مثل :
أن يقول : إنما لم يجز السلم ، أو الرهن فى الكلب ؛ لأنه نجس العين
- أو يأخذ علة هذه العلة ، فيقول : لأنه نجس السور .

٥٣٥ - ومن ذلك :

أن يعلل ذلك الأصل بعلة مركبة ، ويعكسها فى الفرع ، ويردها
إلى أصل .

مثل - أن يقول :

المعنى فى الكلب أنه لا يجوز السلم فيه ؛ فلذلك لا يجوز رهنه مشاعاً
- وفى السلم يقول : المعنى فى الكلب أنه لا يجوز رهنه مشاعاً .
فلذلك لا يجوز فيه السلم .

٥٣٦ - ومن ذلك :

أن يعارضه بعلة مركبة الوصف أو الأصل ، وباقى عليه كلفة الكلام
على العلة المركبة - حتى إن كان ممن لا يهتدى إلى الكلام على العلة
المركبة فتكلم على علة بمثل ما يتكلم هو على ما عارضه به ؛ فإن دفعه
المستول عن مثل كلامه - بأن قال :

بعد أن عارضت لا أمكنك من المنع ، والفرق ، وغيرها ؟

فيقول السائل :

ما قصدى بهذه المعارضة إلا أن أساويك فيما أوردت من الاعتلال

وقد تمكنتُ من ذلك في كل ما تكلمتَ به أولاً ، وآخراً : تأكدت
المساواة وظهر بما عارضتك ألا يترجح كلامك على كلامي ؛ فإن كل ما
تكلم به على اعتلالى ، فمثله عائد عليك فيما أوردت .
ومن عاد عليه مثل ما يدفع به كلام الخصم لم يتعين سقوط كلامه
بكونه سائلاً ، أو مستولاً ؟
وحق العمل إذا عورض في أصل اعتلاله للفرق ألا يحرم دون القول
بالمعتين .

لكنه يقول : معنالك لا يضرني ؛ إذ ليس بينه وبين معنای تناف
حتى يكفى نفسه كثيراً من الشغب .

وسواء أورد عليه ذلك في الأصل المركب ، أو غير المركب ؛ إلا على
معنى أن القول بالفرق غير صحيح ؛ فإننا قد بينا صحة القول بالفرق ؛
وأنه يصح مع ترك القول بالتعددية ؛ خلافاً لقوم من متأدي أهل الكوفة :
أن الفرق مع ترك القول بالتعددية غير صحيح ؛ وأشبعنا الكلام فيه بما
ينفي عن كثير من التطويل .
وبالله التوفيق .

الفصل الرابع عشر

« [في بيان وجه التصرف عند التعلق بالقياس] »^(١)

٥٣٧ - واعلم أنا قد ذكرنا وجه التعلق بالأدلة من القياس وغيره ولا يكاد يُشكل - فيما سوى القياس - كيفية البناء على المسئول بشيء مما يخالف من أصول الأدلة .

فأما القياس فلكثرة شعبه بكثرة الالتباس في كيفية البناء فيما ينازع فيه ، وفيما لا ينازع ؛ فلا بد من كشف فيه ليتضح وجه التصرف عند التعلق به :

وذلك يقع على وجوه :

منها - ما يسمى : بناء أصل .

ومنها - ما يسمى : بناء وصف في الأصل .

ومنها - ما يسمى : بناء وصف في الفرع .

ومنها - ما يسمى : بناء عدم الفاصل .

ومنها - بناء الشيء على مقتضاه .

ومنها - ما يسمى : استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة .

ومنها - ما يسمى : بناء الشيء على ما هو مبني عليه بكل حال .

[ل ٦١ ي] / ومنها - ما يسمى : بناء الشيء على ما هو مبني عليه في بعض الأحوال .

ومنها - ما يسمى : البناء على العكسة .

(١) إضافة من عندنا للإشارة إلى مضمون الفصل .

ومنها - ما يسمى : ببناء سبب الجبال في النكتة .
فهذه عشر من وجوه التصرف في كيفية البناء ، إذا أراد في القياس
غير أنه إنما يستحسن البناء ممن يعلم ضعف كلامه في موضع النزاع .
أو ممن يعلم أنه إذا بنى موضع النزاع على ما يبنيه عليه : كفى نفسه
من مؤنة الكلام بإزالتها إلى الخصم ما لولا (٢) البناء لطال عليه شغلها ؛
فأما إذا لم يكن غرضه واحدا من هذين ؛ فلا معنى للبناء ؛ ولا تعضج
هذه الجملة إلا بأمثلتها ؛ فنذكر منها ما ينبئ على التحصيل فيها .

٥٣٨ - فأما مثال - ما يسمى : ببناء الأصل :

فهو (١) أن يسأل عن بيع الحنطة في سنبلها ؟ فيمنعه ، ويبنيه على بيع
الغائب ؛ فإن سلمه له ، وإلا دلّ على فساد بيع الغائب ؟
فإن طالبه السائل بوجه البناء ؟ نظر فيه ؛ فإن قاسه على بيع الغائب
بعلة جامعة ؟ فعلى السائل أن يمانعه في الأصل ليبدل عليه ، وليس له مطالبة
ببيان وجه البناء ؛ لأنه جمع بينهما بعلة ، غير أن السائل هل له أن يقول
على قول بعض الناس : إني أمانعك من إقامة الدلالة على هذا الأصل ؛
لأنك لم تذكره قبل نفيه الاعتلال ؛ فليس له ذلك ؛ لأنه لم يدل في المسألة
إلا وقد بدأ يذكر ما هو مخالف فيه ؛ وهذا تصريح منه فإنه يبنيه على
موضع النزاع ؛ وإنما يمنع من يمنع منه إذا تجاوز بدء المسألة وأراد التنافي
أثناء المسألة .

هذا إذا قاسه عليه ؛ فإن لم يقسه عليه فالسائل أن يطالبه بإظهار وجه
البناء .

وهذا للمستأول أن يقول : لا يلزمي ذلك .

(٢) في الأصل : « هو » .

(١) في الأصل : « لولا » .

فمنهم - من قال : لا يلزمه ذلك - بل يقول : إما أن تُسلّمه لأقيس عليه موضع النزاع ، وإلا دلت عليه - إذ لا واسطة بين هذين ؟
ومنهم - من قال : يلزمه بيان وجه البناء ؛ لأنه لو سلّمه السائل له ، لم يثبت بذلك للمسئول حكم ما سأل^(١) إلا بدليل آخر - وهو الجمع بينهما بمعنى .

ولأما لو قلنا له ذلك ، لأدى إلى أن يجوز لمن سئل عن مسألة في الطهارة أو الصلاة ، أو الحج ، أو البيع - أن يدعى ببناءها على مسألة في الصّدق ، أو الكتابة ، أو النكاح ، أو القسامة - عند عجزه عن إقامة الدلالة فيما سئل عنه .

وإذا فسد هذا صح أنه يلزمه بيان وجه البناء .
فإن قلنا : لا يلزمه ذلك ؛ فإن سلّمه السائل قاس عليه موضع النزاع ، وقال : لأن المبيع مستور بما لا يدخر عليه .
فهو كما لو قال : بعثك ما في كفي - أو العبد الذي في داري .
وإن لم يسلمه وقاسه عليه ؟ طأبه بالدلالة على صحة ما ادعاه في الأصل .
واختلفوا فيه إذا سلّمه السائل له :

فمنهم - من قال : يحتاج الجيب إلى قياسه عليه بمعنى يجمعها .
ومنهم - من قال : لا يلزمه الجمع بمعنى - بل على السائل أن يفرق بين موضع النزاع ، وبين ما سلّمه له ليتكلم المسئول على فرقه ؛
والوجه الأول أظهر .

وإن قلنا : عليه بيان وجه البناء ؛ فلا يحد المسئول في مثل هذا وجهها

(١) في الأصل : أقرب إلى أن تكون « سئل » بلامزة هكذا : « سئل » .

للبناء إلا قياس أحدهما على الآخر ؛ فلهذا سمي ذلك : بناء الأصل ؛ لأنها
فرعان : جعل أحدهما أصلاً - وبُني الآخر عليه ؛ لعله بأن كلامه فيما
جعله أصلاً أسهل منه فيما سئل عنه .

٥٣٩ - وأما مثال - ما يسمى : بناء وصف في الفرع :
فهو أن يُسأل عن الوضوء بنبذ المر ؟
فيقول المستأول : أبنيه على نجاسة الببذ !
فإن سلم لي قلت : لأنه مائع نجس ؛ وهو كالنحر ؛ والكلام فيه على حسب
ما بيناه في الفصل قبل !

ولما سمي هذا بناء وصف في الفرع ؛ لأنه طلب من الببذ المستأول عنه
وصفا ؛ وهو النجاسة في الببذ ؛ وهو الفرع ؛ ونجاسته وصفه وصفته ؛
٥٤٠ - وأما مثال - ما يسمى : بناء عدم الماثل :
فهو أن يُسأل عن ظهار الذمي ؟
فيقول : يصح - ويبنيه على صحة الكفارة من الذمي ؛ فيسلم أو يدل
على صحتها منه ؟

ثم يقول : إذا ثبتت صحة كفارته ثبتت صحة ظهاره ؛ إذ لا فاصل
عند الخصمين بينهما - ولهذا سمي : بناء عدم الفاصل .

٥٤١ - وأما بناء الشيء على مقتضاه :
فمثل هذه المسألة ؛ لأن الكفارة مقتضى الظهار ؛ ففي إثبات المقتضى
لا محالة إثبات ما اقتضاه وفيما هذا وصفه عن أى واحد من الطرفين سئل
بناؤه على الطرف الآخر ؛ لأن النزاع فيهما واحد وما هذا وصفه يصح أن
يسمى : بناء أصل ؛ لأنه جعل كل واحد أصلاً وفرعاً ؛

[٦١٧ش] ٥٤٢ — وأما مثال — ما يسمى : استدعاء طلب / البناء بدعوى ثبوت الدلالة :

مثل — أن يدعى ثبوت الدلالة على وجوب الكفارة في مسألة :
ظهار الذمي ؟

فيقول : لو لزمته الكفارة صح ظهاره .

فيقول : لست أسلم لزوم الكفارة ؟

فيظهر ما ادعاه من الدلالة .

وإنما سمي هذا : استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة ؛ لأنه لما أطلق العلة فقد ادعى صحتها في إيجاب الكفارة ، وطالب السائل بأن يدعوه إلى بناء الظهار على ما ادعاه من الدلالة في صحة الكفارة !

٥٤٣ — وأما ما يسمى : بناء الشيء على ما هو مبني عليه بكل حال :

فمثل : ما ذكرنا في كل مسألتين يمكن أن نجعل إحداها أصلاً والأخرى فرعاً !

٥٤٤ — وأما مثال : ما يسمى : بناء الشيء على ما هو مبني عليه بحال : فهو البناء الذي سمي : بناء وصف .

فقد يصح أن يجعل نجاسة النبيذ علة في منع الوضوء به .

ولا يصح أن يجعل المنع من الوضوء به علة لنجاسته ؛ لكن قد يتفق في بعض المواضع صحة ذلك .

٥٤٥ — وأما مثال ما يسمى : بناء الوصف في الأصل :

فهو : كبناء فرقة العنّة في أنه فسخ لا طلاق ، على وصف ما يقسمه عليه من خيار العتق للأمة يجب العبد .

فيقول : إن الفسخ بخيار العتق ثبت للأمة لنقص في الزوج ؛ وهذا وصف في هذا الأصل الذي قاس الفسخ بالعنة عليه ؟
فإذا قال السائل بعد إطلاق هذا القياس : لا أسلم خيار الأمة إذا أعتقت يجب العبد لنقص في الزوج ؟

فيقول المعلق : أدلّ عليه ، ويكون له ذلك ؛ لأنه في بدء المسألة فيدل بما هو دليل على أن خيارها لنقص في الزوج ؟
فإذا دل على أنه لنقص في الزوج بنى عليه بما ذكر من المعنى في فرقة العنة ؟

وله إذا سئل عن مسألة خيار العتق بأنه لنقص في الزوج أو لا كما
بعد النقصان أن يبنيه على ثبوت الخيار بالعنة !
لاكنه لا يحتاج أن يدل على أن الخيار بالعنة ثبت لنقص في الزوج ؛
لأنه مسلم ؛ فلا يكون ذلك على وجه البناء !
واعلم أن جميع ما ذكرنا من البناء إذا منع من جميع أوصاف العلة ؛
فهو كلام فيه إذا مُنِعَ عن بعض أوصافها .
وله أن يبنى ما يمنع منه من الوصف في علة ذات أوصاف على
فرع آخر :

مثل : أن يُسأل عن النية في الوضوء ؟
فيقول : لأنه عبادة لا يبقى مع الحدث ؛ فهي كالصلاة !
فإذا قيل : الوضوء ليس بعبادة ، دل على أنه عبادة ؛ وكونه عبادة
بعض أوصاف عليه .

ويكون هذا : بناء وصف في الفرع على فرع آخر ؛ لأن كون الوضوء

مما يحتاج إلى النية^(١) (هو الفرع، وأنه هل هو عبادة أو فرع آخر؛ لأن كون الوضوء مما يحتاج إلى النية)^(٢) هو وصف في الفرع الأول .
وله أن يبنى كل واحد منهما على صاحبه عند الحاجة إليه .

ومتى علم أنه إذا بنى مسألة على أخرى ، فكلامه إذا بنى الثانية أيضاً على الثالثة يكون أقرب وأسهل ؛ فله أن يبنيهما عند بناء الثانية على الثالثة .

٥٤٦ — وأما مثال — ما يسمى البناء على النكته :

فهو — أن يسأل عن قَوْلَةِ الْبِكْرِ الْبَالِغَةِ ؟

فيقول : هذه مبنية على أن القهر في البكر الصغيرة لبكرتها إذا أطلق العلة ؟

فيقول : لما صح قهر البكر الصغيرة لبكرتها ؛ فكذلك البكر الكبيرة ؟

فإذا قال : لا لبكرتها ؟ ثبت القهر في الصغيرة ؛ لكن لصغرها ؟ فأنت بالخيار بين أن تدل على ذلك لبكرتها ؛ وبين أن تبطل كون الصغر هو العلة في قهرها .

فإن أردت إثبات البكارة علة اعتمدت مفهوم قوله عليه السلام : « البنت أحق بنفسها من وليها ؟ »^(٢) .
دليله : أن ولي البكر أحق .

وإن أردت إبطال كون الصغر علة اعتمدت على اختلاف صفة الإذن

(١) ما بين القوسين ورد بالهامش ، ولعله يكون من صلب الكلام ، وهو على العموم كما تبين لا يمتنع مع سياق الكلام .

(٢) أخرجه أبو داود الحديث : — « الأيم أحق بنفسها من وليها » نكاح ٣٥ وكذلك الترمذي : نكاح ١٨ . (والأيم : المرأة التي لازوج لها بكراً كانت أو مطلقة أو أرملة) .

بالبكارة والثيابة دون الصغر والكبر ؛ فكذلك أصل الإذن وجب
أن يختلف بهما ؛ لا بالصغر والكبر .

فإذا أراد السائل أن يعمل مثل عمله فيدل على أن العلة هي الصغر ؛
أو ليست هي البكارة ؛ فهل له ذلك ؟

منهم - من قال : هو سائل ليس له البناء .

ومنهم - من قال : له ذلك ؛ لأنه في هذا الموضع معارض ؛ ولأنه إذا
اعتمد للمستول نكتة المسألة ؛ فلا بد من أن يكون كلام السائل على نقض
[ل ٦٢ ي] كلامه في تلك النكتة ، ولا يتم ذلك إلا بأن يمكن من مثل ما / يمكن منه
المستول في تلك النكتة ؛ وإلا فقد انقطعت المناظرة بأول الوهلة :

والأولى بمن أراد وجه الله تعالى في طلب الحق بالمناظرة أن يقصد
إلى نكتة المسألة ابتداء ؛ لأمرين :

أحدهما - ألا يطول كلامه فيما لا يعنيه .

والثاني - أن يقع كلامه في فقه المسألة .

ولأن النكتة في المسألة : هو مآل كلامهما ، والبداية بها أولى ،
إذا لم يكن قصد التشويق والمهارة .

٥٤٧ - وأما ما مثال - ما يسمى : بناء سبر النكتة .

فهو - ما ذكرنا من مسألة البكر ؛ فيجىء إلى البكر الصغيرة فيقول
بالاتفاق هي مقهورة على النكاح بالأب والجد .

فسبرنا معنى القهر فيها ، فوجدناه البكارة ؛ وهي . وجوده في البالغة
مع البكارة ؛ فأتبعناها هذا الحكم .

ووجه السبر - أن يقول :

لا يخلو في الصغيرة البكر قهرها - إما لصغرها ، أو لبكارتها ، فلم يجوز أن يكون لصغرها ؛ لأن صفة الإذن لا تختلف بالصغر والكبر ؛ فكذلك أصل الإذن .

وصفة الإذن تختلف بالبكارة والثيب ؛ فكذلك أصل الإذن .
ولو بُنيت المسألة على الثيب البالغة التي لا قهر عليها في النكاح بالاتفاق أنه لماذا ؟

فتقول : لثيباتها ، لا لكبرها ؛ بدليل قوله عليه السلام : « القيب أحق بنفسها ^(١) » !

فإذا قيل : ولم ، إذا عدت الثيب في البكر البالغة كانت مقهورة ؟ وهل يكون هذا إلا لانتفاء معنى ضده ؟

أجاب : بأن العلة مطردة منصفة يجب الحكم بوجودها وبفساد بفقدها ؛ لأن العلة بالاتفاق واحدة .

وأما الصغر ، أو البكارة في الصغيرة : في القهر .
وأما الثيب ، فالبلوغ في زوال القهر ؛ فإذا انتفى زوال البلوغ ثبت أنه لزوال البكارة .

وهو كعلة الربا : إذا انتفى كونها طعماً ثبت كونها كيلاً وإذا انتفى كونها كيلاً ثبت كونها طعماً !

فإن قيل : في الأربعة بالاتفاق : العلة واحدة ؛ فأخذ النفي من الإثبات ، والإثبات من النفي - ولم يقع الاتفاق على أن القهر في البكر الصغيرة مأخوذ من الثيب البالغة ؛ بل أصلها الغلام وحكم ما لها ؟
قيل : متى دللنا على أن الأصل فيها الثيب ، ومنها يؤخذ حكم الثيب

(١) للعديد صحيح أخرى - انظر حديث رقم ١٥٧٣ من الكنز الثمين .

الصغيرة ، والبكر الصغيرة في الحكم على العكس بما ذكرنا من السبر أو الخبر أو بأن أحدهما أقرب إلى الآخر في المقصود من الحكم - صار في الحكم كالمتفق على أن لا أصل لها غير ما ذكرنا ولا معنى إلا واحد .

وأیضا - فإننا إذا راعينا معنى البكارة والثیابة ، وعلقنا الحكم بها ، أو بالصغر : جرى أحدهما مجرى الآخر على التضاد !

الاهم - إلا إن أعرضنا عن تحقيق هذين بالمناظرة إلى معنى الآخر ؛ فحينئذ كان في الحكم كأنه لا صغر ، ولا بكارة ، ولا ثیابة !

٥٤٨ - وأما مثال - ما يسمى ببناء المسألة على عدم الفاصل :

فهو - كل مسألة لها جوانب تنظر إلى أقربها وأسهلها عليك فتصحح بالبرهان ؛ فيثبت لك صحة ما ترجو منها ؛ إذ لا فاصل بين شيء منها ؛ وذلك : مثل - اختلاف المتبايعين مع هلاك المبيع .

فإذا سئلت عنها - فرضت الكلام في المبيع إذا حدث به عيب في يد المشتري ؛ لأنهم إذا احتجوا في المسألة بالخبر - وهو قوله عليه السلام : « إذا اختلف البيعان والسلعة قائمة بعيניה : تحالفا^(١) » لم يقو هذا الاحتجاج لأن السلعة غير قائمة على ما أخذها .

وإن احتجوا بالمعنى :

وهو - أن مع هلاك السلعة لا تبين فائدة التحالف - وهو الفسخ ؛ إذ الفسخ في المالك محال : لم يمكنه ؛ لأن المعيب غير هالك .

ولا مسألة تخلو عن جانب ؛ أو جانبين أقله فيما فيه الخلاف ؛ لأن كل واحد من الخصمين على مضادة صاحبه في النفي والإثبات ؟

(١) أخرجه الدارمي : يوع ١٦

فإن دل على صحة ما قال ، بطل ما قال خصمه ؟
وإن أبطل قولَ خصمه ، صح ما قال .
فليختر الأقرب والأسهل عليه من الجانب ليتبعه الآخر ؛ إذ لا فصل
فيه من النائتين !
وبالله التوفيق

الفصل الخامس عشر

فصل في التعلّق بالأولى

٥٤٩ - وصورته - أن تذكر متفقاً عليه؛ ثم تقول: وهذا المختلف أولى بحكمه منه:
[ل٦٢ش] مثاله - ما قال أصحابنا في كفارة القتل عمداً : لما وجبت في / الخطأ
بالاتفاق ، فلأن تجب في العمد أولى به !

وكما قال الشافعي - رحمه الله - : إن الخنزير أسوأ حالاً من الكلب
فإذا وجب التعفير والعدد في ولوغ الكلب ، فالخنزير أولى به ! (٧١ ت)
وكما تقول : لما وجبت الكفارة في غير يمين الغموس ، فالغموس بها
أولى !

وكما تقول : لما صح الطلاق من الدمى ، فالظّهار أولى !
وكما تقول في إعفاف الأب : إنه لما حُتّن دمه بدم الابن ، فبأن يُحْتَن
دمه بمال الابن أولى .

ولم يختلفوا - أنه ما لم يجمع بينهما أولى :
بمعنى - لم يقبل دعوى الأولى ، حتى إذا جمع بينهما بمعنى .
مثل - ما قال الشافعي - رضي الله عنه - إن الكلب يساويه الخنزير ،
ويزيد عليه في النجاسة ، فهو بحكم الكلب أولى .
وفي غير الغموس - مع وجود الحل فيه - فالغموس مع الحظر
والإثم فيه بوجوب الكفارة أولى ، مع تساويهما في أنهما يمينان مقصودان .
وفي الإعفاف يقول : الدم يساوي المال في الحرمة ، وتزيد حرمة النفس
على حرمة المال .

وفي الطلاق والظهار - أنهما يتساويان في إيقاع التحريم ويزيد تحريم الطلاق .

فهذا بيان الأولى في الوصف .

وقد يكون ذلك في الأصل بقول المسلم - مع تمسكه بالإسلام الذي يوجب التخفيف ، ولم يوجب تخفيفاً عليه في الظهار ، فلأن لا يخفف فيه عن الذي - مع فقد الإسلام - أولى .

فإذا جمع بينهما بمعنى يتساويان فيه : لم يختلفوا أنه مقبول من المستول ابتداء ، ومن السائل معارضة ؛ لأنه احتجاج بقياس .
وأما إذا احتج بتلك الزيادة - مع التساوي في المعنى - قاصداً به الترجيح ، فقبل منه بلا خلاف .

٥٥٠ - وإن ابتدأ بها احتجاجاً ، أو معارضة ، لا في موضع الترجيح هل يقبل منه؟
٥٥١ - منهم - من قال : لا يقبل ؛ لأن قدر الزيادة لا يستقل في الاحتجاج به ؛ وإنما يبين كونه زيادة مع المعنى الجامع في الاحتجاج فلا يفيد ذلك القدر في غير موضع الحاجة إليها .

٥٥٢ - ومنهم - من قال : يصح ابتداء الاحتجاج به ؛ لأن الحجج^(١) تتفاوت في القوة ؛ فرب قياس يزيد على قياس بعشرين درجة ، ثم لم يمنع أحد الاحتجاج بدليل يزيد في القوة على غيره .

ولا منع أن يقول في حال الاحتجاج به : أن هذه دلالة قوية لوجه كذا - كما يقول في النص ، والتواتر ، والإجماع ، والكتاب وإن كان يتمكن بمادون هذه في القوة وقولهم لا يبين لها فائدة في الاحتجاج .

(١) في الأصل : الحج .

قلنا - إذا احتج بالأصل وأبان عن زيادة ظهر به قوة الدلالة كما يظهر بذكر كون الخبر تواتراً ، أو نصاً .

ومن فوائد ما - قطع الخصم الاعتراض عليه بما لا يليق به في الدفع والإبطال ، كما قلنا في الكتاب ، والسنة المتواترة .

وليس إذا صلح للترجيح في موضع الترجيح لم يجز إظهاره في موضع الاحتجاج .

كما ذكرنا من بيان القوة في سائر الأدلة .

٥٥٣ - فإن قيل : لفظ « أولى » ما وضع إلا للترجيح ، فلا يصح استعمالها إلا للترجيح ؟

قيل : بل وضع للتنبيه ، على أن الذي وقع الاتفاق من المعنى الموجب للحكم ، فهو في موضع النزاع أظهر وأكثر .

وفيه أيضاً - بيان مناقضة الخصم بالخالف بين ما فيه معنى وبين ما فيه من ذلك المعنى أكثر إذا قال في أصل المعنى .

لأنه متى قال : أنا قائل به لا في موضع^(١) النزاع ، وهو في موضع النزاع أكثر وأبلغ ؛ فما عذره في تركه ؟

وفيه أيضاً - بيان جلاء القياس وظهوره .

وفيه - بيان أنه قياس في معنى النص ؛ وأنه يصلح لنقض الحكم على من خالفه .

وفيه - بيان وجوب القطع بحكم المسألة لأجله .

وفيه تنبيه على أنه لا يجوز أن يورد في مقابلته ما لا قوام له معه !

(١) في الأصل : « معنى » .

وفيه : حث الخصم على الجِد في النظر، وشدة الفكر ، وتفريغ الوسع في معرفة حكم الحادثة فيفيد خصمه في مقابلته مالا يفيدُه أو أتى بدونه .
وفيه : تنبيهٌ للخصم على الغفلة بالذهاب عن مثل حكم تلك الدلالة الظاهرة ؛ فربما يترك الجدل ويصير إليه من غير مراوغة وتمادٍ في الباطل .
٥٥٤ — فإن قيل : إذا خالفه الخصم في الحادثة بغير هذه الطريقة لم يسأله كونه دالة فضلا عن الإقرار له بالزيادة ، والظهور في القوة ؟

قيل : الخصم لا يخالفه في كونه دليلا ، حتى إذا نازعه كشف عن [ل ٦٣ ي] كونه دليلا قويا ؛ فهو لمخالفته له فيما فيه إجماع ، أو كتاب / أو تواترا لا يكون ذلك خلافا في الدلالة ؛ وإنما يكون خلافا في الحكم ؛ لذهابه عما يدعيه خصمه عليه من قوة الدلالة .

٥٥٥ — فإن قيل : قد يشتبه الشيطان ، ثم يزيد أحدهما على الآخر - من حيث الحس - ولا يجب تشابههما في الحكم ؛ وإنما يشتبهان في الحكم إذا شَبَّه بينهما الشرع في معنى الحكم .

ولهذا لم يقل : إن الكفر لم يوجب من القتل والرجم والصلب والحد ما يوجبُه غيره ، وإن كان الكفر أبغ من هذه المعاصي في كونها معصية ولم يجب إذا وجب شرب الخمر الحد أن يجب شرب البول ، والدم ، لأنهما أبغ في القذارة والنجاسة ، من الخمر .

قيل : التشبيه بين الشيطان في حقيقة القياس معلوم لا يشك على من بلغ محل المناظرة ؛ وما أوردتموه من الأمثلة هي تشبيهات يدفعها الإجماع ونصوص الشريعة ؛ ولو سلم من ذلك لكان بالحكم أولى .

٥٥٦ — فإن قيل : دعوى التعلق بالأولى هي دعوى قياس المنصوص على المنصوص ؛

لأن النص أو الإجماع إذا ثبت في حكم المعنى فإذا وجد ذلك المعنى في غير المنصوص وزيادة ، كان النص وارداً بذلك المعنى وبكل زيادة منه .
بيانه - أن التأفيف إذا كان ممنوعاً منه الأذى ؛ فالضرب فيه أعداد من الأذى فيقع كل عدد منه منصوباً عليه ؛ فلا يكون قياساً على التأفيف ؛ بل يكون الضرب تأفيفاً على التكرار ممنوعاً منه بالنص .
قالوا : كيف يكون هذا قياساً ، ودون ذلك لا نجعله قياساً ونجعله من باب النص ؟

ألا ترى - أن الرقبة في الظهار لما أورد النص به مطلقاً عن ذكر الإيمان ، وهي مذكورة بوصف الإيمان في القتل لم يقسها على رقبة القتل في إيجاب الإيمان ؛ لئلا يكون قياس المنصوص على المنصوص ، ولم يثبت الإطعام في كفارة القتل بالقياس على كفارة الظهار ؛ لأننا استغنينا بالنص وتولى بيانه^(١) الله سبحانه في هذه المواضع عن القياس ؟

قيل : من أصحابنا من قال : الضرب غير منصوب عليه بالتأفيف إذا لا ذكر للضرب في التأفيف ، ولا الأذى ؛ لكننا بدليل آخر ، أو بظاهر الخطاب فهمنا ترك الأذى الذي لم يقع النص عليه ؛ فوجدناه في الضرب وزيادة ؛ فقلنا : الضرب بحكمة أولى ؛ بعد أن يثبت أن التأفيف معلى بترك الأذى ، غير أنه قياس في معنى النص ، وهو أقوى أنواع القياس ؛ ولذلك سمي : قياس الأولى ؟

ومن أصحابنا من قال :

إن قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ ﴾ [من الآية ٢٣ / ١٧] .
وقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ [٧ / ٩٩] .
وإن ما زاد على « الأف » و « الذرة » منصوب عليه لم يحكم به

(١) في الأصل : بيان .

من طريق القياس^(١)؛ لا بالأولى ولا بغيره .
وإنما الأولى في موضع ثبت بالاتفاق أو النص حكم في شيء لمعنى وجد
ذلك المعنى وزيادة في غير المنصوص ؛ فقياس غير المنصوص عليه ؛ فنقياسه
يذكر الأولى تنبيهها على قوة القياس فيه .
وقد قلنا : إن لكل مستدل أن ينبه في غير المسألة على قوة دليله
لا على جهة الترجيح .
وأما القول بأن رقبة الظهار غير مقيسة على رقبة الإيمان في القتل ؛
فخطأ .

وقد قاس الشافعي رضي الله عنه إيجاب الإطعام في كفارة القتل على
كفارة الظهار - في أحد قوليه - وحين لم يوجب في القول الآخر ، لدليل ،
أو لإجماعنا على المنع منه - والقياس محال مع الإجماع أو مع ظهور ما هو
أولى منه .

وقد قال بعض أصحابنا : إن الإيمان في رقبة الظهار واجب ، لبناء
المطلق على المقيد .

ومنها - من قال : هو من باب القياس ؟

٥٥٧ - فإن قيل : الإجماع إذا منع من قياس القتل على الظهار في إيجاب الإطعام ؛
فهما قلناه انعقد من استحالة قياس المنصوص على المنصوص - أولأن الشرع
تولى بيان كل واحد منهما ؛ فاستغنينا عن القياس ؟
قيل : من أين أنهم أجمعوا ، ولم يعرفونا بأنهم منه أجمعوا ؟
بل يجوز غيره ؛ ومتى وجب تجاوز غيره لم يجب منه المنع من القياس
لما ذكرتم ، ونحن قلنا : لولا الإجماع المانع منه لفسد ؛ فلم يستمر لكم
ما ادعيتم مع هذا المنع منا .

(١) يوجد بين السطور في الأصل كلمة مبينة بالهامش ولم يظهر منها إلا حرف واحد لا يوضح ما قبله .
ويمكن قبول السياق على ما هو عليه .

الفصل السادس عشر

فصل في التعلُّق باستصحاب الحال

٥٥٨ - كل من نفى حكماً سهل له التعلُّق باستصحاب الحال :

كن يقول : لا نية في الطهارة ؛ لأن الأصل ألا يجب ؛ فأنا مستمسك بهذا الأصل إلى أن يمنع منه مانع .

ويقول فيمن رأى الماء : الأصل ألا يجب استعمال الماء ؛ فن أوجبه

[ل٦٣ش] بترك / الأصل فعلية الدليل ؟

ويقول فيمن أراق خمر الدمى : الأصل أن لا شيء عليه فلا غرامة

إلى قيام الدليل ؟

ويقول : من أعتق عن كفارته عبداً لا يعلم حياته : الأصل بقاء

الكفارة عليه ، إلى أن يقوم دليل على سقوطها .

واختلف العلماء في كونه حجة :

فمنهم - من منعها ؟

ومنهم - من أجاز الاحتجاج به .

ومنهم - من فصل فيه الأمر ، وقال :

إن استند استصحابه إلى أصل حكمه بثبوت وصحته بدليل : كحكمنا ،

بصحة الصلاة بالقيام ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾

[من الآية ٤٣ / ٤] وغير ذلك : صح الاحتجاج به ، وإن لم يستند

إلى أصل كالتكبير بالعبد المجهول حياته ؛ فذلك لا يحوز .

والصحيح - أنه لا فصل فيه - إن قبلناه أو ردناه - إذ لا شيء منه

إلا ويمكن بيان إسناده إلى أصل قبله من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع ،
أو براءة ذمة ، أو حكم العقول قبل الشرائع .
والصحيح - أن التعلق به للاحتجاج لا يجوز .

واختلفوا - في صحة الترجيح به على ما سنذكره في باب الترجيح
إن شاء الله تعالى .

والدليل - على فساد الاحتجاج به : أنه تعلق بمحض الدعوى حيث
لا كتاب ، ولا سنة ، ولا قياس ، ولا إجماع ، ولا شيء من وجوه الأدلة ؛
إذ كل دليل يدعيه فهو قبل موضع الخلاف ، وموضع الخلاف عرى عنه .
وأىضا - فإن المجتهد لو أراد أن يعتمد عليه في تصحيح الحكم في الحادثة
لا في المناظرة ، أو تصدر فتواه عنه ، لم يتمكن منه بالاتفاق بين الأمة
دل أنه ليس بدليل محتج به ؛ وإنما يمكنه في الاجتهاد ، وتعرف الحكم منه ؛
لأن موضع الإشكال لا ينحل به ؛ ولأنه قول بأنه متمسك بالوفاق بعد
الخلاف ، أو بالأصل حيث لا أصل .

ولأنه - لا يعارض به عموم ، ولا قياس ، ولا شيء من الأدلة ،
فلم يكن دليلا في نفسه كسائر الدعاوى .

وأىضا - فإنه لا استصحاب إلا ويمكن قلبه ، وعكسه :
ألا ترى - إذا قال : الأصل أن^(١) لا نية في الوضوء : عكس بأن
الأصل أن^(٢) لا طهارة وبقاء الحدث .

وإذا قال : الأصل بقاء الصلاة مع رؤية الماء : عكس : بأن الأصل
شغل ذمته بوضوئها^(٣) عليه .

(١) في الأصل : « إلا » . (٢) نفس الملاحظة السابقة .

(٣) غير واضحة بالأصل وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

وإذا قال في خبر^(١) الذي إرافه^(٢) : الأصل فيه كونه عصيرا مضمونا ،
قوبل : بأن الأصل براءة ذمة المريق عن الضمان .

وإذا قال في مائة وإحدى وعشرين من الإبل^(٣) الأصل وجوب^(٤)
الحققتين ، قوبل بأن الأصل براءة ذمته عن الشاة في مائة وخمسة وعشرين .
وإذا قال الأصل : أن^(٥) لا يحكم قبل الشرع ، قوبل بأن الأصل
وجوب التكليف بعد ورود الرسول عليه السلام فلا خلاص عنه إلا بيقين .
وإذا قال : الأصل بقاء الإجماع قبل النزاع في كل ما نوزع قوبل :
بأن الأصل حكم الخلاف والنزاع فيما تنازعناه ، وزوال الإجماع أو الخلاف
لا يجوز مع الإجماع وجاز هاهنا ، ولا يجوز قبول القياس معه وجاز هاهنا ،
ولا عموم بخلافه ، أو خبر واحد بخلافه وجاز هاهنا ، ويجب تكفير المخالف
وتفسيقه ، ولا يجب هاهنا .

٥٥٩ — فإن قيل : أليس الشافعي رضى الله عنه قال في دية المجوسى بأقل ما قيل ؛
لأنه قدر اليقين وما زاد مشكوك فيه فلا يزاد .

وهذا قول بالاستصحاب ؛ لأنه يستصحب الإجماع في ذلك القدر
أو اليقين في ذلك القدر ؛ ويمنع الزيادة بالاعتماد على ما قبله من الإجماع
أو اليقين ؟

قيل : امرئ ، لو عمل ذلك كان قولاً بالاستصحاب ، والخلاف
في القول ، أقل ما قيل ؛ كهو في القول بالاستصحاب .

وقد بينا أن القول بالاستصحاب تعاقب بصرف الدوى ؛ لأن الخلاف

(١-١) ما بين الفوسين غير واضح بالأصل وقد رجعنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢-٢) نفس الملاحظة السابقة . (٣) في الأصل : « إلا » .

فيما زاد على ذلك القدر ، وليس فيما زاد إجماع ، ولا دليل ، وهو أنا^(١)
ما قلنا إن الخلاف فيما زاد على الحقتين بعد المائة وإحدى وعشرين ولا إجماع ،
ولا دليل فيه ؛ وهو موضع النزاع^(٢) .

وكذلك الخلاف بعد الإراقة للخمر على الذمى ؛ ولا إجماع ولا دليل
على سقوط العمان فيه - والشافعى - رحمه الله - لم يتعلق بموضع الخلاف
في أقل^(٣) ما قيل .

برهانه : أنه قال بذلك القدر لا في موضع النظر مع الخصم ؛ لكن
في موضع الفتوى والاجتهاد ؛ ولا بد في مثل هذا الموضع من زيادة دليل
[ل ٦٤ ي] على الاستصحاب ؛ وإنما / قال بأقل^(٤) ما قيل في دية المجوسى لما ذكر
أصحابنا عنه من الأدلة فيه ؛ لا لأنه أقل ما قيل ، وليس من قال بحكم
يوافق حكم الاستصحاب حُكى عنه أنه قال بالاستصحاب حتى إذا دللنا
على بقاء صحة الصلاة مع رؤية الماء : لم يكن ذلك قولاً بالاستصحاب ، وإن
كان إبقاء للصحة على ما كان قبل رؤية الماء ؛ ولو نقل عنه أنه صرح به
في أقل^(٤) ما قيل ؛ فيكون ذلك منه على طريق الترجيح ، من حيث إنه
إزالة للشك باليقين ؛ أو من حيث إنه موافق لبراءة الذمة عما زاد عليه .
فأما أن يكون ذلك دليلاً ، ومعتد به فيه ؛ فليس يصح منه .
وبالله التوفيق .

(١) يوجد بين السطور في هذا الموضع لفظ « خاصتنا » .

(٢) « وكذلك الخلاف بعد رؤية الماء ، ولا إجماع ولا دليل على صحة الصلاة بعد رؤية الماء صح » .

هذه إضافة وجدت في هذا الموضع وأغلب الظن أنها تعليق لقارىء متأخر .

(٣) في الأصل أقرب إلى أن يكون « أول » .

(٤) في الأصل : أقرب إلى أن تكون « أول » .

الفصل السابع عشر

فصل في التعلّق بعدم الدليل وبأن النافي

هل عليه دليل ؟

٥٦٠ - صورته :

أن يُسأل عن النية في الوضوء ؛ أو شرط الولى في النكاح ؛ أو غير ذلك من المسائل ، وعن الدليل على ما أجاب بقول لم يتم دليلاً^(١) على خلاف ما قلت ؟ فن ادعى خلافه فعليه الدليل ، حتى إن كان من له مقالة في مسألة طوب بالادلة فيها قال خلاف ما قلت لا يصح وأنا نافي ، وليس على النافي دليل ؟

أو لم يتم دليل على خلاف ما قلت ؛ فن ادعاه فعليه الدليل ؟ فهل - يكون من هذا وصفه مقبلاً للحجة ، يلزم الخضم الكلام عليه ؟ فجمهور العلماء على أنه لا يكون مقبلاً للحجة ! فإن أصر عليه أعرض عن مفاظرة ؟

وشكّ قوم - فقالوا : يكون مقبلاً للحجة .

والادلة - على فساد ما قال :

أن يقال : أنفيت ما نفيت بحجة ؛ أم لا بحجة ؟

فإن قال : لا بحجة ؟ أمسك عنه !

وإن قال : بحجة نفيت ما نفيت ؟ طوب بإرادما ؛ ووقع فيما أنكر

وناقض .

(١) في الأصل : « دليل » .

وأيضاً - فإن من ادعى الرسالة يقول خلاف ما ادعيت لا يصح وأنا نافي ، فليس على البرهان ؟ وجب ألا يطالب بالمعجزة .

٥٦١ - فإن قيل : أليس إذا أظهر المعجزة يكفي أن يقول خلافها لا يصح ؛ فن ادعى خلاف هذه المعجزة ؛ فعملية الإتيان به ؟

قيل : قد أقام البرهان بالمعجزة ؛ وإنما يطالب بالانتقاد لها أو الطعن فيها وصاحب المقالة يقتصر على نفس المقالة ويطالب بالطعن فيها ويصير سائلاً عن الدليل على فساد مقالته وهو في محل المسئولين بطلب مسار^(١) لا يتعرف عنه الصحة والفساد ؛ فيكون في أول مقامه منقطعاً ، ولو كان مقبلاً للحجة - كان له درجات^(٢) إلى حال الانقطاع .

وأيضاً - فإنه يقال له في نفس المقالة :

- أتحق أنت فيما قلت ، أم مبطل ؟

فإن قال : مبطل - أمسك عنه

وإن قال : تحق - طوب كونه محققاً .

فإن ادعاه ضرورة ؟ فثبت عليه الدعوى .

وإن قال : دلالة ، ترك ما قال من الأدلة ، وطوب بإيرادها .

وأيضاً - فإنه يسأل عن الإثبات ؛ فيصرفه إلى النفي وعنه ما سئل .

وإذا سئل عن النفي صرّفه لا محالة إلى الإثبات ؛ فعملية الدليل لا محالة .

وأيضاً - فإن النافي ينفي ما ينفي ليثبت نقيضه وعكسه ؛ وقد ادعى

الإثبات بنفي الحجة ؟

فذلك نقض قوله .

(١) و الأصل : أقرب إلى أن يكون « مشغولاً » . (٢) و الأصل : « لوحات » .

وأيضاً - فإنه إذا قيل له : لم قلتَ : أن لا دليل على خلاف ما قلت ؟
قال : لا محالة ؛ لأنى طلبت ، أو تعرفت ، أو سبرت ؛ فلم أجد ما يدل عليه ؟
قيل : أزلت بهذا الفصل والكلام مطالبة السائل بيلم ، أو لا :
فإن قال : لا :

قيل : فاخرج عن المطالبة .

وإن قال : نعم !

قيل : قد طالبك بالدلالة ؛ فأزلت المطالبة إذاً بالدلالة ؛ فقد ناقضت
قولك أن لا دليل على النافي .

وأيضاً - فإن السائل يقول لك :

إن كنت مقبلاً بهذا القدر المحجة على نفي قديم العالم ؛ أو على إثبات
الصانع ، أو إثبات الرسل ؛ فيجب أن أصير عالماً بما أقمت عليه هذا البرهان ؛
فلا يلزمني لإيراد شيء على خلافه .

كما لو أقمت دليلاً يفضي بي إلى العلم ؛ لم يلزمني بعده شيء ؛ ولما قلت
هاهنا من ادعى خلافه فعليه الدليل ؛ علمت أنك لم تُقيم البرهان على
ما طلبت به .

وأيضاً - فإنه إذا نفي لم يكن عليه دليل ؛ لأنه نافي ؛ فإذا ادعى نفي
حدث العالم ، ونفي الصانع ، ونفي الرسل ، ونفي الصفات ؛ أو نفي تحريم الخمر ،
أو الخنزير ، أو الربا ، أو أكل المال بالباطل : أن يزول عنه في كل هذا
إقامة دلالة ؛ فيُصوب في جميعها ؛ لأنه أقام البرهان بقوله أن لا برهان .

٥٦٢ - فإن قيل : أليس المنكر في الشريعة لا بيّنة عليه ؛ وإنما البينة على المدعى ؟

[ل٦٤ش] قيل : ولا يقطع^(١) معه / بمجرد الإنكار حتى يحلف .

فهذا النافي يجب أن يزيد على مجرد النفي .

ثم السئول فيما ينفيه مُدَّعٍ ، والسائل منكر ، وعلى المدعى البينة ؛
فليس له أن يطالب السائل المنكر أن يورد الدليل على خلاف ما قال .

٥٦٣ — وأيضاً - فإن مَنْ أنكر حقاً عليه ، أو في ذمته ؛ فلا يعلم شغل ذمته
بذلك الحق إلا الله تعالى ، وهذا المنكر إن كان عليه .

فإذا قال : أنا عالم بأبى ما أحذيت منه ولا تسببت إلى ما يشغل
بما ادعى ذمتي ، أو ما في يدي ؟

وذلك هو الأصل ؛ فمن عليم ثبوته لزمه تعريف من طالبه به بطريقة
حتى يزول إنكار المنكر ؛ لأنه هو المختص بمعرفة ما قال من النفي إن كان
مُحْتَمًا ؛ فلا يمكن معه أكثر من ذلك ؛ لإسناده إلى أصل من اليد أو غيرها
- ليس كذلك النافي ؛ لما أن في التكليف - هو وغيره فيه سواء ؛ فإنه
لا يأمن أن يكون قد قام عند غيره دليل على خلاف ما قال فلا يمكنه القطع
مع هذا التجويز ؛ فإذا قطع بأن لا دليل ؛ فقد قطع في موضع الشك ؛
فظهر خطؤه وبطلان قوله في أول دعواه .

كدَّع لحق من الحقوق يقع في دعواه ما يُسقط دعواه .

٥٦٤ — وأيضاً - فإن قوله : لا دليل على النافي إما أن يريد به عليه دليل وليس
على إرادته ؟

فإن قال : لا دليل على النفي أصلاً^(٢) ، ولا هو معلوم ضرورة استحالة

(١) في الأصل : أقرب إلى أن تكون « يمنع » .

(٢) ورد بالهامش مقابل هذه العبارة ما يلي : « صوابه إما أن يريد به أنه لا دليل على النفي أصلاً
ولما » كذا بالهامش وهذه العبارة بخط مختلف ، ولعلها لقارئ متأخر . والنص على العموم صحيح السياق
وليس في حاجة - كما يبدو لي - إلى هذا التصحيح .

النفي ، ووجب الإثبات - وذلك لازم في كل المسائل !
وإن قال : عليه دليل ولا يلزمي إirاده لأنني نافي^(١) .
قيل له : وعلى إثبات ما نفيت دليل ؛ وليس يجب إirاده ؟
فلا يجد عنه فصلا وسقط في الحال مناظرته ومؤنة كلامه بأول وهلة
عن أصله في بدء نظره !
٥٦٥ - وأيضاً - فإن النافي للدليل إذا ادعى النفي مطلقاً ؛ فلا يُقبل نفيه إلا عن
دعوى القطع ؛ لأن مَنْ بنى على البت لا يُتصور نفيه مع تجويز غيره ؛
فيجب أن يكون قاطعاً بأن لا دليل على خلاف ما قال ؟
وهذا فاسد من وجهين :
أحدهما - أنه يجب أن يكون قاطعاً بالحكم في مسائل الاجتهاد وذلك
خلاف الإجماع .
والثاني - أنه يلزمه أن يقطع بأنه في مسألة الاجتهاد لا يجوز أن يفرد
أحد عنه من العلماء برواية خبر ، أو قياس لم يباغ ، وذلك معلوم سقوطه
قطعاً .
وأيضاً - فإنه يقابله في دعوى القطع على خلاف قوله مَنْ يقابله بالخلاف
في الحكم .
٥٦٦ - وأيضاً - فإنه لو كان هذا منه دليلاً فيما سئل ، وإقامة الحجة فيما نُوزع
لـكان دليلاً له إذا انفرد بالاجتهاد في معرفة الحكم منفرداً عن الخصم
في غير محل المناظرة - ولـكان له الفتوى عن هذا القدر من الدليل - ولـمّا
لم يكن كذلك بالإجماع : علم أنه غير دليل أيضاً مع الخصم في حال المناظرة !

(١) في الأصل : « نافي » .

٥٦٧ — وأيضاً — فإن من سأله عن الحكم في موضع الشبهة لو اقتصر معه على أن أن لا حكم لمن يكون شارعا^(١) في المناظرة .

كذلك إذا قال : لا دليل على خلاف هذا الحكم : وجب أن لا يكون مجيباً شارعاً في المناظرة ؛ لأنه في الموضعين لم يعرفه من جوابه معلوماً .

٥٦٨ — وأيضاً — فإنه إذا قال : لا دليل على خلاف ما قلت .

قيل : وهل على ما قلت دليل ؟

فإن قال : لا — أقرّ بجهله فيما ادعاه .

وإن قال : نعم — طوّل بإيراده ، وسقط قوله : ليس على دليل

في خلاف ما نفيت .

٥٦٩ — وأيضاً — فإنه إن جاز الاختصار على أن لا دليل على خلاف ما قلت ؛

فمن عنده دليل فعليته بإيراده في إقامة الحجة ؛ ثم يحتاج إلى إقامة الحجة

بهذا القدر أيضاً ؛ فإنه يكفي أن يقول : لا حكم في هذه الحادثة إلا ما قلت ؛

فمن عنده خلافه فعليته بإيراده .

فإن قال : لا يكفي ؛ لأن عند السائل حكماً بخلافه .

قيل : وعند السائل دليل على خلاف ما قلت .

فإن قال السائل : ليس له دعوى الدلالة حتى سقط قولي : أن لا دلالة .

قيل : وليس عليه دعوى للحكم حتى يسقط قولك : لا حكم سوى

ما ذكرت .

وهذا فيه سد باب المناظرة ، وبيان المذاهب والأدلة .

واعلم : أن هذا ضرب من ضروب القول باستصحاب الحال ؛ وهو

(١) في الأصل : « يكون » .

أضعف أنواعه تعلق به أولاً من لم يَظْهَر له دلالة حين سئل عن بعض المسائل، واستروح إلى هذا، إلى أن تخضره الدلالة فجعله بعض من لم يقو في معرفة [ل ٦٥ ي] مواقع الأدلة طريقاً في المناظرة / دون أن يعتمد في تصحيح الحكم به، عند الفتوى، والتعليم، والتعريف .

ثم جعله كثير من أهل سمرقند من أقوى ما يعتمد في المناظرة؛ وأكثرهم استعمالاً لهذا : العلماء بسمرقند .

وما هذا وصفه لا يقوى عليه كلام الخصم؛ فيظن المبتدئ الغر أن ذلك لقوة ما قال !

ولا يعلم أن الكلام إذا ضعف لم يأت فيه الرد إلا بما يليق به ؛ فيعتقد المستدل به عند اغترار الضعيف به : أنه بلغ أعلى المنازل في الجدل، وإذا حققه عليه من له تحصيل ظهر به رفع التوحيد والشريعة، وأحكام القول، إذ ليس هذا الطريق مما يختص ببعض أنواع العلوم !

وقد فزع إليه بعض من يتكلم في العقلية وجعله عمدة عند نفسه في كثير من المسائل، وجعلها مسألة، وأطنب في الكلام عليه حتى ظن من لا بصيرة له أنه صار إليه لتبحره في العلوم العقلية؛ ولعل منه صار إليه من صار من الفقهاء .

وهذه جهالة في التلاعب بدين الله تعالى لا يفعلها^(١) من شئ شيئا من العلوم - نعوذ بالله من قليله وكثيره .

٥٧٠ — فإن قيل : أليس قلتم في تصحيح الحدود : إنه متى ضرب حَدَّ الحدود وطرده وعكسه حتى لم يرد عليه نقض، ولا دفع، كان له أن يقول : الحد الصحيح ما ذكرت، وما عداه باطل لا يجوز ثبوته؛ وهذا هو عين

(١) في الأصل : « تنعلها » .

ما أنكرتم من القول بأن لا دليل على النافي ؛ لأنه يتفق حداً سواء يصح ؟
قيل : التحديد تعليل وما أجرى عليه طردا وعكساً فقد نُصِبَ علة
لما ذكر من الدعوى وأرى الخصم فيه شرط صحتها ، ومن نصب علة على
شرطها فقد أقام الدلالة .

كالنبي عليه السلام إذا أظهر المعجزة ؛ فن ادعى فساده فعمله الطعنُ
بما يبين ذلك الفساد ، وليس عليه أن ^(١) 'يورد ما يفسد' ما ^(١) 'نصبه علة ودلالة' ،
ولا أن يورد ما يفسده ؛ إذ لا خطر فيه ، ويقرب على الخصم والمدعى لفساده
أن يورده ليستطاعت احتجاجه .

وبمثل قلنا في علل الشرع إنه يكفيها إذا أقام في المسألة شيئاً منها أن
على الخصم ما يبين خروجه عن كونه دلالة وقياساً .

وكذلك في كل ما يورد المستدل مما له صورة الدليل . فأما ما ليس له
صورة الدليل وكان دعوى محضاً لم يميز عن دعواه المذهب فلا يكون واحد
منهما دلالة يلزم الكلام عليه ^(٢) 'على من' ^(٢) ادعى عليه كونه دلالة .
وبالله التوفيق .

(١-١) ما بين القوسين غير واضح بالأصل . وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢-٢) نفس الملاحظة السابقة

الفصل الثامن عشر.

فصل بالتعلق بالتقسيم

٥٧١ - متى احتمل الأمر قسمين أو أكثر ؛ فأبطل الكل إلا واحداً ؟ أثبت هو ببطلان ما عداه !

ولو أبطل الأقسام كلها بطل حصول شيء مما يدعيه منها مدع وكان الحكم فيه على نقيض ما ادعاه المدعي من الإثبات ، أو النفي .
ومتى استدل مستدل بضرب من التقسيم : نظر فيه ؛ فإن ادعى في بدء الأمر أنه لا قسم له سوى ما ذكره فزيد عليه قسم لم يدخل في معاني أقسامه - كان نقضا لكلامه بخلاف .

وإن لم يقطع في أول الأمر أنه لا قسم سوى ما ذكره فزيد عليه قسم لم يدخل في أقسامه ؛ هل يكون نقضاً ؟

٥٧٢ - منهم - من يقول : يكون نقضا ؛ إذ فائدة التقسيم الكشف عن أن ما سواه لا يكون من أقسامه ؛ فإذا زيد قسم ؛ فقد وجد خلاف ما ادعى أنه ليس وإن لم يصرح أنه ليس غيره ؛ لأنه في حكمه لما ذكرنا من فائدة التقسيم .

٥٧٣ - ومنهم - من قال : لا يكون نقضاً ؛ لأنه قد يذكر من الأقسام ما يحصره ولا يستقصي في جمعها وحصرها اعتماداً على أن ما يلزم عليها يورده الخصم مطالباً له بالإبطال ؛ فلا يكون بتركه مفراً طناً .

ولو ادعى أولاً أن القسم الصحيح من الأقسام هذا المعنى المعلوم وما سواه باطل بعد أن ذكره قسماً يمكن أن يكون عمدة للحكم ؛ هل يكفي ذلك ؟

٥٧٤ — فمنهم - من قال : لا يكفيه ؛ لأنه بمنزلة من يدعى مذهباً ؛ ثم يقول : لا شيء سواه يصح ، فيكون بمنزلة من يقول : لا دليل على الباقي .

٥٧٥ — ومنهم - من قال : يكفيه ذلك ؛ لأنه قد انكشف عن انقسام الأمر إلى ما ذكر ، وإلى غيره من الأقسام ؛ ثم اختار من هذه الأقسام هذا الواحد ، وحكم ببطالان ما عداه ؛ فقد ادعى ظهور فساد كل قسم سواه لكل أحد ، [ل٦٥ش] فعلى من لم يظهر له الفساد أن يظهر نقيض الفساد وهو الصحة / في غيره .

وليس كمن يدعى مذهباً وقال : هو الصحيح ؛ لأنه مدع في الصحة لما في مقابله نقيضه مما يمكن صحته من مذهب الخصم - وقد سئل عن تصحيح ما ادعاه مذهباً ، وإفساد مذهب خصمه ؛ فهو من التقسيم أن لو اختار الخصمُ قسماً من تلك الأقسام المحتملة ؛ فيقول : يصح دون ما ذكرت ؟ فعليه حينئذ إبطاؤه .

وليس أيضاً - كمن يقول : لم يقم الدليل على فساد ما قلت وصحة ما قال الخصم ؟ لأنه يقتصر عليه ، ولا يدل على فساد ما قال الخصم ، ولا على صحة ما ادعاه مذهباً لنفسه .

بل مجرد قوله : أن لا دليل عن كل دليل وحجة ! فلم يكن مقبلاً للدليل - ولهذا قلنا : مَنْ أورد حداً في محدود وادعى صحته وفساد غيره بعد الطرد والعكس : أنه يكفيه إفساد ما يورده طعنًا في حده لأنه غير مقتصر على مجرد الدعوى إذا أورد ما يمكن كونه حداً وعلة وتضمن إفساد ما سواه إذا أورد عليه - حتى لو قعد عن إفساد شيء يورد عليه كان مناقضاً لتعاليه وتحديدده .

وأيضاً - فإنه إذا أراد إفساد ما عداه لم يقع الحصر فيه ، وطالب المناظرة ، واحتاج الخصمُ إلى الكلام في كل واحد ؛ لأنه إذا وجب عليه إيراد الجميع للإفساد وجب على الخصم الكلام على الجميع في الرفع ؛ فيضيع المقصود !

فإذا جَرَّدَ الخصمُ الكلامَ بالقصدِ إلى واحدٍ من الحدود التي هي مقصوده، فأورده وأفسده الناصبُ للعلمة، ^(١) «أو لا» يبين المقصود من الدعويين .

ووضح الحق والباطل على القرب وسقوط التطويل .
وأمثلة هذه الجملة - في العقليات - كثير ، بطول الكتاب بذكرها
ويذكر ما يقرب الأمر فيه على طرق الفقهاء واحداً تتضح الجملة به وذلك :
مثل - اختلافهم في الصلح على الإنكار ، وتقسيم من ينكر صحته
بأن ما أخذه المدعى لا يخلو :

إما - أن يأخذه عوضاً عن المدعى فيه .

أو - لإسقاط الدعوى .

أو - لإسقاط البمين .

أو - لا عن شيء .

- فلم يجوز أن يكون عوضاً عما ادعى ؛ لأنه غير نائب ^(٢) للأخذ
حتى يأخذ عنه عوضاً .

- ولا أن يكون لإسقاط الدعوى ؛ لأن محض الدعوى لا يؤخذ عليها

العوض - كالدعوى فيما فيه الحدود .

- ولا أن يكون لإسقاط البمين ؛ إذ لا مدخل لها في الدكاح والطلاق

عندهم ، وللصلح فيها مدخل .

- فلم يبق إلا أن يأخذه على شيء ، وأخذ مال الغير عوضاً عن لاشيء

محال في الشريعة والعقول ، إذ لا بد لأخذه عن سبب .

- فبطل ذلك ، فارتفع صحة الصلح على الإنكار .

وبالله التوفيق

(٢) في الأصل : ثابت .

(١-١) في الأصل : «أولا» .

، الفصل التاسع عشر .

فصل في بيان ما لا ينصح من الاعتراضات

وما أحدث من الرسوم الفاسدة

٥٧٦ — قد اندرج كثير منها فيما مضى من الفصول من بيان فساد الوضع وغيره .

ونذكر في هذا الفصل ما علمنا أغفلنا فيما ذكرناه قبل .

فمن ذلك :

أن يقول السائل للمعلّل :

لو كان ما ذكرته علة لكذا : وجب كونها علة لكذا .

مثل : أن يقول : لو كان القوت علة في وجوب العُشر ، لكان علة

في تحريم التفاضل ؟

وهذا لا يلزم الجواب عنه ؛ إذ ليس ما يدعيه علة لحكم يلزمه أن

يجعلها علة لغيره ؛ إذ لو كان كذلك لزمه إذا نصب علة لحكم أن يجعلها

علة لكل حكم .

ويجب منه : إذا نصّب علة لإيجاب الزكاة ، أن يجعلها علة في إيجاب

الصوم ، والصلاة ، والمعاملات ، والأنكحة ، والدعاوى ، والبيئات .

وإن قال : أوردته على طريق الاستفراق بين جعله علة لوجوب العُشر ،

وجعله علة لتحريم الربا .

لا يلزمه أيضاً الفرق ؛ لأنه لم يجمع بين ما طوّل فيه بالفرق .

٥٧٧ — ومن ذلك :

أن يستدل بارتفاع توابع الشيء على ارتفاعه في تعليله .

فَيُعْتَرِضُ عَلَيْهِ بِأَن تَوَابِعَهُ : فِرْوَعُهُ ، وَنَتَائِجُهُ !
- وَلَا يَسْتَدِلُّ بِعَدَمِ النِّتَاجِ عَلَى عَدَمِ الْأَصُولِ :
كَمَا قُلْنَا فِي النِّكَاحِ الْمَوْقُوفِ : أَنَّ خِصَائِصَهُ مِنَ الطَّلَاقِ ، وَالظَّهَارِ
وَالْإِيلَاءِ ، وَغَيْرِهَا مَرْتَفَعَةٌ ، فَدَلَّ عَلَى ارْتِفَاعِ النِّكَاحِ ؟
فَقَالَ الْمُعْتَرِضُ : خِصَائِصُ النِّكَاحِ تَوَابِعُهُ !
[ل٦٦٩ى] وَهَذَا اعْتِرَاضٌ فَاسِدٌ ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا اسْتَدِلَّ عَلَى / ثَبُوتِ الشَّيْءِ بِمَا جُمِلَ
أَمَارَةً ، وَعَلَامَةً عَلَى ثَبُوتِهِ ؛ إِذَا لَمْ يُعْلَمْ وَجُودُ الْأَمَارَةِ لَمْ يُعْلَمْ ثَبُوتُ
مَا ادَّعَى ثَبُوتَهُ !

- وَهَمْ قَدْ اسْتَدَلُّوا بِمِثْلِهِ فِي مَنَعِ ظَهَارِ الذَّمِّ ؛ فَقَالُوا :
- لَمَّا لَمْ يَصِحَّ مِنْهُ الْكَفَّارَةُ الَّتِي يَقْتَضِيهَا الظَّهَارُ ، لَمْ يَصِحَّ الظَّهَارُ .
- وَقُلْنَا كُلُّنَا فِي بَيْعِ الْآبِقِ : تَعَذَّرَ مَا يَسْتَفَادُ بِالْإِبْتِياعِ مِنَ التَّسْلِيمِ
وَالْتَّسْلِيمِ يَدُلُّ عَلَى فُسَادِهِ !
وَمِنْهَا - أَنَّ يُبَدَّلُ مِنَ الْأَفَاطِ الْإِعْتِلَالُ شَيْئًا غَيْرَهُ ثُمَّ يَعْتَرِضُ عَلَيْهِ ؟
مِثْلُ : أَنَّ يَقُولَ فِي مَنَعِ فِطْرِ النَّائِمَةِ بِالْوُطْءِ :
- أَنَّ مَا وَقَعَ بِهِ الْفِطْرُ عَمْدًا لَا يَقَعُ بِهِ مَعْلُوبًا فِيهِ ، كَأَقْبَى :
قَالُوا : لَيْسَ فِي الْعِلَّةِ أَكْثَرُ مِنْ أَهْلِ عَذْرِ ، وَالْعَذْرُ لَا تَمْنَعُ الْفِطْرَ
كَالسَّفَرِ وَالْمَرَضِ .

- وَهَذَا فَاسِدٌ ؛ لِأَنَّ الَّذِي فِي الْغَلْبَةِ أَكْثَرُ مِنَ الْعَذْرِ ، لِأَنَّهُ بِالْغَلْبَةِ
يَصِيرُ زَائِلَ الْإِخْتِيَارِ ، دُونَ الْمَرَضِ وَالسَّفَرِ !

٥٧٨ - وَمِنْهَا - أَنَّ يَقُولَ فِي أَصْلِ الْإِعْتِلَالِ : إِنَّهُ مُتَأَخِّرٌ عَنِ الْمَرَعِ :

مِثْلُ : قَوْلُهُمْ فِي التَّيْمِمِ حِينَ قَسَمْنَا عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فِي إِيْجَابِ النِّيَّةِ :

— إن التيمم شرع بعد الوضوء !

— هذا لا يصح؛ لأن المُرَاعَى في أصل الاعتلال وجودُ الاتفاق في الحكم فقط ، مع وجود العلة ؛ لأنه يجوز من صاحب الشرع أن يودع فيما يُشرِّع آخرًا معنى يستدل به على حكم ، أو وصف في شيء قد تقرر ثبوته فيما شرعه أولاً !

ومنها — أن قال أصحابنا لهم ، في شراء الذمي للعبد المسلم ؛ حتى قاسوا الشراء على البيع :

إن الشراء نقيض البيع ؛ والشيء لا يكون عالمًا على نقيضه !
وكذلك قالوا لهم ، في قياس الزنى على الوطء الحلال في إيجاب الحرمة :
إن الحلال نقيض الحرام ؛ فلا يجوز قياس أحدهما على الآخر
وقد ذكرنا فيما مضى : أنهما إذا اجتمعا في معنى ما ، لم يكن قياس الضد ؛
بل كان قياس الشيء على ما يوافقه في معنى حكمه ؛ وإن اختلفا في معاني
أحكام آخر .

٥٧٩ — ومن ذلك :

في وَصِلَ العظم النجس بما انكسر من عظم الإنسان .
إن ذلك مجاسته مستترة ؛ فهو كالدم في العرق ، والبول في المثانة .
قالوا : وهذا بوجب تخفيف الأمر في الصلاة ، ومبناها على التغليب
وهذا القياس يخرجها عن مبناها وموضوعها .

وهذا اعتراض قاسد ؛ لأنه لا يظهر وجه كونه قدحًا ؛ إذ لا يمتنع
التخفيف في بعض أحكام الصلاة وأحوالها لدليل يتوم .
وهذا القياس أحد الأدلة ، فبكونه موجبًا لضرب من التخفيف

في عبادة ، لا يصير ممنوعاً ؛ إذ لو جاز ذلك بطل الدليل الموجب لتخفيفها بالمرض والسفر ، وما يوجب كون بعض أفعالها نفلاً ؛ إلى غير ذلك .
فإن قصد مُؤرِد هذا أنه لا ترجيح ؛ لم يمنع .

٥٨٠ — ومن ذلك :

أن قالوا قياسُ الوتر على المغرب لا يجوز
لأنه قياس بعض الأصول على بعض - وهذا فاسد ؛ لأن الفرع إنما
كان فرعاً ؛ لاشتباه حكمه ؛ فإذا ألحق بما لا اشتباه فيه فيما يشاركه في معناه :
صح قياساً ، وصار ما علم أولاً أصلاً ، وما علم به فرعاً له .
وفي وجوب الوتر خلاف اشتباه ، فقيس على المغرب المعلوم حكمها
بلا خلاف ولا اشتباه .

ولأن الأصلين إذا تباينا في أحكام يقع فيها الالبس والاشتباه في بعضها
والقطع في البعض : قيس على المقطوع ما لم نعلمه قبله ، حتى نعلم بالقياس عليه :
ألا ترى - أنه يُقاس الظهر على العصر في أحكام ، والعصر على الظهر
في غيرها .

ويُقاس على النكاح في أحكام ، والنكاح على البيع في غيرها ولم يمنع
كذلك هذا !

٥٨١ — ومنها - أن قالوا قياسُ صوم رمضان على صوم التطوع في باب النية أن
هذا قياس الأقوى على الأضعف ، والمتبوع على التابع !

وكذلك - قالوا في قولنا في المختلعة من لا يلحقها كناية الطلاق لم
يلحقها صريح ؛ لأن الصريح مقبوع والكناية تبع ، ولا يعلم حكم القوى
من الضعيف !

وهذا خطأ - لأن الاتفاق في الحكم هو القوي ، والاختلاف هو المضعف ، فإذا وقع الاتفاق على الفعل ، أو الكدابة في حكم قوي في ذلك الحكم : نقيس عليه ما ضعف بالخلاف في الفرض المعبوع ، وإن قوي من وجه آخر .

٥٨٢ - ومن ذلك :

[ل٦٦ش] أن يقول : جعلت العلة بعض المعلوم / وذلك تعليل الشيء بنفسه ؛

فيكون الشيء معلولا بما هو معلول به ؛ وذلك ممنوع متناقض .
 كمن يقول في البيع للموقوف : إن البيع أحد طرفي العقد ؛ فلم يقف كالشراء لا يقف على إجازة من يشتري له .

قالوا : وهذا لا يصح ؛ لأن البيع معه شراء ، فلم ينفرد ، والشراء معه بيع ؛ فإذا عللت الشراء فدخل فيه البيع ، وإذا عللت البيع دخل فيه الشراء ؛ فدخل المعلوم تحت العلة ؛ فتكون العلة والحكم واحداً ؛ وذلك محال في علم الشرع !

وهذا لا يصح ؛ لأنه لو سلم الأمر على ما ظنوه كان ذلك جائزاً في علم الشرع والعقل جميعاً .

غير أن هذا فاسد من الاعتراض من وجه آخر :

وذلك - أنه جعل الشراء للغير من مآلئ الشيء أصلاً ؛ وهو متفق عليه - وإن تضمن البيع - إلا أن البيع الذي تضمنه ليس هو البيع المختلف فيه ؛ بل هو بيع من ماله ؛ فقاس البيع من غير ماله على الشراء من ماله لغير مشتريه موقوفاً على إجازة ذلك الغير ؛ وذلك صحيح لا شبهة في صحته .

٥٨٣ — ومنها — أن يقول : هذا قياس إذا تأملناه كان حكم الفرع في مبناء أعم

من حكم الأصل ؛ وذلك لا يجوز .

كمن علل بعود الإباحة بعد اللعان بالإكذاب قياساً على النسب .

فيقول المعترض : النكاح أعم من النسب ، وعود إباحة النكاح هو

الفرع ؛ فلا يجوز أن يكون فرعاً لما هو أخص منه وهو النسب ؛ لأن النسب

من توابع النكاح ، وله توابع غيره ؛ فكان أعم من النسب ، وهذا

لا يصح ؛ لأن الذي جمع بينهما : ليس أحدهما أعم من الآخر ، والحكم

الذي طلبه بذلك القياس : هما فيه سواء ؛ وإن كان أحدهما يتضمن الآخر

لا يمتنع كونه طريقاً لصاحبه في الحكم الذي وقع فيه الاشتباه .

٥٨٤ — ومنها — أن يقول : هذا قياس على موضع الرخصة ؛ وذلك لا يجوز .

وهذا لا يصح ؛ لأننا إنما لم يُقَس عليه في بعض المواضع كالقياس على

العرايا^(١) ، وقياس رضاع الكبير^(٢) في غير سالم على سالم .

وقياس الأضحية قبل الصلاة لغير أبي بريدة بن نيار^(٣) عليه ؛ لأن

النص ، أو الإجماع ، أو الدليل القائم مقامهما مَنَع من ذلك القياس ؛

فإذا لم تكن في القياس مانع فلا فرق فيه بين الرخصة وغيرها .

٥٨٥ — ومنها — أن يقال : هذا قياس في غير موضع الخلاف ؛ وذلك لا يجوز ،

كقولهم في السكيل : إنه علة الربا ؛ لأنه إذا وقع في السكيل بالسكيل صح

بيع أحدهما بالآخر ، وإن وقع بغير السكيل لم يصح ؟

(١) انظر باب في تفسير العرايا : البخاري : بيوع ٨٤ أبو داود بيوع ٢١

(٢) ورد في مسلم « وكَيْت أَرْضَعُهُ وَهُوَ رَجُلٌ كَبِيرٌ » رضاع ٢٦ ونكاح ٣٦ انظر أيضاً
ابن ماجه نكاح ٣٦ وابن خنبل ٦ / ٢٩ ، ٢٥٦

(٣) انظر البخاري : أضحى ٨ وقد ورد في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بريدة : « ضع

بالجذع من العز » .

فقال أصحابنا : هذا تعليل في غير موضع الخلاف ؛ وهذا لا يصح ؛
لأنه يتناول هذا أيضا موضع الخلاف ؛ لأن التساوي إذا لم يقع بالكيل
بينهما ، أو وقع التفاضل فيهما بالكيل ، لم يصح ؛ فلم يمكن دفعهم من
القياس بهذا الوجه .

٥٨٦ — ومنها — أن قالوا : هذا قياس في طلب حكم مسنون عن حكم مفروض ؛
وذلك غير جائز ؛ لمتناهما :

مثل — تعليل أصحابنا في الأذنين إنهما عضوان في الطهارة فلا بدّ لهما
من ماء جديد كاليدين .

وهذا الاعتراض لا يصح ؛ لأن حكم الاعتلال ليس هو الوجوب
ولا النفل ؛ لكنه إيجاب لإفرادهما عن غيرهما من أعضاء الطهارة في الماء
الذي يوصل إليهما ، والعلة في هذا الحكم قد جمعت الأصل والفرع معاً ؛
فصحّت .

٥٨٧ — ومنها — أن يوجب بمعنى عام حكماً على الخصوص في الفرع وهو مظهر
في الأصل ؛ فإذا طوّل العلل بمقتضى تعليله في الأصل والفرع على التسوية،
يقول يكفي من الأصل مقدار ما يشارك الفرع في ذلك الحكم :

مثل — أن يقول الكوفي في نفي النياية في الحج بعد الموت : عبادة
يتعلق وحواسها بقطع مسافة ؛ فلا نياية فيها بعد الموت ؛ كالجهاد .
فإذا قيل الجهاد لا نياية فيه أصلاً ، لا قبل الموت ، ولا بعده .

فقولك : بعد الموت ، وهم اختصاص النياية بما بعد الموت ، دون ما قبله ؟
فيقول : لم أجعل أصل اعتلال الجهاد في حال الحياة ؛ بل قسّمه
على الجهاد بعد الموت ؛ فهل يلزم هذا السؤال ، أم لا ؟

[ل ٦٧ ي] منهم - من قال لا يلزم ؛ لأنه بيان / تأكيد الأصل على الفرع .
ومنه - من قال لا يلزم ؛ لأن هذا من قياس الشيء ؛ وأنا لا أقول
بقياس الشيء ، وهذا صورة قياس الشيء إلا^(١) يمكن الجمع بين الأصل والفرع
إلا بما يؤم نوعاً من الغلط في الأصل .

ومنه - من قال هذا سؤال يجب الجواب عنه ؛ لأن الجهاد لا ينفصل
حكمه قبل المات عن حكمه بعده ؛ فإذا أوجب تعاليله التعميم ولم يمكنه
القول به دل على خطئه في القياس .

ولأن الذي منع النية في الجهاد في كل حال هو معنى واحد باتفاق
الأمة ؛ فتبعضه وتخصيصه ببعض أحواله في ذلك الحكم مخالفة للإجماع ؛
وذلك لا سبيل إليه .

٥٨٨ - ومنها - أن يعارض السائل علة المسئول بعلة يمكن المسئول جعلها أصلاً فرعاً
لعلة نفسه ، فتصير معارضة لعدة السائل لإسقاط معارضته من نفسها ؛
مثل - قولنا في الإيطالي بعد الخلوة ، وقبل اليسيس : إن الفلاح عقد
على الرقبة لاستيفاء المنفعة ؛ فإذا عرض قبل استيفائها وبعد تسليم الرقبة
ما رفع العقد : كان للعاقبة الرجوع في العوض ، كما لو طلقها بعد الخلوة
جائزاً ؟

فإذا عارض السائل هذه العلة بقوله :
الفلاح عقد معاوضة فوجب أن يعتذر جميع العوض بتسليم العقود
عليه ، كالإجارة .

فيقول المسئول : الإجارة فرع اعتلالي ؛ لأنها عقد معاوضة فإذا تلف

(١) في الأصل : « أن لا » .

لما عُدَّ عليه قبل تسليم جميع تناذله العقد ثبت الرجوع إلى العوض ثم ذلك الرجوع في جميع العوض ، أو في بعضه .

فليس مما يضر بي ؛ فهل تسقط المعارضة بمثل هذا القدح ؟
فيقال : إنك اعترضت على العلة بمعارضة فاسدة ، أم لا ؟
منهم - من قال : تسقط ؛ لأنه أراد إسقاط العلة بما هو فرع علة المسئول ؛ وذلك لاسبيل إليه .

ومنهم - من قال : لا يوجب سقوط المعارضة ؛ لأنه ليس بأكثر من أنه شارك السائل في الاستشهاد بأصل اعتلاله من وجه آخر وذلك لا يسقط المعارضة أصلاً ؛ بل يكون تأسيساً لنوع تقديم وترجيح من المسئول .

٥٨٩ - ومنها - أن يقصد إلى إسقاط علة المسئول بمعارضته يريد في الوصف على أوصاف علة الممثل :

مثل - ما قلنا فيمن اشترى عبيدين فوجد بأحدهما [عيباً]^(١) ليس له رده مع إمساك الثاني ، في أحد القولين ؛ لأنه تبعض الصفقة على التعاقد دون رضاه ، فلا يجوز كقبول القبض .

فقالوا في الأصل : لأنه تبعض الصفقة في الإتمام ، وفي الفرع في الفسخ ؟

فجئنا أصحابنا : ليست هذه معارضة ؛ لأن علةنا في الفرع والأصل استقلت بوصف ، وهو تبعض الصفقة ؛ فلا معنى لضم وصف آخر إليها ، وبمثل هذا لا تسقط المعارضة ؛ لكنه يترجح قليل الوصف على كثره .

٥٩٠ - ومنها - أن يقول حكم العلة متأخر عنها في الثبوت ؛ فلا يجوز أن يكون حكماً لها ، ولا هي علة له :

(١) زيادة يستقيم الله .

مثل : قولهم في نكاح المرأة : إن من صح بيعه ضحك نكاحه ،
كالرجل ؟

فيقول أصحابنا : إن البيع كان قبل الشرع والنكاح تأخر عن ذلك !
وهذا لا يصح ؛ لأنهما كانا جميعا قبل الشرع على وجه واحد ؛ ثم إنا قد
بيننا في غير موضع : أن علل الشرع أمارات صارت كذلك يجعل جاعل
فيصير الحكم في الوقت الذي يجعل له :
ألا ترى أن الزنى كان ولا رجم :
والنذف كان ولا حد .

والطعم ، أو الكيل كان ولا ربا .
وكذلك سائر الصفات العقلية ، كانت قبل أحكامها ، ثم علفت بها
أحكامها بالشرع .

٥٩١ — ومنها — أن يُعترض في حقوق الله بأنها لا تقاس على حقوق الآدميين ،
لاتصال أحدهما عن الآخر في الوجوب :
وهذا لا يضح ؛ لأنه يجوز من الله سبحانه أن يجعل وجوب أحدهما
علماً على وجوب الآخر .

فإن قيل : إذا كان أحدهما لا يتبع الآخر ، كيف يُجعل علماً على وجوب
الآخر ، أو على حكم الآخر .

قيل : متى جعل صاحب الشرع أحدهما علماً على حكم الآخر صار
كذلك ، ولا معنى للقول بأن أحدهما لا يتبع الآخر .

غير أنه يجوز انفرد أحدهما عن الآخر ؛ وذلك لا يمنع من أن يُجعل
أحدهما علماً على حكم الآخر ، كسائر العلل والأحكام ، كيفما كانت : جاز

- لصاحب الشرع جعلها لأحكامها كما تقررت الشريعة عليها الآن .
- [ل ٦٧ ش] ٥٩٢ — / ومنها - قول السائل : إذا كان الحكمان ثبتا معا ، ووردا على وجه واحد^(١) ، لا يجعل أحدهما تبعا للآخر بالقياس .
- كما قالوا في اللعان : إنه شهادة ، لأنه لا يد فيها من لفظ الشهادة . وهذا إنما يمتنع في الحكم الذي هو منصوص عليه .
- فأما في حكم ليس منصوصا عليه يجوز استفادته في أحدهما من الآخر ، وإن كانا منصوصا عليهما من وجه واحد في غير ما علم منه بالقياس .
- ٥٩٣ — ومنها - أن قالوا : الفساد لا يجعل علما على الصحة .
- كما قالوا في الحج : إنه كتمان وجب للمضي في فاسده وجب قضاؤه بعد الحصر ، كحجة الإسلام .
- وقد بينا أن ذلك جائز ما لم يمنع منه ، من غير ما ذكره مانع .
- ٥٩٤ — ومنها - أن قالوا في مبهم الحكم : إن ذلك لا يجوز إذا كان عند التفصيل فيه نزاع :
- مثل قولنا في الإحرام : إنه لا ينافيه الموت ؛ لأنه يصح فعله عن الغير كالإسلام .
- قالوا : قواكم « يصح فعله عن الغير » مبهم ، وأتريدون به الإحرام عن العبي ؟ وذلك غير مسلم .
- وقد ذكرنا الكلام في هذا في قلب التسوية .
- فإن الحكم إذا كان مسلما في الجملة ، لم يصر الخلاف في مواضعه لأن النيابة في الحج جائزة في الجملة .
- وهم يجوزون لبعض الرفقاء أن يحرم عن البعض إذا مات .

(١) في الأصل . « واحد » .

فقد نزع في التفصيل ، لافي تلك الجملة ، وذلك لا يضر بعد أن حصل الإجماع على المعنى .

٥٩٥ — ومنها — أن قالوا : قياس داخل العبادة على خارجها لا يصح ، لأن حكم من هو في العبادة خلاف من لا يكون فيها : ألا ترى :

الصائم وغير الصائم والحاج وغير الحاج والمعدة وغيرها :
مثاله — ما قال أصحابنا في قياس أبي حنيفة رؤية الماء في خلال الصلاة — على ما قيل في الشرع فيها ؟

وهذا لا يصح ؛ لأن حكم للفعل إذا جاز أن يتفق خارج العبادة وداخلها ؛ فإن قياس أحدهما على الآخر وقد علم أن الوضوء مما يؤثر فيه الفساد له في الصلاة وغير الصلاة ؛ فجاز قياس حاله في العبادة على حاله في غير العبادة ؛ اللهم إلا أن يكون ذلك الفعل مخصصاً بأثناء الصلاة :
مثل — الركوع والسجود ، ونحوهما ؛ فحينئذ لا يجوز لاستحالة تصوره ؛ لا لأن القياس فيه على ذلك الوجه ممنوع .

٥٩٦ — ومنها — أن قالوا في القياس إذا كان الفرع والأصل في الحكم المطلوب على شرطين متنافيين : أن هذا لا يصح .

لأن الأصل على نقيض الفرع فيما يشترط في حكمهما :
مثل — قياسهم طلاق المـكـره^(١) على الرضاع بعلة أنه للتحريم ؛ فله الحكم مع الرضا والسخط ، والإكراه والاختيار ؛ كالرضاع !
فيقول : أصحته الرضاع من شرطه الصغير — وهذا الشرط يناه في التحريم ؛ فالطلاق — أو شرط الطلاق : الكبر ، والكبر يناه في التحريم بالرضاع .
فقياس أحدهما على الآخر يرجع ما يشترط في أحدهما ، وهذا لا يصح ؛ لأن

(١) في الأصل : المـكـره .

الفرع والأصل مجتمعان فيما جمعهما فيه من المعنى ؛ فتناقضهما في شرطين لا يتعلق
بموجب الجمع غير مؤثر ولا قادح .

لأن المعنى - أنه معنى محرم ؛ وذلك صحيح فيهما ، مع تناقضهما
فيما ذكروه .

٥٩٧ - ومنها - أن قالوا فيمن ركب العلة من أوصاف فيها كلها اختلاف
بين الخصمين .

فيقول القائل عند الممانعة في جميعها ؛

أنا أثبتتها على أصلي ، وأدل على صحة جميعها : أن هذا لا يصح ؟
وقد ذكرت اختلاف الناس فيه ، ونصرنا قول من يقول بجواز إقامة الدلالة
على كل وصف يخالف فيه ، غير أن الأحسن أن لا نختار من العلل
ما هذا وصفه ؟

٥٩٨ - ومنها - أن تركب العلة عن أكثر من خمسة أوصاف ؛ فذكر الاستاذ
أبو إسحاق رضي الله عنه :

إني لم أر من المتقدمين من زاد في أوصاف القياس على خمسة ؛ لأنه
يبعد عن الفهم والضبط .

فحكى بعض من لم يتأمل كلامه عنه أنه قال :

لا يجوز أن يزاد في أوصاف العلة على خمسة ؛ لأن أكثر من ذلك
لم يوجد في علة من أهل العلم .

ثم قال : وهذا خطأ ؛ وهل من العلل ما تزيد أوصافه على خمسة ؟
وأضافه إلى أصحاب الشافعي رضي الله عنه .

وهذا غاية الغفلة فيما يجب فيه التنبه والתיقظ ؛ لأن أوله شيء ، وإن أراد

[٦٨٨ ي] أن / يتكلم على الخصم ، أو ينقض له : كتابا ، أن يتأمل ألفاظه ومعانيها ؛

ثم يحكيها على وجهها ؛ ثم يتكلم عليها شيئا ، فشيئا .

وهو رضى الله عنه لم يقل : لا يجوز ؛ بل قال : لم أر ؟

ولم يقل في تعليل هذا : لأنه لم يوجد في علة من علل أهل العلم ؛

بل قال : لم أر لأحد من المتقدمين !

ثم قال : لأنه يبعد عن الفهم ، والضبط !

والأمر على ما قال ! ؟

وأما ما نقل هذا المتكلم عليه من أصحاب الشافعي ؛ وهو أنه حكى

عنهم أنهم قالوا في وجوب الكفارة على المفطر بالجماع : إنه هتك حرمة

صوم رمضان بالجماع في الفرج - مع العلم به .

ومثله - حكى عنهم أنهم قالوا في القطع في السرقة :

لأنه من أهل الحدود ، سرق مالا محرزا ^(١) نصابا لا شبهة له فيه ؛

أخرجه من جميع حرزه !

وهذا الذي حكاه ليس من عادة المتقدمين ؛ بل من معنهم بسط العبارة

عنه بعض من تأخر عنهم ؛ فلا يلزم ذلك في كلامه فيما وصف عن المتقدمين ،

وهذه الأوصاف فيما ذكر من العلة .

فإن زادت في عبارة هؤلاء على الخمسة ؛ فقد جمعها المتقدمون في خمسة

على وجه يسلم عن النقص !

بأن قالوا : أفطر بجماع تام أتم فيه ؟

وقالوا في السرقة : سرق من الحرز . فأنه نصاب لا شبهة له فيه ؟

(١) في الأصل . « أبلغ » .

فجاز تعلق القطع به .

أو قالوا : سرق من الحرز نصاباً لا شبهة له فيه ؛ فوجب فيه أهل
القطع على أهل القطع

فهو في الفطر : أربعة أوصاف .

وفي السرقة : خمسة أوصاف

وهذا يدل على صحة ما قاله الأستاذ .

لأن المعارض على كلامه بالغ في طلب ما يكثر أوصافه ؛ فلم يجد إلا
هذا الذي حكى .

وذلك لا يزيد في الوصف على ما قال ؛ فإن فكير بعض أهل العجز
عن هذين المعنيين من المتأخرين العبارة : لا يصير عتبا عليه ؛ ولا قدحاً فيما قاله .
ولولا أن هذا القائل أورده في جدل يتداوله بعض المبتدئين في الفقه
فيعبر به : لم أكن أحكيه لكيلا يتيه به على اختلاف حاله فيما صنف .

فإن من يصعب عليه فهم كلام الأستاذ ، وهو يدعى أنه ينتحل
ما ينتحله من المذهب ، إذا ذهب عن هذا القدر من كلامه ؛ ثم نسب إليه
الخطأ ؛ لقلّة تأمله كلامه السهل الظاهر : لم يحصل بالحصل أن يحكى عنه ،
أو ينقض عليه .

وبالله التوفيق .

الفَصِيلُ الْعَشِيرُونَ

فصل في المعارضة

٥٩٩ — قد ذكرنا حقيقة المعارضة [٧٢ ت] ، وفي طريقة صحيحة في إسقاط كلام الخصم ؛ لأنه مساواة للخصم في مقصده على تقيض مراده ؛ فصار كالمناقضة وغيرها من أنواع الأسئلة ؛ غير أنها أصبحت بجنسها .

وأن تكون في موضع دلالة الخصم ، على تقيض ما يدعيه .
حتى إذا استدل بدلالة في مسألة من مسائل الشكاح ؛ لم يجوز أن يعارضه في إيجاب حكم من أحكام العبادات ، أو النضوب ، أو الجنايات .
وتمكذا ، إذا لم يكن على تقيض مقصده ؛ لم يمتنع من مراده ، ولا أثرت في دلالة .

فأولها - معارضة الدعوى بالدعوى :
مثل - أن يقول ؛ إذا أوجبت النية في الوضوء ، لزمك أن توجبها في إزالة النجاسة .

وهذا لا يقبل حتى تبين ما يوجب ذلك .
وقد كشفنا عن مثل هذا فيما مضى ، وأن الذي يفرق بينهما هو الدلالة ، لا صرف المقالة .

٦٠٠ — ومنها - أن يقول أحدهما لصاحبه : لو جاز كذا ، لجاز كذا .
وقد بينا - أن مثل هذا لا يلزم لأحد الخصمين على الآخر ؛ غير أنه ؛
إن كان سائلا لم تلزمه الدلالة المفرقة .

وإن توجه على المستول ؛ كان له أن يجيب عنه بما يفرق .
وكان له أن يطالب بما يوجب التسوية ثم يتكلم عليه .

٦٠٨ - ومنها - أنه يقال : إذا جوزت كذا ؛ أو قلت بكذا ؛ فهل قلت كذا ؟
فهذا أيضا يحتاج إلى وجه للكشف عن تعلق أحدهما بالآخر ، حتى
يجاب ؛ وإلا فليس على أحدهما فيه للآخر جواب .
٦٠٩ - ومنها أن يعارض الحجة بمثل ما ادعاه عليه حجة .

فهذا في الشرعيات على وجوه :
منها - أن يعارض لفظا بلفظ ؛ فإذا كان أحدهما نصا والآخر موقفا ،
لم يعارض إذا أمكن تخصيص العموم به .
وبينا كيفية ذلك .
وإن كانا نصين : صارا متعارضين ، وطلب فيه ما قدمنا بيانه قبل
[ل ٦٨ ش] وإن كان أحدهما / داخلا في الآخر ، لم يعارض ؛ لأن التعارض
مع التناقض ؟

وقد ذكرنا هذا أيضا .
وإن عارض اللفظ بالإجماع ؛ فإن كان الإجماع أخص منه : لم يقع
فيه تعارض .

وإن تناقضا من كل وجه : ترك الحكم باللفظ ؛ على ما بيناه قبل ؟
وإن عارض اللفظ العام بدليل خطاب ؛ فإن كان أخص من ذلك العام ؟
خص به العام ، وإن تقابلا : ترك دليل الخطاب على ما بيناه قبل ؟
وإن عارض اللفظ بالقياس .

فإن كان حكم القياس أخص من حكم اللفظ ؛ وكانا على التناقض خص
العموم بالقياس ، على ما بيناه .

وإن تقابلا من كل وجه : ترك القياس باللفظ على ما بيناه قبل .

وإن عارض اللفظ الذي ثبت قطعا بما لا يثبت قطعا ؛ وتقابلا من كل وجه : ترك مالا يُقطع به بما يُقطع به من اللفظ ؟
وهذا معتبر في كل معارضين على وجه واحد ، ولا يحسن استعمال لفظ « المعارضة » في القياس مع اللفظ ؛ لأن القياس إن كان أخص من اللفظ ؛ فلا تعارض بينهما ؛ لإمكان الجمع فيهما .
وإن كان اللفظ أخص منه ، أو مثله ؛ فليس ذلك بقياس ، مع منافاته لذلك اللفظ ؛ لأنه ما لم يسلم عن النص ، لا يقع عليه اسم « القياس » !
وهكذا تقول في الإجماع إذا قوبل بالقياس :
لا يقال : إن القياس يُعارض الإجماع ؛ إذ لا قياس مع مخالفة الإجماع .
وإن تعلق بمفهوم اللفظ ودليله : صح معارضته بمفهوم على تقيضه ، ولفظ في مقابلته !

غير أنه إذا لم يمكن الجمع بينهما : سقط المفهوم باللفظ .
ويصح أن يعارض بالإجماع ؛ فيسقط عند ثبوت الإجماع .
ويصح أن يعارض بالقياس ؛ فإن كان القياس أخص منه قُضِيَ بالقياس عليه !

وإن كان مثله ؟ فن لم يقل بدليل الخطاب : كان له رفعه بالقياس إذا كان مستولا !

ومن قال بهما ؟

فمنهم من قال : يسقط به القياس ، لأنه يقوم مقام اللفظ .
ومنهم من قال : يصح أن يسقط بالقياس ، لأنه من مقتضى اللفظ .
وهو بعض مقتضاه ، وإسقاطه بالقياس : تخصيصه للفظ ، وذلك جائز .
وهو الأصح !

ومنهم - من قال : يتقابلان ؛ لأنهما معنيان أخذاً من اللفظ ؛
فصار القياسان تعارضاً ، طلب التقديم في أحدهما بالترجيح .
واتفقوا - على أن شيئاً من الأدلة - وإن ضعف - لا يعارض
باستصحاب الحال ، وعدم الدليل ؛ لأن المستصحب للحال يدعى ثبوت
حكم قد كان لعدم ما يوجب خلافه ؟

فإذا كان دعواه مقروناً بهذا الشرط ؛ فإذا وجد من الدليل ما يوجب
خلاف ما ادعى ثبوته : زال ما كان شرطاً في صحة التعلق به على زعمه ؛
فلم يبق ما يعارضه شيء .

وإن تعلق بالإجماع : لم يتصور معارضته بمثله في خلاف حكمه ؛ لأن
الإجماعين في شيء واحد على حكيمين متنافيين في عصر واحد : محال . وفي
عصرين أيضاً : محال .

اللهم - إلا أن يكون العصر الأول قد اختلفوا ، واستقر إجماعهم
على الخلاف ؟ فإجماع من العصر الثاني - على أحد التوازين - والمنع من
القول بالثاني ؟

منهم - من قال : لا يتصور هذا أيضاً ؛

ومنهم - من قال : يتصور ؛ لأنهم في هذه المسألة بعض الأمة مع
الفريق الذين قالوا بقولهم ؛ لأن الفريق الثاني من العصر الأول : يخالفهم ؛
وبعض الأمة لا تجب لهم العصمة ؛ فجاز أن يتصور منهم الإجماع على
خلاف الحق .

٦٠٣ - وقد تتصور الدعوى من كل واحد من الخصمين بثبوت الإجماع على صحة
ما يدعيه ؛ لكن يثبت أحدهما أو لا يثبت واحد منهما ؛ فيسقطان جميعاً .

وإن عورض المتعلق بالإجماع بلفظ : نُظِرَ في اللفظ ؛ فإن لم يثبت
بطريق يُقطع به : سقط ذلك في مقابلة الإجماع .

وإن ثبت بطريق يُقطع به ؟ فإن أمكن تأويله بالإجماع ، وترتيبه على
على الإجماع : زال التعارض .

وإن لم يمكن الجمع بينهما .

— نُظِرَ في طريق الإجماع .

— فإن يكن على وجه لا يوجب القطع : حُكِمَ بسقوط الإجماع .

— وإن يكن طريقه القطع : استُبدِلَ بالإجماع على انتساخ اللفظ
بما يصح به النسخ ؛ وإن لم يحدّ باسمه .

وإن عورض بالقياس ، وكان القياس في معنى النص وطريقه مقطوع به
ولم يكن طريق نقل الإجماع على القطع : حُكِمَ بزوال الإجماع .

[٢٩٩ ي] وإن كان طريق الإجماع / على القطع : سقط القياس ، واستدلنا
بالإجماع على انتساخ ما منه أخذ ذلك القياس ، إن لم يقبل الجمع بينه وبين
الإجماع ، بزيادة أو نقصان ، وإن لم يكن القياس في معنى النص : سقط
في مقابلة الإجماع ، بكل حال .

وإن تعلق بالقياس : صح إسقاطه بالنص والإجماع ، ودليل الخطاب
على ما بيناه ، وصح معارضته بقياسٍ مثله ، وصح أن يعارض في الأصل
والفرع ، على ما بيناه من القول بالفرق .

وإن تعلق استصحاب الحال : صح إسقاطه بكل نوع من أنواع الأدلة ؛
وصح معارضته بمثله على ما بيناه قبل .

ومتى زاد لاستصحابه ما قوى به استصحابه على استصحاب صاحبه :
سقط باستصحابه : استصحاب صاحبه .

وقد تكون تلك التقوية ببعض أنواع الأدلة ، أو ببعض أنواع
الترجيح .

ومتى تعارض تواتران في خبرين : كان حكمهما كما [لو]^(١) سمعتهما
من الرسول مشافهة .

- إما في حالين ؛ فيطلب النسخ والنسوخ عند تعذر الجمع .
- وإما في حالة واحدة ؛ فلا بدّ فيهما من وجه يصح الجمع بينهما فيه ،
لاستحالة تهافت كلام صاحب الشرع .

ومتى كان في أحد المتعارضين ما يوجب القطع عليه من إجماع أو تواتر ،
أو غير ذلك : وجب به سقوط مالا قطع فيه ، على ما بيناه قبل
وبالله التوفيق .

(١) هنا سقط لفظ أشير إليه في الهامش ولا كنهه غير واضح ، ولعله : « لو » كما أثبتنا .

الفَصْلُ الْحَادِي وَالْعِشْرُونَ

فصل في أحكام المعارضة

٦٠٤ — اعلم ^(١) أن المعارضة : ضرب من المناقضة ^(٢) وهي أقوى أنواع المعارضات ؛ فكل مناقضة معارضة ، وإن كان ليس كل معارضة مناقضة .
وذكرنا حقيقة المعارضة (٧٣ ت) .

وقد قيل : هي إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما في الحكم ، نقياً كان أو إثباتاً !

وقيل : إنها إلزام الخصم أن يقول قولاً قال بنظيره .
أو بأن يُجرى علة قول فيما أجراه في نظيره .
ومتى ألزم أحد الخصمين صاحبه إجراء علة في موضع يمتنع من إجرائها فيه وهو يجريها في نظيره ؛ فقد ناقضه من وجه ، وعارضه من وجه .
ومتى عارض دليله بآخر ؛ أو عارض دعواه بنقيضها ؛ أو دليله بقلبه عليه في الاستدلال به في غير الوجه الذي استدل به مدعيه ؛ فذلك معارضة ، لا مناقضة .

فهذا فرق ما ^(٣) بين المناقضة والمعارضة .

ومن الفرق بينهما :

أن المعارضة بالدليل على الدليل نصيح ، والمناقضة لا تكون بالدليل .
ومن أحكام المعارضة : أنها سؤال صحيح .

(١-١) في الأصل : « أن المناقضة ضرب من المعارضة » .

٢ — يوجد هنا سقط غير واضح أشير إليه بالهامش : ولعله « ما » وهو ما أثبتناه

وأنكر قوم صحتها .

والدليل عليه أنها استفهام ؛ لأنك إذا ^(١) عارضت الدعوى بمثلاً
فعبارتك أن تقول :

إذا قلت كذا ؛ فهلا قلت في مثله كذا ؛ ولم فرقت بينهما وهما
نظيران ؟

وإن عارضته في العلة بمثلاً سألته عن الانفصال عنها ، أو التقديم
بالترجيح .

وإذا كان استفهاماً صحيحاً ، كان سؤالاً صحيحاً ؛ إذ ليس السؤال
إلا عين الاستفهام .

ولأن المعارضة لإظهار مثل ما ادعاه المستدل .

أو مثل ما قاله ليقول به - إن كان ما ابتدأ - أو أورده : صحيحاً
مقولا به .

حتى إذا امتنع من القول بما عورض به لفساده قضى على ما ابتدأ به
بفساده - أو أتى بفرق يوجب تصحيح ما اختاره ، وإفساد ما امتنع عنه ،
بما قيل إنه مثله !

ولأن المعارض كالمناقض ؛ لأنه أتى بمثل ما تعلق به في خلاف حكمه ،
فيمنعه به عن إجراء دليله إذا لم يقل بحكم ما عورض به ، لأن ختن ^(٢)
الشيء يقوم مقامه .

٦٠٥ — وأيضاً - فإن الله تعالى قد أنزل في كتابه ما دل على صحة المعارضة في غير
موضع :

(١) ساقط في الأصل والإشارة إليه بالهامش غير واضحة ، وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتناه .
(٢) في الأصل : « حفن » .

مثل - قوله تعالى : « فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ » [من الآية ٢٣/٢] ؛
فدعاهم إلى المعارضة في نحو من هذه الآية : دل على أنها صحيحة في إفساد
ما يدعى دلالة .

ولأن المعارضة لو لم تكن صحيحة في إفساد ما يدعى من الأدلة لم تقم
المعجزة دلالة على صحة الرسالة ؛ لأن أحد أركان^(١) المعجزة الصحيحة : أن
يتعذر معها المعارضة ، حتى إذا لم يتعذر : علم أنها مخترقة غير دلالة !
ولأنه ، لا سؤال ولا جواب : إلا وتماه يكون بتحقيق معنى المعارضة
فيه ، وإن كان على غير لفظ المعارضة ؛ لأننا ذكرنا : أن المعارضة ، والتعارض
إنما أخذ^(٢) من التماه والمنع ؛ فمن ردها ؟ ردّ سائر أنواع الأدلة
والأجوبة .

فإن قيل : المناظرة سؤال ، أو جواب ؛ لتصحيح ، أو الإفساد .
[ل ٦٩ ش] فإن كان ما استدل به المستدل ، أو المستدل : صحيحاً / وبأن صحته : وجب
الانقياد له ، وإن كان فاسداً : وجب بيان فساده ؟
واليس غير هذا شيء يقال : إنه مناظر به ؟
قيل : لعمرى ، إذا بين المعارض بأن شيئاً يقول المستدل بفساده : هو
مثل ما استدل به ؛ فقد بين فساده ، لأن الصحيح لا يقاومه الفاسد ، فيلزمه
إما ترك ما قاله ، لأنه ترك مثله ، أو الفرق بينهما .
وهذا هو المناظرة ، وهو جواب ، أو سؤال .

إذا ثبت هذا ، فالذين قالوا بصحة المعارضة : اختلفوا في صحة معارضة

الدعوى بالدعوى .

(١) في الأصل : « الأركان » .

(٢) في الأصل : « أخذ » .

٦٠٦ — فمنهم من قال : ذلك لا يصح ؛ وبه قال أبو هاشم (٧٤ ت) .
وعن الجبائي (٧٥ ت) أنه أجازهم ؛ لأنه قال في بعض كتبه في الرد
على المجسمة : إذا ثبت^(١) جسيما فثبته^(٢) مؤلفا ! (٧٦ ت) .
وقد صار إليه الكعبي أيضا .

وقد ذكرنا أن الأمر فيه مريب ؛ غير أنه يصح في موضع يكون
إحدى الدعويين نظير الأخرى ، ولا يجمع بينهما المدعى في المصير إليهما ؛
فيطالب بالفرق ؛ فتكون مطالبة بإقامة الدلالة الموجبة لتصحيح ما ادعاه ،
وإفساد ما رده ؟ فإذا فعله المدعى كان فرقه أبلغ من الدلالة المفردة .
لأن ذلك الفرق دلالة لتصحيح قوله ، وفساد قول خصمه ؛ فإذا كان
التصحيح دون الإفساد مقبولا معينا كان مع بيان الإفساد لمذهب الخصم
أولى بالتبول والصحة .

وقد يكون في بعض المواضع الدعوى بالدعوى واجبا ، كفريقين
يكثر عددهما يتنازعان في حكم بالنفي والإثبات ، أو للصحة والفساد فيدعى
أحد الفريقين لصحة ما يصير إليه العلم الضروري في مقابلة خصمه بدعوى
الضرورة ، على عكس دعواه ، وفي العقليات منه كثير . وفي الشرع قد
يتفق قريبا منه ، وإن لم تكن الدعوى على الضرورة :

كقول أهل الكوفة : إن الشهادة على عتق العبد لا يحكم بها مع
إنكار العبد والسيد لتلك الشهادة ، فيقال بل بتمثله في الأمة .

فيقال : الشهادة على عتق الأمة يجب أن لا يحكم بها مع إنكار السيد

والأمة لتلك الشهادة !

(١) في الأصل : بينه . (٢) في الأصل : فبينه .

وَأَبَيَّنُ مِنْهُ دَعْوَاهُمْ : بِأَن صَلَاةَ الْكَافِرِ إِيْمَانٌ ؛ لِأَن الصَّلَاةَ تُنَافِي
الْكُفْرَ ، فَيُقَابِلُ :

بأن صلاته لا تكون إيماناً ؛ لأن الكفر ينافي الصلاة .

٦٠٧ - وقد تكون معارضة الدعوى على العموم والإطلاق :

بأن يقول : إن صح الأول صح الثاني - وإن فسَدَ الأول فسَدَ الثاني :

مثل - أن يقول لهم : إن حَرَّمَ التفاضل في كثير البرِّ والتمر : حَرَّمَ

في القليل - وإن لم يحُرِّمْ في القليل لم يحُرِّمْ في الكثير .

ومتى كان أحد الأمرين في الحكم كالآخر ، وفَرَّقَ أحد الخصمين في

المذهب والدعوى بينهما عُورِضَ دعواه بالآخر .

كالدهري (٧٧ ت) - إذا ادعى تركيب الحيوانات ، والسموات ،

والأرضين من غير صانع ، وأحوجَ سائر الصنائع إلى صانع ؟ عُورِضَ إحدى

دعوييه بالأخرى ؛ فتسقط دعواه الأولى بالثانية .

وقد تكون هذه المعارضة لإسقاط السؤال ، لامتطالبة للحجة بالفرقة .

مثل - أن يقول لخصمه : إذا جاز عليك الخطأ في استدلالك ؛ فما أنكرت

خطأك في جميع مذاهبك ؟

فتمارضه من نفس سؤاله : بأنك - أيها السائل يجوز عليك الخطأ فيما

تصير إليه وتسأل عنه ؛ فيسقط سؤاله ؛ لأنه يَرَدُّ مثل السؤال عليهما ؛

فلا تسأل للخصم إلا بما صار به سائلاً نفسه ؟ فيسقط بهذه المعارضة سؤاله ،

ولا يكون به إلا طالبا حجة .

وقد تكون المعارضة لطلب الشناعة ، لا لطلب الحجة :

مثل - قولهم : هل نجسان يجمع بينهما ! فينفلمان طاهرين ؟

فيعارضهم - بأن : هل رأيتم نجسا يؤخذ منه بعضه ؛ فيصير الباقي طاهراً ؟

كالبئر الذي ينجس ماؤها بفأرة ؛ فإذا نزع منها عشرون دلواً ؟ صار الباقي طاهراً - فحين كان كثيراً كان نجساً ، وحين قل كان طاهراً ؟

٦٠٨ - وقد تكون المعارضة لإسقاط السؤال بإيجاب التسوية في مسألة واحدة على النقيض :

كقولهم : إذا أجزتم السلم حالا ؛ فهل أجزتم الكتابة حالا ؟
فيقول : وإذا أجزتم الكتابة حالة ؛ فهل أجزتم السلم حالا ؛ وإن أوجبتم الأجل في الكتابة ، فهل أوجبتموه في السلم ؟

قلنا : وإذا أوجبتم الأجل في السلم ، فهل أوجبتموه في الكتابة ؟
ومثله - قولهم : إذا رجع البائع على المفاس فيما باعه ؛ فهل رجع المحتمل على الخيل إذا مات الحال عليه مفلساً ؟ قلنا لهم : وإذا رجع المحتمل على الخيل إذا مات الحال عليه مفلساً ، فهل رجع البائع في عين ماله [ل٧٠٥] / بضمنه إذا وجدها عند المفلس ؟

ومثله - قولهم : إذا أوجبتم الترتيب في الوضوء ؛ فهل أوجبتم في قضاء صلوات يوم وليلة ؟
قلنا لهم : إذا أوجبتم الترتيب في قضاء الفوائت ؛ فهل أوجبتم في الوضوء ؟

وهذا جارٍ في كل مسألتين اختلف الخصمان في كيفية الفرق بينهما - حتى إذا أزم الخصم صاحبه التسوية بينهما في حكم ؛ فقد أزم ذلك نفسه .
وقد ذكرنا المعارضة لطلب التفرقة .

٦٠٩ - وقد تكون المعارضة لإقامة الدلالة :

مثل - أن يتفق الخصمان على صحة أمر ، أو فساد ؛ ويختلفان في مثله ؛
فيلزمه الخصم بالدلالة على حكم ما يتفقان فيه ؟

وذلك - ما يتفق مع مالك على صحة صلاة النفل في الكعبة ، ويخالفنا
في صحة الفرض فيها ؛ فلزمه صحة الفرض بالدلالة ؟

فيقول - كل بقعة صحت فيها النافلة صحت الفريضة كسائر البقاع
الطاهرة ، وعكسها المكان النجس ؛ فمتى صحح إحداها ألزمته الأخرى
وإذا أفسد إحداها ألزمته فساد الأخرى ، فتكون ملزماً له التسوية بينهما
- إما في النفي أو الإثبات - ومعارضاً لأحد الأمرين بالآخر ؟ !

٦١٠ - وقد تكون المعارضة معبرة بزيادة ، أو نقصان :

فالنقصان : مثل - أن يقولوا إذا أوجبتم صلاة المغرب ؛ فهل أوجبتم
الوتر لا شترأ كهما في قدر الوتر .

ووجه النقصان فيها - أن المغرب وجبت ، لأنها فريضة ، والوتر نقصت
عن هذه الدرجة ؛ فلا تكون لها درجة الوجوب كالنوافل ؟ !

وأما الزيادة - فكقولهم : إن الثلاث من الطلقات إذا عادت بالزوج
الثاني إلى الزوج الأول بأن تعود به دون الثلاث إليه أولى ؛ لأن ما رفع
الكل فرفع^(١) البعض أولى !

وجه التعبير فيه^(٢) أن الثلاث الرفع لا يرفع ؛ وإنما يرفع الثابت
- إما الكل أو البعض - وبعد الوقوع انتفاء وعدم ؛ لا كل ولا بعض ؛

(١) في الأصل : فيرفع .

(٢) هنا لفظ ساقط في الأصل غير واضح في الهامش وقد رجعنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

كالحدث إذا رفع الكل - إذا كان جنابة بالغسل - أو البعض لا يرفع ثانياً
ما رفع به أولاً - لا الكل ولا البعض .

وكذلك النجاسة ، إذا رُفعت لا ترفع ثانياً ، لا البعض ولا الكل ؛
فبالمعارضة غير الأصل ؛ فلم يصح قياسه للفرع عليه !

ثم عندهم قد يرفع الكل ما لا يرفع البعض ؛ كالمأفلة عندهم ترفع
كل الدية ، ولا ترفع ما قل منها ، وقد توقع بلفظ البيئونة الطلاق الثلاث
ولا توقع به دون الثلاث ، وتدرأً باللعان كل الجلدات ؛ ولو جلد الأكثر
لارتفع اللعان الثاني بالمعارضة ، مع كونها مُغيّرة منقوضة على ما ترى .
وقد تكون المعارضة بالإبدال :

كقولهم - إذا أوجبتم على القائب من الردة قضاء الصلاة والصوم
فأوجبوا قضاء الحج .

ووجه التبديل فيه أنا إذا أوجبنا قضاء عما ترك ، فلا يجب لأجله قضاء
ما لم يترك !

والعجب - أنه كيف يقضى ما أداه مسلماً ، ولا يقضى ما تركه مرتدّاً !

٦١١ - وقد تكون المعارضة منقولة عن موضعها ؛ فتكون فاسدة :

كقولهم - إذا سُمِّيت النبذ المطبوخ خمرًا ، فإن كان الخمر هي التي
في الأصل ؛ فهلا سُمِّيت نبذ التمر : ماء ، لأن أصله الماء ؟ !

ووجه كونها منقولة - أن الخمر سُمِّي : خمرًا ؛ لأنها تُسكر وتُخامر العقل
والمطبوخ من النبذ بهذه الصفة ، فاستحق اسم : الخمر .

ونبذ التمر كحلّ التمر ؛ وخلّ التمر لا يسمى : ماء ، كذلك التمر ،
وإن مازجها الماء ؛ كما لا يسمى واحد منهما : تمرا ، وإن كان أصلها التمر .

٦١٢ — ومن المعارضة ما يلزم لزوما لا يصح فيها الفرق يجرى مجرى الضرورة في المنع من التفرقة ؛ كالتسوية بين عين الدابة — في الغرامة — وبين سائر أعضائها، ومنعنا إياهم من الفرق بينهما في مقدار الغرامة .

ومنعنا إياهم من التفرقة بين رجلها ويدها في إهدار الجناية ؟
ومنعنا مالك من التفرقة بين^(١) حمار العاضى وحمار الشوك في مقدار الغرامة ، وغير ذلك مما يكون بعضها كالبعض في كل الأحكام ؛ فيلزمه التسوية فيها على وجه تمتنع التفرقة .

فسمى هذه المعارضة : المعارضة اللازمة بما يجرى مجرى الضرورة .
وبالله التوفيق .

وهذه المعارضة ، تسمى : معارضة النظر بالنظر .

لأن عين الدابة نظير يدها ورجلها ؛
وكذلك : تقدير مسح الرأس بالربع : نظير تقدير مسح الخلف بذلك ؟
وكذلك : قدر الدرهم من النجاسة في العفو عن وجوب غسلها :
[ل ٧٠ ش] / نظير قدر الدرهم في موضع الحدث ؟

فوجب الجمع فيها : إما في النفي ، أو الإثبات .
فأما الفرق بينهما ؛ فن الحال ؛ كاستحالة الفرق بين المثليين من جميع الوجوه ، وبين الجنس وجنسه ، وبين الشيء وعينه ؛

ومن المعارضة : ما يكون على البعض والكل :
كقولنا : إن القصاص إذا لم يجز بين الحر والعبد في الطرف : لم يجز بينهما في البدن ؛ لأن البدن : هو جملة الأطراف .

وعلى عكسه : المرأتان إذا جرى القصاص بينهما في البدن : جرى

(١) هنا إشارة إلى سقوط لفظ . واللفظ غير واضح بالهامش يقرب أن يكون « ذنب » ولعلها زيادة بقلم قارى متأخر لاختلاف الخط . والسيان متسق . ويمكن قراءة النص بلا هذه الزيادة .

في الطرف ؛ لأن البدن : جملة الأطراف ؛ وجملة الأطراف ، هي : البدن .
٦١٣ — وقد تكون المعارضة بإلزام الأصل على الفرع ؛ وإلزام الفرع على الأصل :
كقولنا لهم : إذا أوجبتم القطع في سرقة الطنبور الذي قيمته :
عشرة دراهم ؛ فأوجبوا في مصحف قيمته : مائة ، بل ذلك في المدوح
المحسن أولى منه في المذموم المحرم .

وقد تكون بإيجاب رفع أصل الأصل :
كقولهم : بأن الزيادة على النص نسخ مع المنع عن القول بدليل
الخطاب ؟

وقد تكون العلة بحكم مخصوص ؛ فلا يلزم عليها إيجاب حكم آخر :
كإيجاب تحريم كل مسكر - سوى الخمر - لا يلزم عليه تفسيق مُستحله
ورَدَّ الشهادة بشربه قبل السكر ؛ لأن لكل حكم منها علة على الاختصاص .
ولو عارض المستدل فيما استدل به بأمر ، لا يقول بذلك الأمر هذا
المعارض :

مثل : أن يعارض من لا يقول بالقياس : قياس منه يثبته ، أو يعارض
دليله بدليل الخطاب ، وهو لا يقول به ، والمستدل قائل به ، هل تقبل منه
هذه المعارضة ؟

— اختلفوا فيه :

فمنهم من قال : يقبل ذلك ؛ كما لو نقض علقته بما لا يقول به المورد
لنقض .

وكذلك : لو نقض استدلاله بمسألة يقول بها المستدل ، ولا يقول
بحكمها المورد للنقض .

ولأنه إذا فسد ما استدل به ما يفسد به دليله عنده ؛ فقد ظهر فساد

عنده ، والاستدلال بما ظهر فساد عنده : ممنوع بكل حال ؟

٦١٤ — ومنهم من قال : لا تقبل هذه المعارضة ؛ والمستدل أن يقول : إنما أقول

بما عارضتني به ، إذا لم يقترب به ما يرفعه ، ويفسد به : من إجماع وغيره ،

وقد اتفقت أنا وأنت على فساد هذا الذي عارضتني به ؛ لأنك لا تقول به ؛

وأنا تركته لما هو أقوى منه ، فإجماعنا على فساد ما يمنعني من القول به ،

وما استدلت به : دليل صحيح في نفسه ، لم يقترب به ما يرفعه .

٦١٥ — ومنهم - من قال : له ذلك في إفساد ما استدل به المسئول ؛ وليس له ذلك

في إثبات ما نفاه المسئول ، إذا كان مذهب السائل إثبات ما نفاه المسئول

من الحكيمة ؛ لأن ما يفسد الدليل به لا تشرط فيه الصحة في نفسه ؛ بل إذا

أمكنه إفساد ما تعلق به المسئول ، ولو بالظلم والرم : كان له ؛ لأن القصد

ظهور فساد - إذا كان فاسداً - فبإيش ما أظهر الخصم فساد . : صار

الفساد ظاهراً ، وامتنع التعلق به .

فإذا أن يثبت على نقيض قوله بما لا يراه المسئول دليلاً ؛ فليس بمقادح

في دليله ، ولا مظهر لفساده ؛ فبان الفرق .

وعن أحكام المعارضة ما ذكرنا : من وجوب المساواة بين المتعارضين ؛

حتى إذا كان أحدهما لفظاً مفسراً ، والآخر مجملاً : لم يتعارضا ؛ وهكذا

في المعاني .

وإذا كان أحدهما نصاً ، والآخر مجملاً : لم يتعارضا .

وإذا كان أحدهما لفظاً ، والآخر معني : لم يتعارضا ؛ وإن جاز

تخصيص أحدهما بالآخر .

وقد كشفنا عن هذه الجملة بأوضح من هذا في الفصل قبله ؛ فلا معنى لردّه ! ؟

٦١٦ — وأما المعارضة في الأقاويل ، فصحيحة : إذا أراد تصحيح مذهبه بفساد ما سواه من الأقسام والمذاهب ؛ حتى إذا عارض قوله ومذهبه بمذهب لا يقول به : فسادا جميعا ، كمعارضة الفاسد بالفاسد .

٦١٧ — ومن أحكام المعارضة — أن من ادعى علما بمقالة ضرورة ؛ أو دلالة يعلم خصمه : أن الأمر بخلاف ما يدعيه : جاز لخصمه أن يعارضه ، فيدعى العلم فيه بخلاف دعواه ، وعكسها ؛ حتى إذا لم يجد فصلا : عاد إلى الطريق المرسوم في الجدل والنظر ! ؟

٦١٨ — ومن المعارضة — أن يعارض تعجبا به عن علمته بتمعجب على عكسه : مثل — أن يقولوا : هل رأيتم وضوءا يصلح لفريضة من الصلوات دون فريضة ؟ !

عُورض — بأن هل رأيتم وضوءا يصلح لوقت دون وقت ؟ وكذلك — إذا قالوا : كيف يعرف القائف ولداً تدعيه امرأتان ؛ حتى يحكم به لإحدهما ؟ !

فيعارض — بأن كيف يكون الولد الواحد تله امرأتان ؛ حتى يحكم به لهما ؟

وقد مضى في القلب من هذا ما يُغنى ؟

وقد يعارضُ السؤالُ بمثله ؛ لإسقاطه :

[ل ٧١ ي] مثل — / أن يقول : لماذا تعبدنا الله تعالى بخمس صلوات ، دون الست ؟ أو بركوع وسجدة ، دون أن يتعبدنا بركوعين وسجدة ؟

ولماذا خُصَّ شهر رمضان بالصيام ، دون غيره ؟
ولماذا كانت النُصُب في الزكوات على هذه المقادير ؟
ولماذا أُوجِبَ الإيمانُ ، أو الطاعة ، أو العبادة الفلانية ؟ ؟
كل هذه أسئلة يقع فيها التعارض والقلب .
والأصل - أن الله سبحانه أن يوجب العبادة والطاعة ، وله - ألا
يوجب ، وإذا أوجب فله أن يوجب ما شاء من غير حُجَّة ولا اعتراض -
خلافًا لقوم من الملحِّدة ، والقدرية : يضربون الواجبات على الله سبحانه
وتعالى حسبما يضربه كذلك سبحانه على عباده .

ولهذا لا يغير من هذا نوعا من السؤال ، إلا وينقلب ذلك السؤال
بنقيضه وعكسه ؛ بحيث لا يجد السائل فصلا بين ما يسأل وبين ما يُعارض
من نقيضه وخلافه ،

٦١٩ - وقد تكون المعارضة بذكر ما ينافي قوله فيما استدل به أحد الخصمين :
كقولهم - إن الخلل يزيل النجاسة ؛ لأن الخمر حين انقلبت خلًّا طهرُ
وعاؤها .

فيُعارض - بقولهم : إن الخلل يصير إذا من المُزَال به النجاسة ؛
وذلك نجس - على أصلك - فهذا الأصل نافي هذا الدليل وعارضة .
وإذا استدلوا - في نبيذ التمر بخبر ابن مسعود رضي الله عنه ؟^(١)
عُورضوا - بقولهم - إن خبر الواحد يسقط بقياس الأصول .
وذلك مع القول بالمنع من الوضوء بنبيذ التمر .
وكذلك - حيزهم في القهقهة في الصلاة^(٢) .

(١) وردت أحاديث بصيغ أخرى في خبر التمر : راجع ابن حنبل ١ / ٢٢٨ ، ٢ / ١١٨
(٢) راجع النسائي في « أحدث في الصلاة » : سهو : • وابن حنبل ١ / ٣١٩ / ٣٧٩ / ٤٢٠ /
٤٢٤ / ٤٣٨ / ٤٤٣ .

وخبر - اختلاف المتبايعين المذكور فيه قيام السلمة^(١) .
وخبر - إيجاب ربع الدية بالجناية على عين الدابة^(٢) .
وغير ذلك - من الأحاد التي تمسكوا بها في مواضع قياس الأصول
بخلاف تلك الأحاد من الأخبار .

فإما - أن يتركوا هذه الأخبار لمخالفتها لقياس الأصول ؛ أو يتركوا
الإنكار علينا في :

خبر المصرة^(٣) .

وخبر المجلس^(٤) .

وخبر المساقاة^(٥) .

وخبر المقلس^(٦) .

وقد تكون المعارضة - بإبطالها في إيراد مثلها ؛ نحو :
أن يقولوا لنا - في الشهود إذا رجعوا عن الشهادة على القتل فقالوا :
لا قود عليهم وإن تعدوا في الشهادة بأنه لا يخلو :
إما إن صدقوا في الشهادة - أو كذبوا :
فإن صدقوا ؛ فلا قود عليهم

وإن كذبوا في الشهادة ؛ فالولى هو الذى تولى القتل ظمناً ؛ لا لهم .
فيجب أن يكون القود على الولي لا عليهم .

(١) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٣٧٤

(٢) راجع البخارى وصايات - فرائض ١٠ - أبو داود : زكاة ٥ - طلاق ٤٢ - الترمذى : قيامة ٢٣ - ابن ماجه : زكاة ٤ - مالك فى الموطأ : زكاة : ٢٣ ابن حنبل ٣ / ٤

(٣) ورد بصيغ أخرى راجع ابن حنبل ١٩ / ٤ / ٣ ، وابن ماجه : تجارات ٦٨

(٤) انظر هامش رقم ٩ من صفحة ٢٥٦

(٥) انظر هامش رقم ٤ من نفس الصفحة السابقة الذكر .

(٦) انظر هامش رقم ٦ من صفحة ٢٥٦

فيعارضهم بمثله في الدية :

فيقول - إن صدقوا في الشهادة ؛ فلا دية عليهم .
وإن كذبوا فيها ؛ فالقاتل غيرهم ؛ فينبغي أن تكون الدية على القاتل ،
أو على عاقلته - دونهم .

فإن امتنع دليلهم في الدية : امتنع بمثله في القود . لأن أحدهما
نظير الآخر .

فيصح التعارض بينهما - على ما ذكرنا .

٦٢٠ - وقد تكون المعارضة - بأن يقول - قولي فيما أردت كقولك فيما لا تقول
به من أمثاله :

نحو أن تقولوا - إذا قلتم : سجود السهو قبل التسليم ؛ فإذا سهوا بعد
سجود السهو قبل التسليم : سجد أربعا ؟

فتقول - قولنا في هذا كقولهم في السهو بين سجدتي السهو : إن
أوجبتم لذلك سجود السهو : زدتم في عدد السجود ؟
وإن لم توجبوا غير السجود الأول : لم نوجب نحن - أيضاً - زيادة
على ما فعل .

٦٢١ - وقد يعارض - فيما أوجب على الخصم تعجبا بمثله - في قول الأمة - أو قوله
في مذهبه :

مثل - أن يقولوا : إذا أجزتم دخول الأجل في بيع الشيء بمجنسه
الذي لا ربا فيه : أدى إلى أن يكون الشيء الواحد : ثمنًا ، ومثمنًا ؛ وعوضًا ،
ومعوضًا - في عقد واحد ، وذلك لا يجوز ؛ لأنه لو استلم ثوبًا في ثوب إلى
أجل ، وحل الأجل ، وكان المسلم فيه ك رأس المال في الصفة والقدر ، وغيرها
جاز أن يسلمه إليه ؛ فيكون عوضًا ، ومعوضًا في عقد واحد .

فيمُعارضه - بقوله مع الأمة فيمن دفع زكاته إلى الساعي ، ثم صار من أهل الصدقة : كان للساعي أن يصرف إليه ما أخذه منه .

وكذلك - لو دفعها بنفسه إلى الفقراء ؛ ثم افتقر ، وصار ذلك الفقير الذي صرف إليه الزكاة غنياً - مع بقاء تلك الصدقة التي أخذها منه : كان له - عندهم - دفعها إليه ؛ لفقره .

فكان معارضا بهذا - لما قالوه في السلم .

٦٢٢ - وقد تكون المعارضة بوجه يأخذه من تلك المعارضة - على وجه العكس - بحيث يكون أظهر من نفس ما ابتدأ به :

مثل - أن يقولوا : إذا لم يلزم المجتهد - في يوم عرفة - الإعادة - مع يقين الخطأ في فوات الوقت : لم يلزمه الإعادة - مع يقين خطأ القبلة .

[ل٧١ش] عارضناهم - بأن الخطىء في مكان الوقوف / يلزمه الإعادة بالاتفاق ؛ فبأن يلزمه الإعادة في يقين الخطأ في القبلة أولى ؛ لأن الخطأ في المكان أشبه بالخطأ في المكان من الخطأ في الزمان .

٦٢٣ - وقد يعارضه - بأن يوجب عليه مثله - في موضع لا يعتبر ما أوجب به حكمه الذي ادّعاه :

مثل - أن يقولوا : إن المرأة تغسل الزوج الذي مات عنها في عدتها ؛ لأنها بالعدة في بقية الفسكاح .

عورضوا - بأنه يجب أن يغسلها إذا ماتت في العدة - وإن كان قد خالعها ، أو أبت طلاقها قبل الموت .

وكذلك إذا قالوا في الصبي إذا قتله المشركون في المعركة : لا يترك غسله بحكم الاستشهاد ؛ لأنه لا تكليف عليه ؟

عورضوا بالمرأة قُتلت في المعركة ، حتى يسقطوا عنها حكم الشهادة إذ لا تكليف عليها بحق الجهاد .

٦٢٤ — وقد تكون المعارضة لا على جهة الاستقامة ؛ فإذا وقع الكشف بأنها على غير الوجه : سقطت :

مثاله : قولهم في الإجارة على الحج :

إن الإجارة إذا بطلت على عمل الصلاة بطلت على الحج ؛ إذ الصلاة من جملة أعمال الحج ، وهي ركعتا^(١) الطواف .

فإذا قلنا : إن الصلاة إنما بطلت إذا أفردت متبوعة مقصودة بالإجارة ، ولا يجب بطلانها إذا دخلت فيها تبعا ، لا قصدا .

كالنيابة في الصلاة مفردة مقصودة متبوعة : باطلة ، وإن كانت غير باطلة إذا أدخلت في النيابة تبعا للحج .

وذلك أيضا : كالبن في الضرع ، والحمل في الجوف ، والقطن في الحبة : يدخل جميع هذا في العقد ، وإن استحال أفرادها به .

وهو أيضا : كالزراعة على الأرض والبياض التي بين النخيل على الانفراد : غير صحيحة ، وإن صحت في المساقاة على النخيل تبعا .

٦٢٥ — وقد تكون المعارضة ، بأن يوجب على الخصم أن يكون المصير إلى مائة وله المبتدئ بالإلزام - في مذهبه - أولى :

مثاله : قولهم : إذا كانت الزكاة متعلقة بالمال ، لا بالذمة ؛ فبطلت المال يجب سقوطها ؟

قلنا لهم : هي متعلقة بالذمة ؛ كزكاة الفطر ، والعشر .

(١) في الأصل : ركعتي .

وقلنا لهم : أنتم بما قلناه أولى ؛ فإنكم اعتبرتم في الزكاة : صفة الذمة وهي البلوغ والعقل ، ولو تعلق بالعين لاستوى فيها البالغ والعاقل ، والطفل ، والمجنون ، والمسلم والكافر ؛ كالجناية على رقبة العبد : حقها من كل أحد في العين على السواء .

٦٢٦ — وقد تكون المعارضة ، بتقويم ما يورده الخصم ؛ فيسقط بذلك التقويم كلامه عن الأصل .

مثل : أن يقولوا في منع الطلاق بإيقاعه على اليد والشعر : إن أكثر ما في الطلاق المضاف إليهما : تحريم الاستمتاع بهما ؛ وهو كتحريم الاستمتاع بهما عند قطعهما عن الجملة ؛ فلا يوجب تحريما في الجملة الباقية ، وسقوط هذا بمعارضه يوجب تقويم هذا .

أو يقال : لو أوقع الطلاق على العضو والشعر ، بعد الفصل والقطع : لم يقع ، وإن حرم بالفصل ؛ ولو حرم الاستمتاع بهما متصلين بالبدن : حرم بالجملة ؛ كذلك وقوع الطلاق عليهما - على الاتصال - يوجب وقوعه على الجملة ؛

٦٢٧ — وقد تكون المعارضة ، بحيث إذا حررها المستدل يتأكد بها دليل المستدل : كاستدلالنا في سقوط نفقة المبتوتة بنخبر فاطمة بنت قيس : أن زوجها أبت طلاقها ، فأمرها رسول الله عليه السلام أن تعتد في بيت ابن أم مكتوم ، ولم يجعل لها : سكنى ، ولا نفقة ، وفي بعضها : إنما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها^(١) .

(١) راجع مسلم طلاق : ٣٦ ، ٤٦ وأبو داود : طلاق : ٣٩ - الدارمي طلاق : ١٠ وابن حنبل

فإذا قالوا لنا : إن عمر رضى الله عنه قال : لاندع كتاب ربنا بقول امرأة لعلمها نسيت ، أو غلطت^(١) .

قلنا - أنكر عمر رضى الله عنه روايتها نفى السكني ؛ لأن الكتاب أوجب السكني ، لا النفقة - والنبي عليه السلام أمرها أن تعتد في بيت ابن أم مكتوم ؛ لِذَرَابَةِ كانت في لسانها ، واستعطائها على أحماء زوجها . فإذا قال عمر رضى الله عنه في السكني : لاندع كتاب ربنا ، وليس في القرآن ذكر النفقة ؛ كان ذلك تنبيها على الفرق بين النفقة والسكني مؤكداً للاستدلال بروايتها في سقوط النفقة لمعارضها لها .

٦٢٨ - وقد تكون المعارضة بحيث إذا كشف عنها المبتدى بالدلالة يصير على المورد لها :

كقولهم - إن الحر إذا ملك اثنتي عشرة طليقة على أربع نسوة : ملك العبد نصفها ستة على امرأته - والكشف في كونه دلالة على المورد : أن التسوية بين العبد والحر - في الطلاق - لامرأتهما باطل ؛ لأنك إذا ملكك العبد في الحرتين ست طليقات جعلته كالحر ؛ وإنما يتحقق التنصيف [ل٧٢٢] وسقوط التسوية : بأن الحر / إذا ملك من امرأته ثلاث طليقات ، أن يملك العبد نصفها - طليقة ونصف - ثم يكمل النصف طليقة ، فتصير طليقتين ؛ فهذا البيان صار ما قالوه حجة عليهم .

٦٢٩ - وقد تكون المعارضة - بتفصيل الأحكام عليه فيما يستدل به المستدل ، فيصير ما استدلل به دلالة عليه عند التفصيل للأحكام :

كاستدلالهم - في إباحة وطء الرجعية بإثبات حكم الإيلاء والظهار واللعان والنفقة والسكني والإرث :

(١) راجع ابن حنبل ٤٠٦/٥ فيأورد عن الوهم والنسيان .

قالوا : إذا بقيت هذه الأحكام فيها بقي حل الوطء فيها ؟

فَيُفَصِّلُ عليهم هذه الأحكام ، ويقول :

— أما السكنى ، والنفقة ، فواجبتان عندكم للمبتوتة ، والوطء محرّم .

— وأما الإرث ، فالمبتوتة وارثة — إذا كان الطلاق في حال المرض ،

وهي في العدة حال موت الزوج ، وحل الوطء مرتفع .

— واللعان — يكون في الموطوءة بالشبهة لنفي الولد — وإيس حل الوطء

ولا الزوجية .

— والإيلاء والظهار ، موقوفان على الرجعة وعدمها — إن لم تكن

رجعة لم تثبتا ، وإن حصلت ثبتا ، فكان ذلك في الزوجية ، لافي الرجعية .

وذلك — كإسلام أحد الزوجين في دار واحدة : وقف النكاح على

العدة والوطء حرام !

فصار هذا التفصيل من قول الكل موجبا لسقوط ذلك الاستدلال

على ضرب من المعارضة ، وهي دلالة مُسْقِطَةٌ لما استدل به الخصم .

٦٣٠ — وقد تكون المعارضة — بضرب من المقالة بنوع من الفرقان بين الأصل

والفرع ، فيوجب سقوط علة الخصم :

مثاله — قولهم : إذا صح الأذان مع حضور أهل الجماعة : صحت

الخطبة مع فقد حضور أهل الجمعة ؛ فلا يكون الاجتماع شرطا في صحة الخطبة ؟

قلنا لهم : إذا كان الأذان لا يكون إلا لإعدام القوم على الانتشار

والتفرق ليجتمعوا : وجب أن يكونوا عند الأذان متفرقين غير حاضرين

فيمتحقق ما لأجله سمي الأذان : أذانا — والخطبة : مخاطبة للحاضرين ؛ وذلك

يوجب اجتماعهم وخصوصهم ليحصل تحقيق ما وضع لفظ « الخطبة » له

في المخاطبة ؛ وكانت هذه المعارضة مسقطة لتلك الدلالة على هذا النوع من التفرقة .

وهذا - مثل ما قلنا في تحقيق الحوالة والضمان بأن لفظ « الحوالة » لنقل الحق ؛ فإذا انتقل لم يعد ، والضمان للضم ؛ فأوجب الجمع بينهما في توجيه المطالبة !

٦٣١ - وقد تكون المعارضة - بأن يبين أن ما استدل به يفضى بمستدله إلى فساد لا يجد منه الخلاص أبداً ، والمستدل يقر عند البيان من المعارض أنه يلزمه ذلك الفساد أبداً إلا بترك قوله واستدلالة :

كاستدلالهم - في أن الكافر يشتري العبد المسلم ، ثم يباع عليه لإزالة الصغار عن المسلم .

فيقول لهم : إذا بيع عليه جاز لكافر آخر أن يشتريه كذلك أبداً ، فيبقى في الصغار من تملك الكافر له إلى أن يموت ؛ وذلك تحقيق لإلزام الصغار والمذلة للمسلم إلى الأبد ما عاش ؛ وذلك يسقط فائدة إزالة يد الكافر عن المسلم لإزالة المذلة والصغار .

٦٣٢ - وقد تكون المعارضة - بالكشف عن استحالة ما يقوله في الشريعة أو في العقول :

مثل - إلحاقهم ولداً بأمين ؛ فأى دليل تعلقوا به في ذلك ؟
عورضوا - بمنع الشريعة والعقول لذلك ، على جهة الاستحالة .
فإن المرأتين يستحيل ولادتهما ولداً واحداً ، وما استحالة عقلا لم يركب عليه الحكم شرعاً ؛ فكانت هذه الاستحالة واقعة في معارضة كل دليل ينصبونه في هذه المسألة ، فيكشف عن فساد مقالتهم ، وسقوط دلائلهم فيها .

ومثله - إلحاق نسب رجل من امرأة طلقها في مجلس العقد ؛ ومتى ورد على الجيب أو المستدل ، من المعارضة ، أو الإلزام ما لزمه قبوله فاعذر عنه بما يوجب امتناعه من الالتزام والمعارضة ، لم يسقط بالعدر ما لزمه ؟ وهكذا - لو استدل على فساد ما لزمه من خصمه لم ينفعه استدلاله - بل عذره - واستدلاله أكد عليه ما لزمه ؛ لأنه إنما ألزمه ذلك على دليله ، أو على مذهبه ما لا يقول به ؛ فإن استدل على فساد ما لزمه لم يتبين بذلك العذر والاستدلال انتفاء الإلزام عن مذهبه ودليله وإنما ينفعه أن يترك ذلك الدليل ، أو المذهب الذي يلزم عليه ما ألزم أو يلتزم ما ألزم ، [ل٧٢ش] فأما أن يمتنع عن الالتزام وترك ما ألزم عليه / بعذر - أو فرق - فلا ينفعه ذلك .
وبالله التوفيق .

الفصل الثاني والعشرون

باب الترجيح

وبيان وجوهه وأقسامه

٦٣٣ - قد ذكرنا حقيقة الترجيح (٧٨ ت) والكلام بعده في إثبات صحته عند تعارض ما يصبح فيه التعارض من أدلة الشرع وغيرها .

وذلك صحيح عندنا، ثابت في الجملة ، وأنكره من لا عبرة بإنكاره .
والدليل على صحته وثبوته - في الجملة - ما تقرر من اتفاق العقلاء والعلماء على تقديم الأمر على غيره بفضيلة يختص بها أحدهما :
ألا تراهم - يؤثرون أقرب الأمور إلى المطلوب عند الاشتباه وأخصها بالصواب عند الالتباس ؛ فيقدمون في مهماتهم تدبير أحسن الناس رأيا وفي معرفة ما غاب عن حواسهم : أصدقهم خبراً ، وأوثقهم قولاً ، وأسدّهم حالاً - وما هذا إلا صرّف الترجيح .

وهكذا يفزعون عند معرفة أحوال الناس ، وتقديم بعضهم على البعض إلى الاختصاصات ، ودقائق الزيادات ؛ في حُسن الفضل وكمال الحال ، وهو الفزع إلى عين الترجيح ، ومن أباه لم يدخل في جملة الفضلاء ، ولا عدّ في زمرة العقلاء .

٦٣٤ - ثم إنهم قدّموا الأقرب إلى المحسوسات ، والمشاهدات ، على الأبعد منها والأقرب إلى الضرورات على الأقصى منها .

وفي مَنعهُ : مَنعٌ لما هو أصل الشرائع ، وقوانين الأدلة ، ولا سبيل إليه بعد تقرر الدين والشريعة .

٦٣٥ — ثم إن أرباب الشريعة في الصدر الأول إلى من انتهت بهم الشريعة من الأعصار يفتزعون إلى التقديم بالأولى في معانيهم وأدلتهم ؛ وإذا وجدوا سبيلا إلى التعلق بالأقوى من الأدلة تركوا له الأضعف والأدنى في الرتبة ؛ وذلك ظاهر لمن شاركهم في العلم والتصرف في أنواعه .

ألا تراهم كيف يقدمون عند التعارض قول من عرف بباطن العدالة على من لم يعرف إلا بظاهر العدالة ، ومن عرفه المزكى بالعدالة على من لم يعرفه .

وقدموا تزكية من يخبر بباطن الحال على من لا يخبرها .

وقدمت الشريعة شهادة البعض على البعض ، حتى قدمت شهادة الرجال على النساء ، والأحرار على العبيد ، والبالغين على الصبيان ، والعدول على الفساق ؛ وأرباب المروءات على أهل الخلاعات .

٦٣٦ — ثم إنهم فزعوا عند الإشكال في الرواية^(١) والتعارض فيها إلى السكون والركون إلى قول الأعدل ، والأوثق .

فعلى بن أبي طالب (٧٩ ت) رضوان الله عليه كان يستعمل الاحتياط وهو صدر الأمة - بعد الثلاثة - فلا يقبل الرواية إلا مع الحلف .

ويقبل قول الصديق (٨٠ ت) ، ومن وثق به من الصحابة رضي الله عنهم بلا خلاف .

وكان من قبله يقبل الرواية عن النبي عليه السلام بلا عيب ويقول : من استحل الكذب في الشريعة على الرسول ، كيف لا يستحل اليمين الفاجرة .

(١) في الأصل : « الرواة » .

وكان عمر رضوان الله عليه يقدم الرواية في بعض الأماكن بكثرة العدد الذي ^(١) «يوجب العلم» .

فتوقف في رواية أبي موسى (٨١ ت) حديث الاستئذان ^(٢) ، حتى استظهر بتمريضه عن أبي سعيد الخدري (٨٢ ت) فقبله عنهما .

٦٣٧ — ثم إن الشريعة والأمة شرطت في الشهادة من العدد ما لا يوجب العلم ترجيحاً له على ما انفرد من العدد ؛ حتى إن بعض العلماء رجح في الشهادة بكثرة العدد ، ووجد للشافعي رضي الله عنه ذلك في بعض أقاويله .

وهذه كلها رجوع إلى الزيادة في غلبة الظنون .

وهل هذا إلا الرجوع إلى محض الترجيح .

٦٣٨ — ثم إن علياً كرم الله وجهه رجح بالحظر والاحتياط للفرج ، حين خالفه عثمان رضي الله عنه في الجمع بين الأختين وقال : أحلتها آية ، وحرمتها آية ^(٣) .

وقدم زيد رضي (٨٣ ت) الله عنه قياسه للمكاتب على العبد على قياس علي رضوان الله عليه على الحر بمشاركة المكاتب العبد في أحكام الحدود ، والإرث ، والشهادة .

ثم إن جمهور الأمة — بل كلهم — فزعوا في كثير من الأحكام إلى التقديم بالقرعة .

واستبشر ^(٤) صاحب الشريعة بحكم القافة وتقديم النسب به .

(١) في الأصل : « لا يوجب العلم » .

(٢) ورد حديث في استئذان أزوجة في الانتقال : راجع مسلم طلاق ٤١ - ورد حديث في الاستئذان

في دخول البيت راجع مالك في المؤطا : استئذان ٣ ، ٢ .

(٣) « وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف » ، ٢٣ - النساء .

(٤) اللفظ في الأصل يخلو من التنقيط .

فمن ردّ الترجيح ، ورغب عنه - مع ما قصصناه عليه - خلع نفسه
عن جملة أهل العقول والشرعية . وذلك غير مرغوب فيه .
وبالله التوفيق .

٦٣٩ - فإن قيل : كيف تقدمون المقالة على المقالة بالترجيح ، وعند تعارض الأدلة
لم تبق دلالة لسقوطها بالتعارض ؟ وموضع النزاع إذا تعارضت الأدلة
بقي بلا دليل ، والترجيح غير دليل في نفسه ؛ فوقع التقديم حينئذ لصرف
المقالة بما ليس بدليل ؟

قيل : لسنا بالترجيح ثبت موضع المنازعة ؛ لكننا نقدّم به عند
التعارض في الأدلة بعضها فيسقط به سواها ؛ لاختصاصه بزيادة انفرد عنها
[ل ٧٣ ي] ما / عارضه :

وذلك - كتقديمنا بعض البيئات عند التعارض فيها باليد وباطن
العدالة .

وكتقديمنا بعض أهل الاجتهاد بزيادة الفضل والآلة على بعض
العلماء في الخلافة ، والإمامة العامة .

٦٤٠ - فإن قيل : هذا يوجب عليكم تقديم بعض النصوص على بعض
عند التعارض ؟

قيل : هذا سؤال يتفرع على القول بالترجيح ؛ فإن قلت به : أريناك
وجه الأمر فيه ؛ وإلا فهو ساقط هنا عن ينكره أصلا ؛ على أن الترجيح
إنما يدخل حيث لا قطع ، ولا له مدخل في أدلة العقول . وإذا تعارض النصان
قطعنا على انتساخ أحدهما بصاحبه ؛ والترجيح لا يظهر الناسخ عن المنسوخ ،
والترجيح لتغليب الظن ؛ فلا يصار به إلى بيان الناسخ عن المنسوخ .

٦٤١ — فإن قيل أليس يجوز النسخ بخبر الواحد لمثله — وإن لم يعلم الخبر على القطع ؟
قيل : ما لم يقطع بالتاريخ تأخر النسخ لم يُنسخ به أيضاً ؛ ولا قطع في
النصين مع فقد التاريخ ؛ فبالترجيح لا يقع القطع ؛ ولأن الترجيح إنما يدخل
في المتقابلين بعد نهاية الاجتهاد فيهما ؛ ولا اجتهاد في النصين إذا تقابلا ،
ومع فقد الاجتهاد محال الترجيح .

٦٤٢ — فإن قيل : إذا لم يكن الترجيح في نفسه دلالة ؛ كيف صير ما ليس بدلالة
عند التعارض دلالة ؟

قيل : الترجيح ليس يُصير ما ليس بدلالة دلالة ؛ لكن عند التعارض
التبس عين^(١) الحجة بما ليس بحجة ؛ والترجيح زيادة انضفت إلى أحد
المتقابلين ، وصار وصفاً فيه ؛ فأخرج الآخر عن أن يقابله ؛ فسقط ما يوهم
مقابله له ؛ فبقى دلالة بلا مقابل يقدم به قول صاحبها .
وأيضاً — فإنه لا يمتنع أن ينضاف ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة ؛ فيصير
الجميع حجة :

كأبعض الأدلة وأجزائها يصير الجميع بالاقتران والاجتماع حججاً وأدلة
— وكذلك قد لا تفيد الحروف معانيها ، وبالجمع تفيد .

وكذلك — المركبات بأجزائها على الانفصال لا يحصل المقصود ويحصل
بالاقتران والاجتماع .

وأيضاً — فإننا قد ذكرنا أن اليد تُخرج المنفرد عنها عند التعارض عن
أن تكون بيّنة .

وكذلك — الشاهد الواحد منفرد عن اليمين فلا يعتد به ، ويعتد به
مع اليمين عند من رآه معتداً به معها .

(١) في الأصل : غير .

وكذلك - القسامة مع فقد الأوث لا تفيد ؛ فإذا قارنها أفادت وذلك أكثر في العقول والشريعة من أن يحصى - وهي كأنها أيضا أدلة على صحة الترجيح .

٦٤٣ - فإن قيل : وهل يثبت الترجيح بما لا تثبت به الحجة ابتداء ؟
قيل : منهم من لم يره ترجيحا ، إلا أن يكون مما يصح حجة ابتداء .
واحتج - بأنه كالمزكى ؛ فإن لم يكن أكد من الشاهد لم يجز تراجعه عنه :

قال - ولأن موضع النزاع عن التعارض عرى عن الدلالة واحتجاج إلى بيينة ؛ ولأن تقديم إحدى الداللتين أكد من إثبات حكم الحادثة ؛ لأن في التقدم لإثبات الحكم والدلالة جميعا .

وبالدليل يثبت أحدهما ، فبأن يكون دلالة أولى .
ومنهم - من قال يجوز الترجيح بما لا يمكن لإثبات الحكم به ابتداء ، لأن دخوله للتقوية وتغليب الظن ؛ وذلك يحصل بما لا يكون دلالة في نفسه كالأوث في القسامة وغيره مما ذكرناه قبل .

وأیضاً - فإن الترجيح ليس لإثبات الحكم ، ولا لإثبات الدلالة ؛ لكن يمنع غير الدلالة أن تساوى ما هو دلالة ؛ وهو كالتعديل ؛ ليس لإثبات الحق ولا ثبوت الشهادة ؛ لكنه لسقوط طعن الخارج فيه .
وأیضا - فإنه للتقوية ؛ فهو كاليد مع البيينة يسقط بها معارض البيينة ، فمن قال بهذا اختلفوا ؟

٦٤٤ - فمنهم من قال : وإن جاز الترجيح بما لا يقوم به الاحتجاج فيجب أن يكون بحيث لو حاول المرجح به أن يجعله حجة لقدّر عليه ؛ ولولاه لما امتاز ما صلح للترجيح عما لا يصلح له ؛ فيكون فيه بطلانه أصلا .

ومنهم - من قال يجوز وإن لم يصلح الاحتجاج بوجه : كالاكتياط والحظر والنقل عن العادة والمرسل .

وقول الواحد من الصحابة رضى الله عنهم ، مع فقد الانتشار عند من لا يراه حجة ، وربما زاد من منعه ترجيحاً إذا لم يصلح الاحتجاج ؛ بأن قال في المرسل : إذا لم يصلح للاحتجاج لا يصلح للترجيح .

ولهذا لم يستحسن الشافعى رضى الله عنه مرسل غير سعيد (٨٤ ت) . واستحسن مرسل سعيد ؟ لأنه مما يتكلف الاحتجاج ؛ فإنه وجد أكثر مراسيله مسنداً ، وفي غيره على خلافه .

٦٤٥ — وأما الاحتياط : إذا لم يقع فيه التناقض ، وعمّ الباب : يصلح [ل ٧٣ ش] للاحتجاج / لأن الاحتياط ثمرة الخوف ؛ وخوف الهلاك أصل التكليف فكذلك الحظر فيه ارتكابه خوف الهلاك .

وأما ترك المعتاد والنقل عنه بالشرعية ؛ فهو نسخ للشرعية . وأما قول الواحد من الصحابة رضى الله عنهم : فن لم يره حجة ، لم يره ترجيحاً ، تارة لهذا ، ورآه أخرى ، لقربه من الاحتياط ؛ فإن الصحابة أخص بموضع الحجة وصاحب الشرعية ؛ فلا يؤمن التفريط في تركه حجة قارها قول من له هذه الدرجة في الفضيلة .

٦٤٦ — ثم الدليل على هذه الطريقة ما قدمنا من أن الترجيح كالتزكية والمزكى لا بد من أن يكون في موضع الحجة ، وإن لم يكن في إثبات المدعى فيه حجة . واختلف القائلون بجواز الترجيح بما لا يصلح أن يكون حجة فيمن رجع دليله بدليل آخر يكتفى به في المسألة :

فمنهم من جعله منقطعاً ، واحتج بأنه منتقل إليه عند تعذر نصرته ما ابتدأ به ، لولا المعارضة ؛ والانتقال انقطاع .

والصحيح أنه غير منتقل بل هو مخرج لدليله بهذا الثانى عن مساواة غيره له ، وهو كمن استشهد بعد آئين فى دفع طعن الخصم فى شهادته لم يكن تاركاً للاستشهاد بهما ، وإن زكاهما غيرهما .

كذلك تزكية دليل لدليله ، والشهادة له بمثل شهادته لا يكون صاحبه به تاركاً له ، ولا منتقلاً عنه .

٦٤٧ — فإن قيل : كيف قوالكم فى الترجيح باستصحاب الحال والاستحسان ؟
قيل : من رآهما حجة ، فلأن يراه ترجيحاً أولى ، ومن أباهما فصل بين الاستصحاب والاستحسان ؛ فجعل الاستصحاب مرة ترجيحاً ، ومرة لا ، وقال : الاستصحابُ اعتمادٌ على صرف المذهب والدعوى مع وجود النزاع ، والترجيح بالدعوى محال .

ومن رآه ترجيحاً قال : لأنه استند إلى أصل يهد قطعاً - ولا أقل من أن يوجب تغليب الظن لقوة أحد المتعارضين - والأول بالصواب أولى ؟

وأما الاستحسان ، فإن كان المراد به المشهور من مذاهب أهل الكوفة فلا يصلح للترجيح .

وإن كان المراد به ما يقولونه أحياناً من أنه القول بأقوى القياسين ؛ فإن أحداً لا ياباه حجة وترجيحاً ؟

ويبعد أن يكون مرادهم هذا ؛ لأن الأمة أجمعت على أن مسألة تسمى القول بالاستحسان : اختلف العلماء فى صحتها ؛ فمن عيّنه فى موضع لا تختلف فيه الأمة بأنه صحيح يجب على كل مسلم القول به ؛ فقد خالف الإجماع السابق ؛ وذلك لا يجوز .

٦٤٨ — فإن قيل : ما قولكم في حكم المسألة إذا تعارضت فيها الأدلة والترجيح هل صار ذلك الحكم مشكوكا فيه كما قال أهل الكوفة في سؤر الحمار ، لما تعارض القياسان في طهارته ونجاسته - وكان القياس في نجاسته بأنه لا يؤكل لحمه لا لحرمته ، مع إمكان الاحتراز من سؤره فكان نجسا كسؤر السكب - وفي طهارته نص الرسول عليه السلام على علمته حين قال في الهرة : إنها ليست بنجسة لأنها من الطوافات عليكم^(١) - وفي بعضها : هي من ساكني البيوت ؟ .

وهذا المعنى موجود في الحمار - وكان ترجيح علة النجاسة بالخطر ، وترجيح علة الطهارة ، وبيان صاحب الشريعة نص عليها ؛ فعند تعارض القياس والترجيح صار السؤر مشكوكا فيه .

قيل : قولنا في الترجيح : إذا وقع التعارض ، كقولنا في دليابين تعارضا طلب زيادة ترجيح ، أو دلالة غيرهما ، أو وجب التوقف على ظهور دلالة ؛ فإن الحوادث لا تعزى عن الأحكام ، ولا تتكافأ فيها الأدلة ، سيما على قول من لم يصوب كل مجتهد - ولنا نقول : لله شريعة فيها حكم مشكوك لـكل مسلم ، أو كونه مشكوكا حكم من أحكام الله سبحانه ؛ بل الشك من العباد لا يوجب قصر حكم الله سبحانه على شكهم ؛ بل حكم الله سبحانه في الحادثة أحد ما شكوا فيه ، وترددوا عليه - وذلك [ل٧٤ي] معلوم عند الله تعالى وضمن لمن^(٢) كلفه التمكن من الدليل / ومن معرفة الدليل ؛ لاستحالة التكليف مع فقد الدليل ؛ إذ التكليف إقامة

(١) أخرجه أبو داود : طهارة ٣٨ والترمذي : طهارة ٦٩ والنسائي : طهارة ٥٣ ، مياہ : ٩ وابن ماجه : طهارة ١٣ ، ٣٢ ، وابن حنبل ٢٩٦/٥ ، ٣٠٣ ، ٣٠٩ .
(٢) في الأصل : « لم » .

الدلالة على ما كلف ؛ فعلى من كلف المصير إليه أن يعمّن النظر إذا كان من أهل الاجتهاد ، فإنه يظفر بالدليل ويستبين الحكم مع التوفيق .
وفي طهارة سور الحمار أدلة ظاهرة نصّها الله سبحانه سوى ما ذكرناه يصادفها من بلغ محل الاجتهاد مع التوفيق ليس هذا موضع ذكرها .

٦٤٩ — فإن قيل : فالوصف الذي به يختص الترجيح مخّص بماذا ؟ بالحكم أو بالدليل ، أو بالمستدل ؟

قيل : لا بدّ من أن يكون للترجيح تأثير وتعلّق بالحكم ، أو بأحد الدليلين ؛ فهذا وجه اختصاصه بكونه ترجيحاً لما هو ترجيح له ؛ فبعد هذا يجوز أن يكون نصفه في الدليل أو نصفه في ناصب الدليل أو نصفه يكون في تأويل الدليل .

٦٥٠ — واعلم أن الترجيح لا يدخل فيما يوجب العلم والقطع ؛ وإنما يدخل فيما يوجب العمل دون العلم ؛ لأن دخوله عند التعارض للتقديم ، وما طُلب فيه العلم استحالة فيه التعارض حتى إذا حصل التعارض علم أن الدليل غيرهما .

وأيضاً فإن الترجيح لتغليب الظن وذلك محال فيما كلف فيه العلم .
وأيضاً فإن الترجيح لتقريب الأمانة إلى المطلوب ، وما يُطلب فيه القطع لا يُكتفى فيه بالتقريب .

٦٥١ — فإن قيل : فهل يجوز ترجيح مذهب على مذهب ؟

قيل : ترجيح مذهب على مذهب هو تقديم قول على قول وذلك يقتضى دلالة ؛ لأنه حكم وقع فيه النزاع ، فيُستبان منقوض^(١) أحد القولين وثبوت الآخر بالدلالة وتستوى فيه مسائل القطع ومسائل الاجتهاد ؛ فإذا صحّ أحد القولين بالدليل فقد ترجّح على الآخر .

(١) في الأصل : « منقوط » .

٦٥٢ - فإن قيل : فهل يجوز ترجيح صاحب مذهب ومقالة على صاحب مذهب ومقالة تخالفة ؟

قيل : يكون ذلك على وجهين :

أحدهما : ترجيح أحدهما على الآخر بتفضيل مسائله ومذهبه وتقديمه بالتصحيح عن الأدلة على مقابلة غيره ، وهذا يتبين بالكلام والنظر في كل مسألة على التخصيص والتفصيل .

والثاني : أن ترجح صاحب المقالة على آخر في الجملة فيقال : هو في الجملة أحسن مقالة من غيره ، وذلك لا يكون إلا بإقامة دلالة قاطعة ترجح بها مقالة على مقالة حتى يسقط بالمرجح غير المرجح - وذلك كالشافعي (٨٥ ت) رحمه الله وأبي حنيفة (٨٦ ت) ومالك (٨٧ ت) وغيرهم ، فيقطع في الجملة بالأدلة الظاهرة أن أحدهم أصحُّ قولاً ومذهباً من الآخر . وذلك كقولنا : إن الشافعي أقوى مما صار إليه من غيره .

وقد أشار صاحب الشريعة علينا به في الجملة حيث قال : « الأئمة من قریش »^(١) وذلك عام في كل من يقع به الاقتداء والقاسي ؛ والنسابةون اتفقوا على أن الشافعي « قرشي » وهو إمام لا محالة في العلم ، وليس في أرباب المقالات في فروع الشريعة « قرشي »^(٢) غيره .

فإن مالكا كان « أصبحيا » (٨٨ ت) من موالى « ذى أصبح (٨٩ ت) .

وأبا حنيفة من الموالى في بنى تميم (٩٠ ت) .

والنخعي من النخع (٩١ ت) وهم قبيلة من اليمن الفحطانية دون قریش .

وأحمد بن حنبل (٩٢ ت) شيباني من ربيعة .

(١) أخرجه ابن حنبل ١٢٩/٣ ، ١٨٣ - ٤٢١/٤ . (٢) في الأصل : « قرشياً » .

والأوزاعي (٩٣ ت) ومكحول (٩٤ ت) موليان .

فإذا خَصَّ صاحب الشريعة « قرشيا » بالإمامة على هذا اللفظ انتفى ذلك من غيره ؛ فمكان هذا دالًّا على أنه في الجملة أولى !

٦٥٣ — وأيضاً - فإنه قد جَمَعَ العلم باللغة وآثار الرسول عليه السلام .

وأقوال الصحابة رضى الله عنهم والمقاييس .

وغيره كلُّ منهم إذا علم شيئاً من هذا اختص به لم يجمع إليه غيره ، وما جَمَعَ الشافعى هو طرق الاجتهاد ، ومن لم يكمل فيه لم يكمل في الاجتهاد يتقاصر في العلم بأحكام الحوادث .

ثم إنه أول من صنف في أصول الفقه (٩٥ ت) ، وذلك لا بُدَّ منه في الفتاوى والأحكام ، ثم جَمَعَ إليه في كل ما فيه الخوف « القول بالاحتياط » في العبادات ، وأحكام الفروج ، والعصوب ، وأحكام الجنايات والحدود ، فردع بإيجاب الحد عن شرب المسكر ، وعن الإقدام على الفرج الحرام بعقد الإجارة - وغير ذلك مما يطول الكلام بذكرها على الشرح والتفصيل - [ل٧٤ش] وذلك ظاهر مشهور / في كتب الفقه يغنى عن الإطناب منه .

٦٥٤ — فأما الترجيح في أدلة الأحكام إذا وقع فيها التعارض بالاستعمال والترتيب ؛

فإن كان في نصين لا يمكن ترتيبهما فإن عُلِمَ التاريخ فيهما نُسخَ المتقدم منهما بالمتأخر ؛ وإن لم يعلم التاريخ وكانا من القرآن : أحدهما مكى ، والآخر مدنى : قدم المدنى على المكى ؛ لأن نسخ الكتاب بالمدينيات أكثر من نسخ المدنى بالمكى .

ولأن المكى أقرب إلى كونه منسوخاً بالمدنى .

وإن كانا من الآثار عن النبي عليه السلام ولم يعلم فيهما التاريخ وكان

أحد الراويين مع تقدم الإسلام ؛ والآخر تأخر إسلامه عنه : قدم رواية متأخر الإسلام لأنه أقرب إلى كونه ناسخاً ؛ ولأن الغالب أنه سمع منه صلى الله عليه وآخراً .

وذلك كتقديمنا رواية أبي هريرة رضي الله عنه في الوضوء من مس الذكر على رواية طلق بن (٩٦ ت) على لأنه : تأخر أبو هريرة (٩٧ ت) في الإسلام عن طلق فيه^(١) .

ولا فرق في الجهل بالتاريخ بين أن يكون بهما أو بأحدهما .
إلا أنه إذا علم تاريخ أحدهما وكان ذلك في آخر أيام النبي عليه السلام فقد قيل إنه يُقدم بالترجيح لا بالنسخ .
ومنهم من قال يقدم بطريق النسخ :
وذلك كما روى أنه عليه السلام قال « إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قموذاً^(٢) » .

وروى أنه عليه السلام صلى بأصحابه قاعداً في مرض موته وهم قيام -
وإن لم يعلم تاريخهما ولا تاريخ أحدهما^(٣) .
إلا أن الأمة عملت بأحدهما وتركت الآخر علم نسخ المتروك بالمعمول
عن الإجماع .
وإن لم يكن كذلك لكن أحدهما ينقل عن العادة والآخر يبقى عليها ؛
فمنهم من قال : الناقل عن العادة أولى بكل حال .

(١) انظر في « مس الذكر » هامش رقم ٣ صفحة ٢٥٥ .

(٢) أخرجه أبو داود : صلاة ١٧٥ وابن حنبل ج ٦ : ٢٦٢ ، ٢٦٥ وقد ورد الحديث بصيغة أخرى .

(٣) للحديث عدة صيغ ، راجع الترمذی : صلاة ١٥١ - ابن حنبل ١٥٩/٦ ، ٢٢٤ البخاري أذان ٦٨ - مسلم : مسافرين ١١٩ .

ومنهم من قال : نظر فيهما ، فإن كان أحدهما محرّم ويبقى على العادة ،
والآخر يبيح وينقل عن العادة ، ففيه وجهان :
أحدهما - أن الناقل عن العادة أولى لأنه أقرب إلى كونه ناسخا ؛
ولأنه منيّد شرعا جديداً .

والثاني - أن المحرّم أولى من المبيح للناقل عن العادة لما فيه من الاحتياط .
وهذه كلها في النصين ، والظاهرين ، إذا تعارض فيهما الترتيب ،
والاستعمال واحد .

وهكذا إن اختلفت الأمة في العمل بهما إلا أن أحدهما منقول بطرق ،
والآخر بطريق واحد فقدم المنقول بطرق .

٦٥٥ - وإن كان أحدهما وقع الاتفاق على أنه من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم والآخر
مختلف في كونه من لفظ النبي عليه السلام كما روى في العتق والسعاية ؛
فما وقع عليه الاتفاق أولى .

٦٥٦ - وإن كان أحدهما يرويه أهل الحرمين أو أحد الحرمين فرواية أهل
الحرم أولى بالتقديم من رواية غير أهل الحرم كالترجييع وإفراد الإقامة ،

٦٥٧ - وإن كان أحدهما بما اختلفت الرواية فيه من جهة الراوى والآخر لم يختلف
الرواية عن الراوى فيه قدم ما وقع فيه الاختلاف :

كرواية على رضى الله عنه في الاستئذان بعد المائة والعشرين في
الزكاة مع اتفاق الرواية من سائر الصحابة في ترك الاستئذان وثبوت
الاستقرار^(١) .

٦٥٨ - وإن كان أحدهما مما عملت الصحابة رضى الله عنهم دون الآخر كخبر

(١) راجع : النسائي : زكاة ١٨ وابن حنبل ١/١١٤ حيث ورد حديث يشير إلى أنه ليس بفيادون
مائتين زكاة .

الاستئناف لم يعمل به الصحابة وعملوا كلهم بخبر الاستقرار : قدم ما وقع العمل منهم عليه .

وإن كان أحد الخبرين قال به أحد الخصمين أو بعض أهل الاجتهاد ورجع إليه الخصم الآخر لامحالة في بعض فروعه حتى لا يجد بُدًّا منه : كان المصير إلى ما اتفق عمل الخصمين عليه أولى .

وذلك كمسألةنا هذه — وهي مسألة الاستئناف — فإن من قال بالاستئناف بعد الزيادة على المائة والعشرين قال لامحالة في مائة وخمسين بوجوب ثلاث حقائق ، ولا يستفاد ذلك إلا من جهة الاستقرار دون خبر الاستئناف . ٦٥٩ — فأما إذا كانا نصين ولم يكن للاجتهاد مساغ ولا سبيل إلى ترك أحدهما ، فالصحيح أنه لا مساغ للترجيح في تقديم أحدهما لما ذكرنا من أن الترجيح بعد الاجتهاد ، وما هنا لا اجتهاد وأنه لا يتبين بالترجيح النسخ ولا بد فيهما من النسخ وذلك محال بالترجيح ومنهم من أجاز به ؛ فعلى هذا وجه التقديم في أحدهما أحد ما قد مناه من الوجوه في الظواهر المستعملة .

٦٦٠ — وقد يتعارض الاستعمال والترتيب في الظاهرين ويشهد لأحدهما [ل٧٥ى] / ألفاظ في حكمه قدَّم بشهادة الألفاظ على الآخر : مثل قوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها »^(١) .

عارضه نهية عن الصلوات في الأوقات التي نُهي من الصلاة فيها .
وقد عاضد قوله « من نام عن صلاة . . . » ظواهر وعمومات من الكتاب والسنة :

(١) انظر الكنز الثمين — حديث رقم ٢٩٣٩ عن أبي سعيد رضى الله عنه .

مثل قوله « وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ . . . » [من الآية ٤٣ / ٢] وغيره
أوجب هذه المعارضة التقديم .

٦٦١ — وقد أخطأ بعض المتفتّنه ومن لا عبرة بقوله من غير الفقهاء في أن التقديم
بكثرة ما عاضده من الظواهر لا يجوز .

وقد بينا أن الترجيح لتقوية أحد المنعارضين ولاتقوية أبلغ من
هذا . ولأن التقوية إذا وقع ^(١) بها المطلوب فلا يقع به الاحتجاج فبأن
يقع به الاحتجاج أولى .

٦٦٢ — وقد أخطأ بمثل هذا في القياسين إذا تعارضا أن لا يقدم أحدهما ^(٢) على الآخر
دون ما ^(٢) عاضده إلا بينه له ودلائل فساد ما ذكرنا والعمل به قال يقدم
أحد القياسين ^(٣) بمعارضه ظاهر له وهذه مناقضة لأن في الظواهر عليه أن
الظواهر حجج فلا تكون ترجيحاً ثم جعلها ترجيحاً للقياس ويقدم أحد
الاستعمالين بموافقة قياس الأصول في جنسه إذا كان الآخر مخالفاً لقياس
جنسه كالخبرين في مسألة الاستئناف إذ الزكاة مبنية على تغيير الفريضة عند
تناهى الوقص بزيادة واحد وإلا وجب توالي الأوقاص وتوالي الأوقاص
مُخالف لأصول الزكوات .

٦٦٣ — وقد يكون الاحتياط مع أحدهما فيقدم به على الآخر كتقديمنا حديث
خوات بن جبير في صلاة يوم ذات الرقاع على رواية ابن عمر في صلاته عليه
السلام ^(٤) بها لأن فيها حيازة الفرض قبل الرجوع إلى الصف وفيه

(١) ما بين القوسين غير ظاهر بالأصل وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) ما بين القوسين غير ظاهر بالأصل : وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) في الأصل : « القياس » .

(٤) راجع : أبو داود : صلاة : ١٧٥ ، والترمذي صلاة : ١٥١ .

الاحتياط للصلاة بترك الإعراض عن القبلة وترك المشى والعمل الكثير .
وقد يكون أحدهما للإثبات فيقدم به على النفي إذا لم يكن في النفي
ما هو أولى من الإثبات كما روى أنه عليه السلام دخل البيت وصلى^(١) مع
أنه^(٢) دخله ولم يصل^(٣) .

وكما روى أنه عليه السلام رفع اليدين في الركوع وحين رفع رأسه
من الركوع فهو مقدم على ما روى أنه لم يرفع يديه في هاتين الحالتين^(٤) .
٦٦٤ — وقد يكون أحد الظاهرين سنة والآخر قرآنا وتساويا في طريق الثبوت
قدّم القرآن على السنة ؛ سيما على أصل من لا يرى نسخ القرآن بالسنة المتواترة .
واختلاف من رأى نسخه بالسنة على وجهين .

٦٦٥ — وقد يقع الترجيح لأحد المظاهرين بقوة النقل بأن يكون ظاهر الكتاب
والآخر ظاهر السنة المتواترة .

وقد قال قوم إن التواتر الذي يوجب العلم ضرورة إذا قارن سنة
معينة منفصلة لم تتقدم عليه الآية من حيث قوة النقل لأن أكثر الآيات
النقل في آحادها على التعيين والتفصيل بطريق الإجماع لا بطريق تواتر
يوجب العلم ضرورة . وما أوجب نقله العلم ضرورة أقوى مما ثبت بالإجماع
الموجب العلم استدلالاً .

وقد تكون قوة النقل بكثرة الرواة في الخبر فيقع به التقديم .
ومن الناس من قال : هو كالتشهادة كثرة العدد فيها لا يؤثر ذلك في الخبر .

(١) في الأصل : « مع ما لانه » .

(٢) راجع البخاري : إيمان ٤١ علم ١٨ — حجج ٤١ ، ١١٦ ، وأيضاً الترمذي صلاة ٦٣ ، ٧٦ ،
٨٤ ، ٩٢ ، ١١٠ ، حجج ٣٠ ، والنسائي سهو ١٧ وابن ماجه إقامة ١ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٧ ،
٧٢ ، والدارمي صلاة ٣٢ ، ٤١ وابن حنبل ١/٣٨٨ ، ٤٤٢ ، ٥/٢ ، ٦ ، ٨ ، ١٨ ،

(٣) راجع : البخاري : العمل في الصلاة ، ٣ ، ١٦ ، سهو ٩ ، وأبو داود طهارة : ١١٥ ، ١١٧ ،

١١٩ ، ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨٢ .

واحتج بأنهم ما لم يدخلوا في خبر التواتر فهو نقل آحاد وهذا غلط
لأنه إذا دخل في حد التواتر سقط ما يقابله لا أنه ترجح به بل قطع على
انتساح ما يقابله أو على سهو الراوى فيه .

ولمّا رجحنا بكثرة النقلة لقربه من التواتر .

والترجيح تلويح كما هو بعض التواتر وأقرب إلى العلم فكان أولى
مما بُعد عن العلم ثم الشهادة حجتها ؛ لأنه إنما روى فيها العدد للمعنى الذى
به رجحنا أحد النقلين .

وذلك أنه تعالى قال : « أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا
الْأُخْرَى » [من الآية ٢٨٢ / ٢] .

وعلمنا فى التقوية بالكثرة أنهم أبعد عن الشهود .

وكذلك قال عليه السلام : « الشيطان مع الواحد وعن الاثنين
أبعد ^(١) » .

وقال عليه السلام : « يد الله مع الجماعة ^(٢) » .

٦٦٦ — وأيضاً - فإن للوضع الذى لا يتقوى بالكثرة فى الشهادة إذا لم يكن طريقه
النقل بل يكون طريقه الحسن حتى إذا صادف الشهادة رواية تقوّت
بالكثرة .

ألا ترى أن شهود الشرع الكثرة وهم تقوية ^(٣) بالإجماع .

[ل ٧٥ ش] وأيضاً فإن الكثرة تقوية ^(٣) فى الشهادة على / للوارث والأنساب
والأملأ المتوارثة .

(١) أخرجه الترمذى : فتن ٧ وقد ورد الحديث بصيغة أخرى - انظر أيضا كتاب تأويل مشكل
القرآن ج ٣ ص ٢٢٥ .

(٢) الأصل : « يد الله على الجماعة » والصواب هو ما أثبتناه - حديث رواه الترمذى : فتن ٧ ،
النسائي : تحريم ٦ .

(٣) فى الأصل . « مقوية » .

وأيضاً - فإن^١ الش (٩٨ ت) .

.
على تقدير الشريعة غير مؤثرة .
وأيضاً فإننا مع كثير من العلماء
عند الاختلاف .

الصحابة إذا اختلفوا على أحد القولين للشافعى (٩٩ ت)

.
الآخر أننا لم نقدم
ولذلك جعل خلاف الواحد خلافاً لأنه قد ينفرد .
غيره من آثار الرسول عليه السلام .
أربابها فلذلك لم يتقدم مذهب على مذهب بكثرة .

.
إذ المصير إلى محض
أسكن وحسن الظن بحال الجماعة أبلغ فجاز أن يرجح ويلوح في الحكم
الإشكال ولهذا قدمنا حديث رفع

بسرة^١ فإن روايته في الوضوء من مسّ الفرج يرويه ابن عمر (١٠٠ ت)
وعبد الله (١٠١ ت) بن عمرو بن العاص وأبو هريرة (١٠٢ ت) وجابر
(١٠٣ ت) وأبو أيوب الأنصارى (١٠٤ ت) وعائشة (١٠٥ ت) ويزيد
ابن خالد (١٠٦ ت) وأم حبيبة (١٠٧ ت) وقوله « ما هو إلا بضعة
منك » لا يرويه إلا أبو أمامة (١٠٨ ت) وطلق بن على (١٠٩ ت) .

(١-١) توجد هنا عدة أسطر غير ظاهرة يصعب تخمينها. ولكن كتب بعض الكلمات التي بقيت ظاهرة
حسب ترتيبها في السطور احتراماً لترتيب النص - غير أننا نحرص في نفس الوقت على إثبات رأى الجوينى في
المسألة - وقد استقيناه من كتابه « البرهان في أصول الفقه » [٧١٤ أصول فقه - دار الكتب المصرية
بالقاهرة ج ٢ ص ٣٤٦ س ١] كما نحرص على إبراز رأى الشافعى حسب ما أورده الجوينى عنه في هذه
المسألة .

وقد نص الشافعي في « الرسالة » (١١٠ ت) على تقديم حديث عبادة (١١١ ت) في الربا على حديث أسامة (١١٢ ت) لأن حديث عبادة يرويه جماعة مثل عمر (١١٣ ت) وعثمان (١١٤ ت) وأبي هريرة (١١٥ ت) وأبي سعيد الخدري (١١٦ ت) ولم يوجد ذلك في حديث أسامة (١١٧ ت) .

٦٦٧ — وقد يقع الترجيح بأن يكون راوي أحد الخبرين أعدل من راوي الحديث حارث الأعور (١١٨ ت) وقد منّا عليه رواية غيره لأنه عن التهمة والتلبيس أبعد والنفس إلى روايته أسكن . ولهذا قال عمر رضي الله عنه « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لعلمها وهمت أو نسيت »^(١) .

وقد يرجح عند تساوي الاستعمالين حديث من سمع في حال بلوغه على حديث من سمعه في حال صغره .

كما روى عن أبي رافع (١١٩ ت) أنه عليه السلام فكح ميمونة وهو حلال فقد مناه على رواية ابن عباس (١٢٠ ت) أنه عليه السلام فكح ميمونة وهو حرام^(٢) لأن غير البالغ سمعه في حال لوحدث به فيها لم يُسمع منه والبالغ بخلافه ولأن البالغ يعقل ما سمع دون الصبي .

فإن قيل : فتولوا في الشهادة بمثله ؟

قيل : لو جعله بعض الحكم باجتهاده طرية — في التقديم لم ينقض اجتهاده وحكمه .

ثم إن الشهادة إذا ثبتت لم يتوهم فيها التبديل والنسخ فجاز مفارقتها للأخبار في هذا كفارقتها لها في أكثر وجوه الترجيح والتقديم .

(١) انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٠٤

(٢) ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم فكح (ميمونة) وهو محرم . راجع : ابن ماجه نكاحه ٤

وابن حنبل ١/٢٢١ ، ٢٢٨ ، ٣٥٢ ، ٣٢٨ ، ٣٧ ، ٣٥٩ .

ولأن الكبير شديد العناية فيما يسمع ويتعلم والصبيان يكونون فيما يتعلمون على نفور من الطبع وعلى ما يسمعون على تله^(١) فيهم .

ويرجع حديث من هو أقدم في الحفظ على من تراجع عنه فيه .

كما قدم الشافعي حديث شعبة (١٢١ت) وهشام (١٢٢ت) على سعيد بن
 بن أبي عروة (١٢٣ت) في خبر السراية والاستسعاء^(٢) لأن الاعتماد في النقل
 على الحفظ أقوى الحفظ في الاعتماد عليه أولى .

ويقدم حديث الأئمة والإمام عن الإمام مثل : نافع (١٢٤ ت) عن
ابن عمر (١٢٥ ت) وعكرمة (١٢٦ ت) عن ابن عباس (١٢٧ ت)
رحمهم الله وغيرهم على غيرهم .

ويقدم حديث من اختص بصناعة الحديث على من هو أجنبي عنها لأنه
أبلغ في المحافظة على الزوايا والمعاطف وأحوال النقلة فيكون أبعد عن الغلط
والقليل عليه في الرواية .

ولهذا قدمنا حديث الإمام عن الإمام حتى قال بعض أهل الحديث
إن خبر الإمام يوجب العلم فيقع به نسخ غيره ويسقط غيره في مقابلته قبل
الترجيح .

وَيَقْدُمُ بِكُونِ الرَّاوِي مُبَاشَرًا لِمَا رَوَاهُ عَلَى غَيْرِهِ كَمَا قَدْ مَنَّا حَدِيثَ
مَيْمُونَةَ (١٢٨ ت) بِرَوَايَةِ أَبِي رَافِعٍ (١٢٩ ت) وَكَانَ وَكِيلًا فِيهِ عَلَى حَدِيثِ
ابْنِ عَبَّاسٍ (١٣٠ ت) (٣).

(١) في الأصل : « تاهي » .

(٢) واجع باب في السرية : أبو داود جهاد ١٤٧ ، وباب « استسمى الحد » البخاري عتق ٥ شركة ٥ ، ٤ ومسلم : عتق ٣ ، ٤ إيمان ٤٥ أبو داود عتاق ٥ وابن ماجه عتق ٧ والدارمي فرائض ٥١ وابن خنبل ٢/٢٥٥ ، ٤٢٦ ، ٤٧٣ .

(٣) انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٥٩ .

وحديث عائشة (١٣١ ت) في القرء وأنه الطهر على رواية غيرها أنه الحيض^(١) .

وحديث عائشة رضي الله عنها أن الحامل تحيض على رواية بعض السلف أنها لا تحيض^(٢) لأن صاحب القصة أعرف بها من غيره فالنفس إليه أسكن ولذلك رجعت الصحابة رضي الله عنهم في التقاء الختامين إلى رواية عائشة رضي الله عنها^(٣) . وحين سئلت عن المسح على الخفين أحالت بالسائل على [٧٦٦ ص] على (١٣٢ ت) رضي الله عنه فقالت سلوا / علياً فإنه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه^(٤) ولهذا قدمنا حديث ابن عمر (١٣٣ ت) أنه عليه السلام أفرد الحج لأنه قال : كنت تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه يسيل على لعابها^(٥) فيكون من هذا وصنه أعرف بحكم الحادثة وبمقتضى ما سمع ويروى .

٦٦٨ — ويقع التقديم بكون أحد الراويين أحسن مساقاً للحديث وأبلغ استقصاء : كتقديماً حديث جابر (١٣٤ ت) في أفراد الحج^(٦) وغيره من سائر أحكام الحج على حديث غيره لأن استقصاءه واقتصاضه لأحوال الرسول

(١) وردت في القرء عدة أحاديث : أبو داود : طهارة ١٠٧ — النسائي طلاق ٧٤ طهارة ١٣٤ ، حيض ٤ ابن ماجه طهارة ١٩٥ — وابن حنبل ٤٢٠ / ٦ ، ٤٦٤ .
(٢) ورد بصيغة أخرى : البخاري طلاق ٣٠ — نكاح ٤٤ — الترمذي صوم ٣١ ابن ماجه : صيام ١٢ والدارمي : وضوء ٩٧ ، طلاق ١١ ، ١٨ ، مالك موطأ طهارة ١٠٠ ، ١٠١ طلاق ٦٨ حدود : ٥ ابن حنبل ٣٧٧ .
(٣) ورد « مس الختان الختان فوجب الغسل » ، أخرجه مسلم حيض ٨٨ البخاري : غسل ٢٨ ، وأبو داود طهارة ٨٣ ، الترمذي طهارة ٨٠ النسائي طهارة ١٢٨ ابن ماجه طهارة ١١١ ، الدارمي : وضوء ٧٥ مالك في الموطأ : طهارة ٧١ ، ٧٣ ، ٧٥ ابن حنبل ١٧٨ / ٢ ، ١١٥ / ٥ ، ١١٥ / ٦ ، ٤٧ ، ٩٧ ، ١٩٢ ، ١٢٣ ، ١٣٥ ، ١٦١ ، ٢٢٧ ، ٢٣٩ ، ٢٦٥ .
(٤) راجع البخاري : وضوء .
(٥) البخاري : إيمان : ٨ ، حج ٤ ، ٣٤ ، ١٠٢ .
(٦) انظر هامش رقم ٢ من نفس الصفحة .

وأفعاله في الحج يدل على حسن ضبطه وثبته واستقلاله . وهذا هو المعتمد من ^(١) النقل فمن كان أبلغ فيه كان بالتقديم أولى .

٦٦٩ — وتقدم رواية الأعم والأخص بالنبي عليه السلام من الصحابة ولذلك قدمنا رواية الكبار من الصحابة على صغارهم .

ولذلك قال عليه السلام « ليليني منكم أولو الأحلام والنهي » ^(٢) . ولهذا قدمنا رواية أهل المدينة على أهل السكوفة في الأذان والصاع والوقف لأن فيهم استقرت الشريعة وهم المشاهدون لتأسيس الدين وترتيب الشريعة حتى قال قائلون « إن خلاف غيرهم لا يقدر في إجماعهم » فكانوا أعرف بالروايات وأخص بأحكام الحوادث .

٦٧٠ — وتقدم رواية من روى سماعاً على المشاهدة على رؤية من سمع وراء الحجاب . كما قلنا في حديث (١٣٥ ت) بريرة ^(٣) قدمنا فيه رواية عائشة أن بريرة أعتقت وزوجها حر على حديث الأسود لأنه أبعد من الغلط إذا كان السماع على المشاهدة وإذا كان وراء الحجاب فمدخله القلبيس والهمة والغلط في السماع .

٦٧١ — وتقدم رواية من لم يضطرب لفظه على رواية من اضطرب لفظه في المتن . كما قلنا في حديث ابن عمر (١٣٦ ت) في رفع اليدين : أنه أولى من حديث يزيد (١٣٧ ت) ابن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى (١٣٨ ت) عن البراء بن عازب (١٣٩ ت) أنه عليه السلام كان إذا افتتح الصلاة رفع

(١) في الأصل : « فن » .

(٢) أخرجه مسلم : صلاة ١٢٢ ، ١٢٣ ، أبو داود : صلاة ٩٥ : النساء صلاة ٥٤ ، إمامة . ٢٣ ، ٢٦ ابن ماجه : إقامة ٤٥ ، الدارمي صلاة ٥١ ، ابن حنبل ١ / ٤٥٧ ، ٤ / ١٢٢ .
(٣) ورد بصيغ أخرى ، ابن ماجه طلاق ٣٩ — الدارمي طلاق ١٥ — أبو داود طلاق ١٩ ، ٢١ راجع أيضاً باب « المرأة تعتق ولها زوج » : الترمذي : رضاء ٧ والدارمي طلاق ١٥ ومالك في الموطأ : طلاق ٢٦ .

يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود^(١).

قال سفيان (١٤٠ ت) كان يزيد بن أبي زياد (١٤١ ت) يروى هذا الحديث ولا يذكر « ثم لا يعود » فلما دخلت الكوفة رأيت يزيد بن أبي زياد يرويه وقد زاد فيه « ثم لا يعود » وكان قد لُقِّن فتلقَّن .

ولمّا قلنا ذلك لأن اضطراب لفظ الحديث على الراوى يدل على سوء حفظه وغفلته .

فمن عزبت حالته عن هذه الصفة في الرواية لم تضطرب النفس في قبول روايته وسكنت إلى تلقى حديثه .

ولهذا قدمنا حديث من لم يختلف عنه الرواية على من اختلفت عنه الرواية كما قلنا في حديث أنس (١٤٢ ت) قدمناه على حديث عليّ رضي الله [عنه]^(٢) في استثناف الفريضة لأنه تتعارض عنه الرواية فتسقط بالمعارض وينفرد عن المعارضة حديث من لم يختلف عنه الرواية .

ولهذا عمل أبو بكر وعمر وعثمان وسائر الصحابة رضي الله عنهم برواية أنس دون رواية غيره .

وقد جعلنا عمل الصحابة بأحد المعارضين أحد وجوه الترجيح فيما مضى . وبقریب من هذا قدمنا أقوال النبي عليه السلام على أفعاله لاختلاف الناس في كون فعله حجة دون أقواله .

ولذلك قدمنا رواية عثمان رضي الله عنه بأنه عليه السلام قال « لا ينكح المحرم » على حديث عائشة (١٤٣ ت) وابن عباس (١٤٤ ت) رضي

(١) راجع البخارى ٣ ، ١٦ ، أبو داود : طهارة : ١٢١ ، صلاة : ١١٥ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٦ ، ١٧٦ ، الترمذى : صلاة : ٦٣ ، ٧٦ ، ٨٤ ، ٩٢ ، ١٠٠ ، ١٦٦ ، ابن ماجة : إقامة : ١٠ - ١٦ الدارمى : صلاة : ٢ ، ٥ ، ٨ ، ١٨ ، ٣٢ ، ٤١ ، ٧٠ ، ابن حنبل ١ / ٤٤٢ ، ٣٨٨

(٢) زيادة من عندنا ليستقيم المعنى .

الله عنهما أنه نكح ميمونة حراماً^(١).

وقد ذكرنا أن الرواية اختلفت في حديث ميمونة رضي الله عنها فروت مرة أنه عليه السلام نكحها وها حلان فجعلناه وجهاً آخر من الترجيح .

٦٧٢ — فإن قيل : أليس بالفعل بين عليه السلام مواقف الصلاة فكيف لمن يكن أكد من القول حتى قال « خذوا عني منا سككم » وقال « خذوا عني خذوا عني »^(٢).

وقال « صلوا كما رأيتموني أصلي »^(٣).

وأن القول إذا طال وكثر وقع للسامع فيه اللبس وقل ضبطه له لظوله وكثرته ولا يشكل الفعل .

ولذلك قال للسائل عن أركان الصلاة « ما يمنعك أن تصلي معنا » فتنبه على التعلم بالفعل عند الاقتداء في أفعاله ؟

قيل : هذه وجوه يستدل بها من يجعل أفعال النبي عليه السلام حجة ولمن قال إنه يتوقف فيه من وجوه الأدلة ليس هذا موضع ذكرها .

وكيف يكون الفعل أولى من القول في معرفة الحكم والقول يكشف [٧٦ ش] عن حكم الأفعال والفعل / لا يكشف عن حكم القول في معرفة الحكم بنفسه يعرف وينبئ عن الحكم .

ولو كانت الكفاية واقعة بنفس الفعل لما احتاج صلى الله عليه وسلم

(١) راجع باب « في نكاح المحرم » البخاري نكاح ٣٠ ، الدارمي ١٧

(٢) جزء من حديث أخرجه مسلم : حدود ١٢ ، ١٣ وأبو داود : حدود : ٢٣ والترمذي

حدود : ٨ - وابن ماجه حدود : ٧

(٣) تكملة الحديث السابق . انظر هامش ٢ من نفس الصفحة .

إلى قوله عليه السلام « صلوا كما رأيتموني أصلي » « وخذوا عني »^(١)
ولذلك قال ابن أساء الصلاة : « صلّ فإنك لم تصل » وبقوله
« لا نراك »^(٢) إلى أن قال كيف أصلي؟ فوصف له صفات أفعال الصلاة بالقول .
وأما تأكيد البيان بالفعل؟ فأكثر العلماء على أن البيان بالقول أكد
منه بالفعل .

وأيضاً - فإن الفعل إن كان بيانياً لجعل الكلام فإنما يقع التبيين بالأمرين
بالفعل مع القول السابق .

فأما إذا تجرد الفعل لم يعرف منه حكم إلا بحاله أو قاله والقول في
أكثر يستقل في البيان عن غيره .

وتقدم بأن لا يروى إلا مسنداً على ما يروى : مرة مرسلًا وموقوفاً
ومرة مسنداً لانتفاء الشبهة عن طريق ما لا يروى إلا مسنداً فاختلف من
لم يقل بالمرسل في وقوع الترجيح به لأحد المتقابلين :

فمنهم من قال لا يقع به الترجيح .

ومنهم من قال يقع به الترجيح

وهذا الاختلاف في مرسل غير سعيد بن المسيب (١٤٥ ت) ، فأما مرسل

سعيد فالأظهر أنه يقع به الترجيح .

وقد قيل : فيه خلاف ، غير أن الأشهر ما قلناه من أن لا خلاف فيه .

وبالمرسل قدمنا حديث عبد الرحمن بن عوف (١٤٦ ت) وأبي سعيد

الخدري (١٤٧ ت) في سجود السهو قبل السلام برواية الزهري (١٤٨ ت)

(١) انظر هامش رقم ٢ ، ٣ من صفحة ٤٦٤

(٢) في الأصل : « نراك » .

حين قال : « كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم سجدتي السهو قبل السلام ^(١) .

وأما مرسل سعيد فقد منا به رواية من روى أنه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال على رواية من روى أنه تزوجها وهو محرم .

٦٧٣ — وتقدم أن يكون أحد الخبرين لم يختلف أنه ليس من قبل الراوى على

ما قيل فيه فإنه من قبل الراوى على ما روى بشر بن نهيك (١٤٩ ت) عن أبي هريرة (١٥٠ ت) أنه عليه السلام قال : « من أعتق شريكاً له

في عبد قوم عليه باقيه وإن لم يكن مال قوم المملوك قيمة عدل ثم يستسعى العبد غير مشقوق عليه ^(٢) فيقدم عليه رواية ابن عمر أنه عليه السلام

قال : « من أعتق شقيقاً له من مملوك قوم عليه إذا كان له مال ، فإن لم يكن له مال فقد عتق منه ما عتق ورق منه ما رق ^(٣) » .

لأن شعبة وهما أحفظ من سعيد زويًا تلك الرواية ولم يزويًا السعاية فما ليس فيه هذا الإشكال أولى .

والصحيح أن يقال : إن قتادة (١٥١ ت) ثقة ، والزيادة عن الثقة مقبولة غير أن همامًا (١٥٢ ت) وشعبة (١٥٣ ت) أكد حفظاً من قتادة

فقدم روايتهما لتأكيد حفظهما على رواية قتادة .

فأما الزيادة فهي عن الثقة مقبولة إن ^(٤) لم يقع التقديم لأجله حتى إنه

لو صح أنه من قبل الراوى حينئذ كان غيره أولى لأجله .

(١) راجع هامش رقم ٢ من صفحة ٢٢٤

(٢) ورد الحديث بصيغ أخرى . انظر : البخاري : عتق ٤ — مسلم لإيمان ٥ — أبو داود : عتاق ٤

انظر أيضا : الترمذي : عتاق ١١ وابن ماجه : عتق ٨

(٣) ورد بصيغ أخرى . راجع : البخاري شركة ٥ ، ١٤ ومسلم : عتق ٣ ، لإيمان : ٥٣ ، ٥٤

وأبو داود : عتاق ٥ والترمذي : أحكام ١٤ وابن ماجه عتق ٧ وابن حنبل ٣٢٦/٢ ، ٤٧٢ ، ٤ / ٣٧

(٤) كانت في الأصل : لاش كذا من هامش الأصل ملحقة بالمتن ، ولعل المقصود اختصار أي شيء .

وإن كنا قد رأينا أن تكون : « إن » وهو ما يتفق وسيات الكلام . وهو ما أثبتناه .

ولم يختلفوا في أن مرسل الصحابي يقع به الترجيح وإن اختلف قول من نفي المرسل في الاحتجاج به .

٦٧٤ — فأما قول من رأى المرسل حجة فلا شبهة على قوله في صحة الترجيح به وفيهم من يقول : المرسل أكد من المسند فإذا عارضه المسند قدمه على المسند ، وهذا شاذ من القول :

والدهاء^(١) من العلماء على أن المسند أولى من المرسل بكل حال .
وأما مرسل الصحابي فإنما قدمناه في الترجيح لأنه إما أن يكون سماعاً منه عن النبي عليه السلام أو عن بعض الصحابة رضي الله عنهم وبعض الصحابة عن النبي عليه السلام .

ولهذا المعنى جعله بعض الداس حجة ، وإن كان الصحيح أنه لا يجعل حجة لأنه لو كان لأنه سمعه من الصحابة جعله حجة لزم أن يكون مرسل التابعي حجة .

٦٧٥ — فإن قيل يجوز أن يكون التابعي قد سمعه من تابعي آخر لا من الصحابي ؟ قيل : وكذلك يجوز أن يكون الصحابي سمعه ممن لم يعرف بالصحبة أو من بعض الأعراب .

وتقدم بقول الأئمة أو فعلهم أحد الظاهرين أو من بعض الأعراب كما قلنا في حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام أنه كبر في العيدين سبعاً في الأولى وخمسة في الثانية^(٢) .

ومثله روى عن أبي بن كعب (١٥٤ ت) وأبي واقد الليثي (١٥٥ ت)

(١) المراد به « الدهاء » هنا : « الأكثرية » .

(٢) راجع : مسلم حج ١٤٧ والنسائي مناسك ١٣٢ وابن ماجه مناسك ٨٤ والدارمي مناسك ٣٤ وابن خنبل ٤/٤٢٩ ، ٥/٦٢ ، ٢٠٩ ، ٤٢٧ .

فقدّمنا هذه الرواية بالطريقتين على حديث (١٥٦ ت) حذيفة^(١) أنه عليه السلام كبر في الأولى قبل القراءة ثلاثا وفي الثانية بعد القراءة بعمل الخلفاء الأربعة .

وقد قال عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى »^(٢) .

ولأن التكبير في العيدين من شعار الإسلام فلا يقدم عليه بالعمل الأئمة والخلفاء على الأطهار والأشهاد .

وليس له أصل عن النبي عليه السلام .

[٧٧٧] ولأن ما أقدموا عليه بمشهد المسكين يصير أصلا / في الشريعة فيصير كالمنقطع على أنه دين الرسول فهو بالتقديم أولى .

ومثله تكبيرات صلاة الجنازة أنها أربعة عمل عليه أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم .

ومن أصحابنا من رجح بقول الأكثرين من السلف وبقول الطائفة التي فيها إمام وهذا لاشبهة فيه على القول القديم للشافعي وعدد من يجعل قول الصحابي حجة .

فأما من لم ير حجة فقد اختلفوا في الترجيح والأظهر أنه ترجيح . ومنهم من قال لا يرجح به ؛ لأنهم حين اختلفوا لم يعتمدوا قول أنفسهم لا في الاحتجاج ولا في الترجيح .

ولا شك أن كل ماصح الاحتجاج به من أنواع الأدلة كظواهر

(١) راجع : البخارى أذان ٨٣ - ١١٧ ، ١٢٨ كوف ٤ ومسلم : ٣ وأبو داود : صلاة

١٣٦ استقصاء ٤ - واللساني افتتاح ١ ، ٢ ، ٨٤ .

(٢) أخرجه ابن حنبل ٣ ، ٤٢٤ والترمذي علم : ١٦ ، وأبو داود سنة ٥ وابن ماجه : مقدمة ٦

وأیضا أبو داود : مقدمة ١٦ وابن حنبل ج ٤ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .

الكتاب والسنة وأنواع الأقيسة وغيرها إذا اقترن بأحد المتقابلين ترجح به
ولهذا قدمنا الخبر في تفصيل أول الوقت بمثل قوله تعالى :
﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [من الآية ١٣٣ / ٣] .
وبقوله : ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ ﴾ [من الآية ٢٣٨ / ٢] .
وبقوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [من الآيات : ٤٣ ، ٨٣ ، ١١٠ / ٢]
وفي الزكاة بمثل قوله عليه السلام « ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه
صدقة »^(١) .

إلى غير ذلك من الأدلة والظواهر التي رجحناها ما وقع فيه التعارض
والتقابل من الألفاظ .
ويتقدم بأن يكون أحد اللفظين وارداً على التفصيل والتميين في موضع
الحاجة .

كما روى أنه عليه السلام قنّت شهراً ثم ترك^(٢) .
فقدمنا هذا على ما روى أنه عليه السلام ترك القنوت بعد الشهر إلا
في صلاة الصبح فإنه لم يزل يقنّت إلى أن فارق الدنيا^(٣) .
لأن هذا التفصيل أزال الإشكال والشبهة في موضع الحاجة حتى إذا
كان أحدهما مقروناً بتفصيل وبيان من الراوى قدمناه على ما انفرد عن
بيان الراوى .

وذلك مثل ما روى عن جابر أنه عليه السلام قال :

(١) أخرجه ابن حنبل عن أبي هريرة - الكنز الثمين حديث رقم ٣١٧٠
(٢) راجع : البخارى ج١ ١٤١ ، وتر ٧ ، اعتصام ١٦ ، وأبو داود وتر ١٠ وابن حنبل
١ / ٣٠١ ، ٢ / ٣٩٦ ، ٣ / ١٦٧ ، ١٨٤ ، ٢٣٢ ، ٢٤٩ ، ومسلم : مساجد ٢٩٩ ، ٣٠٠ ،
والنسائي : تطبيق ٢٦ ، وابن ماجه : إقامة ١٢٠ ، والدارمي صلاة ٢١٦
(٣) انظر هامش رقم ٢ من هذه الصفحة .

« أئتما رجل أعمار عمرى له ولعقبه ، فإنه للذى يُعطاها لا ترجع إلى الذى أعطاه » ^(١) ؛ لأنه أعطى عطاء وقعت فيه المواريث .

٦٧٦ — ثم روى عن جابر أنه قال : « إئتما العمرى التى أجازها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تقول : هى لك ولعقبك فأما إذا قال هى لك ما عشت ، فإنها ترجع إلى صاحبها » ^(٢) .

فهذا مقدم على ما أطلقه فى الرواية عن النبى عليه السلام فى الخبر قبله لأجل تفصيله وبيانه لما أطلقه الرسول عليه السلام .

ولهذا قلنا فى اللفظ إذا احتمل أمرين لا يمكن جمعهما معا وبين الراوى أحدهما بالمراد تعين وسقط أن يكون الثانى مراداً كما قلنا فى حديث ابن عمر أنه إذا أراد أن يوجب بيعاً مشى قليلاً ثم رجع ، فحملنا لأجل هذا البيان لفظ « التفريق » على التفريق بالبدن عن المسكان ، دون التفريق بالقول أنه أعلم بما يرويه عن غيره .

٦٧٧ — ويقدم من الخبرين ما كان مضافاً إلى الرسول عليه السلام لفظاً ونصاً على ما أضيف إليه استدلالاً واستنباطاً .

كما قلنا فيما روى أنه عليه السلام نهى عن أمهات الأولاد وقال : « لا يبعن ولا يوهبن ولا يورثن يستمتع بها سيدها ما بداله وإذا مات فهي حرة » ^(٣) .

(١) للحديث صينغ أخرى . انظر : الدارى : نكاح : ٣١ ، ٤٢ وأبو داود : نكاح : ٢١ — طلاق : ٢٩ ، ويؤع : ٨٦ ، ومسلم : هبات : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، والترمذى أحكام : ١٥ ، والنسائى عمرى : ٤ ، وابن ماجه : هبات : ٣ ، ومالك فى الموطأ : أفضية : ٤٣ ، وابن حنبل ج ٣ ص ٣١٢ ، ٣٦٠ ، ٣٨٦ ، ٣٩٩ .

(٢) للحديث صينغ أخرى . انظر مسلم : هبات : ٢١ ، وأبو داود : بيع : ١٤ ، وابن حنبل ج ٣/٩٤

(٣) للحديث صينغ أخرى : أخرجه مالك : الموطأ : عتق : ٦

رواه عبد الله بن دينار (١٥٧ ت) عن همر (١٥٨ ت) رضى الله عنهما .
فتقدم هذه الرواية على ما رواه أبو سعيد الخدرى (١٥٩ ت) حيث قال :
كننا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١) .
ولمّا قدمنا لأنه لفظ به ونص عليه لمكان الخطأ .
ويدخل فيما يضاف إليه استدلالا .
ولأن نصه قوله والاستدلال اجتهاد من غيره .
وقوله عليه السلام أولى من استدلال غيره .

٦٧٨ — ويقدم من الخبرين ما كان الحكم فيه مقرونا بالصفة على ما كان مقرونا
بالاسم .

كما قال عليه السلام : « من بدل دينه فاقتلوه »^(٢) .
قدم هذا على نهيه عن قتل النساء والولدان لأنه علق الحكم بتبديل
الدين وذلك معنى الحكم .
وذلك صفة موجودة فى الرجل والمرأة فصارت علة مؤثرة فى الحكم
والاسم لا يؤثر .

ولأن المقرون بالعلة مدلول عليه بوجهين .
أحدهما لفظ صاحب الشرع ، والآخر تعليقه .
وذلك أولى من دليل واحد .
ولأن الإشارة إلى المعنى كشف عن حقيقة الأمر الذى خفى فى اللفظ
فظهر بالكشف فهو كالجرح يظهر الخفى من الأمر فيقدم على ظاهر التعديل .

(١) ينظر هامش رقم ٣ من صفحة ٤٧٠ فاسبق هو الصيغة المفضلة .
(٢) أخرجه البخارى وابن حنبل . انظر الكنز الثمين : حديث رقم ٣٦٢٢ .

٦٧٩ — وبقدم من الخبرين ما كان القول فيه مقرونا بالفعل وذلك مثل ما روى أنه عليه السلام سمى بين الصفا والمروة أولاً ثم قال :
« اسمعوا فإن الله تعالى كتب عليكم السعى »^(١).
[٧٧ش] فقدمنا هذا / على قوله عليه السلام : « الحج عرفة »^(٢).

وفيه ثلاثة أوجه عن الترجيح :

أحدها قوله ، والآخر فعله ، ويجب فيه الاقتداء ، والآخر إخباره عن إيجاب الله سبحانه ذلك علينا ، فهو أولى من مجرد قوله : « الحج عرفة » .
٦٨٠ — واختلفوا في المقتضين هل يقع الترجيح لأقدمهما على الآخر بالنفي والإثبات ؟
فمنهم من قال : الإثبات أولى من النفي في الألفاظ دون العمل .

ومنهم من قال : الإثبات فيهما جميعاً أولى من النفي .

ومنهم من قال : النفي في الجميع أولى من الإثبات .

فمن قال : النفي أولى — قال : لأنه أبعد من الخطأ على من ينفيه ؛ لأن النفي لا يقتضى من الأوصاف والشرائط ما يقتضيه الإثبات ؛ ولأن النفي يتقوى بالأصل الذى هو مقتضى القول ، وذلك إلى القطع واليقين أقرب .

ولأن مبنى شرعنا على التخفيف والتسهيل ، والنفي لائق لهذا الأصل .

٦٨١ — ومن قال : الإثبات في الألفاظ أولى دون العمل — : فرق بأن الإثبات في العمل أحكامها ، وذلك نتائجها ، والعمل أصولها ؛ والأصل لا يتأكد بفرعه ، وفي الألفاظ أحكامها أنفسها ؛ فبان الفرق .

(١) راجع الأحاديث الواردة في باب « السعى بين الصفا والمروة » : البخارى ٨٠ ومناقب الأنصار ٢٧ والترمذى : الحج ٣٩ ، ٦٤ ، الدارمى : مناسك ٣٦ ، ٧٧ ، مالك : الموطأ : حج ٥٠ ابن حنبل ٦ / ١٣٩ ، ١٤١ .

(٢) ورد الحديث عند الترمذى : « الحج عرفات » انظر الترمذى : تفسير سورة ٢ ، ٢٢ ، أبو داود : مناسك ٦٨ . وابن ماجه : مناسك ٥٧ — ٦٤ .

٦٨٢ — ومن قال : الإثبات فيهما جميعا يقع به الترجيح - : قال : لأن النفي

لا يقتضى حجة يحال به عليها ؛ فإنه حاصل قبل الشريعة ؛ فالإثبات إذا

هو الشريعة ، ولأجلها يحتاج إلى الحجج والأدلة ؟

وأيضاً فإن الإثبات خبر عن أنه علم ما أخبر عنه النافي أنه لم يعلمه ؛

ولهذا سمعنا الشهادة على الإثبات دون النفي ؟

ولأن المبتغى من الأدلة الأحكام وأن لا حكم لا يبتغى من الأدلة

والنفي قرين أن لا حكم وقريضة وإن شذ كونه حكماً في بعض الأصول

حتى إذا تحقق النفي حكماً في بعض المواضع فإنما تحقق لأنه ضمن الإثبات ؛

فأما صرف النفي فلا يثبت حكماً قط ؟

وبهذا أبطلنا فرقتهم بين الشهادات وأدلة الشريعة - : حيث قالوا

للنفي حكم في الشريعة ، وليس له حكم في الشهادة ؟ فقلنا : هما سواء ؛ لأن

النفي الصّرف الذي لا يتضمن الإثبات أو ضرباً من الإثبات ، فليس له

موقع في الشريعة كالشهادة على النفي الصّرف ؛ حتى إن الشهادة إذا كان

متضمناً بالإثبات وإن كان نفياً فلها موقع في الشريعة كالشهادة بقضاء الدين،

وبراءة الذمة بالإبراء .

ثم إننا شبهناه بالشهادة من وجه ، لا من كل الوجوه - : فيسقط الفرق.

٦٨٣ — ويقدم بأن يكون موضع النزاع في أحد الظاهرين متصوفاً به وهو في عرض

الآخر - كقوله : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْجَاهِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ [٥ / ٢٣، ٢٩ / ٧٠]

يقدم عليه أنه تحريم الجمع بين الأختين .

ومثله نهيه عن افتراش جلود السباع - : يقدم عليه قوله عليه السلام :

« دباغ الأديم طهوره »^(١) - : فمما تصریح بالمقصود وفي الخبر قبله غير مقصود ؛ لأنه لمنع من الانتفاع به على وجه الخيلاء والشرف - : وهو بعد الدباغ أيضاً منهي عنه !

وتقدم السنة على الكتاب - إذا كانت أخص - كنهيه عن بيع الغرر^(٢) مع قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢] لأنه يصلح بياناً للكتاب .

ومثله نهيه عن الشفار^(٣) مع قوله سبحانه : ﴿ فَانكِحُوا ﴾ [من الآية ٣ / ٤] .
٦٨٤ - فأما إذا كان الكتاب أخص يقدم على الأعم من السنة :
كتقديمنا قوله سبحانه ﴿ فَكَاتِبُوا لَهُمْ ﴾ [من الآية ٣٣ / ٢٤] على نهيه عن الغرر .

وقوله سبحانه ﴿ وَآتُوهُمْ ﴾ [من الآيات ٣٣ / ٢٤ ، ١٠ / ٦٠] على قوله : « لا يحل مال امرئ مسلم »^(٤) .

ومتى كان الخاص بعض العام غير مقرون بوصف يوجب المخالفة وجب الجمع بينهما لفقد التفاضل حتى إذا كانا سواء فقد قلنا إن الكتاب

(١) أخرجه ابن حنبل ومسلم . انظر الكنز الثمين حديث رقم ١٧٦٢ .

(٢) راجع البخاري : بيع ٨٧ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٩٣ - زكاة ٩٨ - مساقاة ١٧ سلم ٤ ومسلم : بيع ٤٩ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ومساقاة ١٥ ؛ أبو داود : بيع ٢٢ - النسائي ليمان ٤٥ بيع ٣٨ .

(٣) راجع النسائي : نكاح ٦٠ - ابن حنبل ١٥ ، ١٦ مسلم نكاح ٦٠ ابن ماجه نكاح ١٦ ابن حنبل ٢ / ٣٥ ، ٩١ ؛ ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٣ / ١٦٢ ؛ ١٦٥ ، ١٩٧ ، ٤ / ٤٢٩ ، ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٣ .

(٤) للحديث صيغ أخرى : أخرجه النسائي : زكاة ٢٢ - البخاري : ديات ٦ - مسلم : قسامة : ٢٥ ، ٢٦ أبو داود : حدود : ١ - انظر مني حدود ١٥ - النسائي تحريم ٥ - ١١ - ١٤ - الدارمي : سير ١١ - ابن حنبل : ٦١ - ٦٣ - ٦٥ - ٧٠ - ١٦٣ - ٣٨٢ - ٤٢٨ - ٤٤٤ - ٤٦٥ ج ٦ / ١٨١ - ٢١٤ .

أولى وأبطلنا قول من قال هما سواء بأن قلنا نسخ السنة بالقرآن أقرب من نسخه بالسنة ! ؟

٦٨٥ — ويقدم أحد العمومين بكون التخصيص فيه على النزاع على ما خص بالاتفاق،

كقوله سبحانه : ﴿ أَوْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [من الآية ٣ / ٤] خص منه تحريم الجمع بين الأختين بالرضاع اتفاقاً !

وهل في قوله : ﴿ وَأَنْ تَمُوتُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾ [من الآية ٢٣ / ٤] تخصيص ؟ على الخلاف ، فكان هذا أولى ؛ لأنه أبعد عن الاحتمال ؛ فيكون إلى النص أقرب ، ولأنه علم فيما خص أنه لم يُرد به مقتضاه ؛ فهو عن الاستعمال أبعد ، حتى قال قوم : إنه صار بالتخصيص مجازاً !

وأراد آخرون : أنه بالتخصيص صار مجعلاً في الباقي ؟

فعلى هذا كلما كان التخصيص في أحدهما أولى كان أولى ؛ لأنه أقرب إلى النص .

وغلط من قال : إنهما سواء ؛ لأنهما لم يُتركَا على الظاهر ؛ لأنهما مع هذا أحدهما أقرب إلى النص ؛ ولأنه في استعمال الأمة والفرع منهم إليه أدخل : وذلك في مثل قوله : « على اليد ما أخذت »^(١) مع قوله : [ل ٧٨ ي] « لا يحمل مال امرئ مسلم »^(٢) إلا « / وقوله : « ليس للمرء من المال إلا ما طابت به نفس إمامه »^(٣) مع قوله : « من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه »^(٤) .

واختلف أصحابنا إذا كان أحدهما معلوم السبب لو حمل عليه لم يكن

(١) أخرجه ابن حنبل انظر الكنز الثمين - حديث رقم ٢١٦١ .

(٢) انظر هامش رقم ٤ من صفحة ٤٧٣ .

(٣) راجع : ابن حنبل ٤٢٣/٣ ، ١١٣ / ٥ .

(٤) أخرجه الترمذى وأبو داود - انظر الكنز الثمين حديث رقم ٣٨٥٣ .

فيه حجة - هل يقدم عليه مالا سبب له - كقوله : « خلق الماء طهوراً »^(١)
عندنا وروده في بئر كثير ماؤها ، عارضه قوله : « إذا بلغ الماء قلتين لم
يحمل خبثاً ؟ »^(٢) .

منهم من قال : هما سواء ؛ لأن العبرة باللفظ عندنا دون السبب
والأصح أنه يقدم عليه مالا سبب له ؛ لأنه يغلب الظن عند التعارض
وروده في الماء الكثير ، ولأنه قول بهما من غير الاعتراض بأحدهما على
الآخر فيكون تنزيلاً لكل واحد من الطاهرين على حكيمين ووجهين من
غير تخصيص فيهما ولا اجتihad ؛ فكان أولى ؛ لأن ما قل فيه الاجتهاد
قل جواز الخطأ ؛ ولأن فيه إسقاط التعارض ؛ وذلك أولى^(٣) من إيجاب
التعارض فيهما ؛ ولأننا إنما نعتبر اللفظ عند الانفراد ، فأما عند التعارض
فحمل الصادر على السبب واجب حمله عليه ؛ ولذلك قدمنا ما قصد بالحكم
على ما الحكم فيه عارض ، وإن كنا عند الانفراد سواء .

٦٨٦ - فإن قيل : أليس قدم الشافعي خبر القلتين على قوله : « خلق الماء طهوراً »^(٤)
لأنه أخص بموضع الطلب ؟

قيل : وهو وجه آخر من الترجيح : ومثله قوله : « مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ
فَاَقْتُلُوهُ »^(٥) مع نهيه عن قتل النساء حين رأى امرأة حربية قتلت يوم حنين
فالخبر الأول لا ابتداء حكم ؛ وهذا النهي على سبب وهي المرأة الحربية ،
والمبتدأ أولى من الخارج على سبب !

(١) أخرجه ابن حنبل ج ١ ص ٢٧٩ وأبو داود : صوم ٢١ - وطهارة ٣٤ وزكاة ٢٦
والنسائي مياها ١ وابن ماجه صيام ٢٥ والدارمي صيام ١٢ - وضوء ١٠٥ .
(٢) رواه ابن حنبل : انظر الكنتز الثمين حديث رقم ١٨٧ .
(٣) في الأصل : « أولاً » .
(٤) سبق تفريجه . انظر هامش رقم ١ من الصفحة ١٣٩ .
(٥) رواه ابن حنبل والبخاري عن ابن عباس . انظر الكنتز الثمين حديث رقم ٣٦٢٢ .

ومتى أمكن إسقاط التعارض بالاستعمال فذلك أولى من إيجاب
التساوى والتعارض؟

وذلك مثل قوله عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا :
لا إله إلا الله »^(١) ، مع ما روى : أنه كان إذا بعث جيشاً أمرهم بدعاء
الكافر إلى إحدى ثلاث : من إسلام ، أو جزية ، أو قتال ؟^(٢)
فالخبر الأول أجريناه على العموم في أهل الأديان .
والثاني على عمومته في أهل الكتاب .

وهذا أولى من جمعهما على التعارض في أهل الكتاب .
ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في أخذ الجزية من المجوس ؟
حتى اختلفوا - : في أنهم من أهل الكتاب أو لا ؟
ومتى أمكن عند التعارض أن يُخص القرآن بالسنة ولا تخص السنة
بالقرآن فذلك أولى^(٣) بخلاف ما نقول في النسخ .

ولهذا قدمنا قوله عليه السلام : « لا يرث القاتل ؟ »^(٤) ولم يخص به
آيات الموارث ، حتى استدلوا في توريث بعض القاتلين بتلك الآيات
وحملوا الخبر على قاتل بذحلة التهمة في القتل ؟ فحملنا آيات الموارث على
من لم يكن قاتلاً ، والخبر على عمومته ؟ فكان تخصيص القرآن بالسنة أولى ،
لقوله سبحانه : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾

(١) روى عن أبي هريرة. انظر الكون الثمين حديث رقم ٦٤٤ .

(٢) راجع ابن حنبل ١ / ٢٢٣ ، ٢٨٥ - الترمذى زكاة ١١ - وأبو داود : إمارة ٣١ ،

جهاد ٩١ .

(٣) في الأصل : « أولى » .

(٤) رواه الترمذى : فرائض ١٧ - ابن ماجه فرائض ٨ الدارمى : فرائض ٤١ وأبو داود :

ديات ١٨ - ابن حنبل ج ١ / ٤٩ .

[من الآية ٤٤ / ١٦] لأن النسخ يتضمن الرفع وذلك للقوى من الضعيف محال ؟ والتخصيص بيان ، والنبي عليه السلام مبعوث لبيان ما احتمل من القرآن ؟

ولأن خبر القتل قد قفى على آية المواريث في بعض القاتلين ؟ كذلك يقضى عليه في موضع النزاع ، ويقدم بكون أحد الاستعمالين مما وقع الاتفاق عليه في نظيره ! فيكون أولى ؟

وذلك في مثل قوله : « فيما سقت السماء العشر »^(١) مع قوله : وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة !^(٢) .

وقد اتفقت الأمة على أن قوله في « الرقة ربع العشر ؟ »^(٣) لبيان التقدير .

وقوله : « ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة »^(٤) : أنه لتقدير المأخوذ منه ، وهذا التنزيل نظير لما ذكرناه في الخبرين قبل ! ولأنه تنزيل بسقط التعارض والتخصيص ؛ وذلك أولى ؟

فإن قالوا : قوله : « فيما سقت السماء العشر »^(٥) متفق على قبوله دون قوله : « ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة ! »^(٦) .

قلنا : إنما صح هذا الكلام لو أوجبنا بينهما التعارض ؟

(١) للحديث صيغ أخرى . رواه البخاري زكاة : ٥٥ - مسلم : زكاة ٨ أبوداود : زكاة : ٥ ، ١٢ - الترمذي زكاة ٥ : ١٤ - النسائي زكاة ٢٥ - ابن ماجة زكاة : ١٧ - الدارمي : زكاة ٢٩ - مالك في الموطأ - زكاة : ٢٣ - ابن حنبل : ج ١ : ١٤٥ ، ج ٣ : ٣٤١ ، ٣٥٣ .
(٢) رواه مالك والشافعي وابن حنبل عن أبي سعيد ، وللحديث صيغ أخرى - انظر الكنز الثمين

حديث رقم ٣١٨٧

(٣) رواه أبوداود : زكاة : ٥ - مالك في الموطأ : زكاة - ٢٣ .

(٤) سبق تخريجه . انظر هامش ٢ من هذه الصفحة .

(٥) يرد لهامش ١ .

(٦) يرد لهامش ٢ ، ٤ .

فأما إذا قلنا بهما جميعاً فالإتفاق في أحدهما والاختلاف في الآخر لا يضر . وقد قال بعض أصحابنا : إنما قدمنا ذلك للاستعمال لأنه تخصيص للعام بما هو أخص منه ! ؟

أولاً أنه روى في بعض الروايات - : « فيما سقت السماء العشر إذا بلغ خمسة أوسق »^(١) - وهذا أيضاً له وجه لا يقدح في الأول ! ؟

ومثله - : « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح »^(٢) مع نهيه عن الصلاة قبل غروب الشمس ؟ مع قوله - : « من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر »^(٣) ! ؟

[ل ٧٨ ش] ويقدم بكون الأمر في أحد الاستعماليين / معلوماً على القطع ، ومن الآخر على الشك والنزاع : كقولنا في جواز قضاء الفوائت في كل وقت معلقاً بقوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها »^(٤) مع نهيه عن الصلاة في الأوقات الثلاث : فحملنا النهي على صلاة لا سبب لها : وجعلوا خبر القضاء على غير هذه الأوقات ؛ ومعلوم قطعاً أن الأمر بالقضاء يقتضي جوازه لا محالة . واللهى هل يقتضي الفساد ؟ على النزاع والشبهة ؛ فكان المعلوم أولى من المشكوك أو المتنازع ! ؟

٦٨٧ — ويقدم بكون أحد الاستعماليين في موضع النزاع دون الآخر ، كقوله عليه

(١) يرد لهامش ١ ، ٥ من صفحة ٤٧٨

(٢) روى عن أبي هريرة . انظر الكنز الثمين حديث رقم ٣٥٤٧

(٣) رواه مالك في الموطأ : وقوت ٥ - الترمذي صلاة ٥ ابن ماجه : صلاة ٢ ابن حنبل ج ٢ /

٢٣٦ ، ٢٦٠ .

(٤) رواه الترمذي : صلاة ١٦ - النسائي مواقيت ٥٣ - ابن ماجه صلاة ١٠

السلام : « لا نكاح إلا بولي »^(١) مع قوله : « الأيم أحق بنفسها من وليها »^(٢) قلنا : إنها أحق بالإذن دون العقد !

وحملوا النهي على الصغيرة والمجنونة ، أو الأمة ؛ فكان ما قلناه أولى ؛ لأنه حل على موضع الفائدة في موضع النزاع ؟

وحملهم على موضع الإجماع المستفاد منه لا على حكم جديد ؟

٦٨٨ — وبقدم بأن يكون أحد الاستدلاليين مقرونا بسبب يصح تعليق الحكم عليه والآخر سبب لا يصح تعليق الحكم عليه ؛ فما أمكن تعليق الحكم عليه أولى !

وذلك في مثل حديث خنساء زوجها أبوها وهي ثيب فكرهت فرد عليه السلام نكاحها^(٣) ، مع ما روى أنه رد نكاح جارية بكر زوجها أبوها وهي كارهة^(٤) وتعليق الرد بالبكارة لا يمكن ، وبالثبابة يمكن ؛ فكان أولى ؛ لأنه يمكن أن تجعل الثبابة علة للرد دون البكارة !

٦٨٩ — واختلف القائلون بدليل الخطاب إذا قابله نطق عام : كدليل . قوله : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا »^(٥) قابله : « خلق الماء طهورا »^(٦) .

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير عن أبي موسى بالفظ : « وشاهدين » انظر الكنز الثمين حديث رقم ٤٤٢٣ .

(٢) رواه أبو داود : نكاح ٢٥ — الترمذي نكاح ١٨ — ابن ماجه نكاح ١١ — الدارمي نكاح ١٣ مالك في الموطأ : نكاح ٤ — ابن حنبل ج ١ : ٢١٩ — ٢٤٢ — ٢٦١ — ٢٧٤ — ٣٤٥ — ٣٦١ .

(٣) انظر هامش رقم ٤ من صفحة ٢٨٠

(٤) أخرجه البخاري : نكاح ٤٣

(٥) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٧٦

(٦) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ١ من صفحة ٤٧٦

فمنهم من قال العموم أولى منه ؛ لأن مقتضاه له لفظ ؛ ودليل اللفظ لا لفظ له ؛ لأن اللفظ مقتضاه خلافه : ولأن مقتضى اللفظ مقصود به ودليله كالمعارض فيه ! ؟

ومنهم من قال الدليل أولى ؛ لأنه أخص منه ؛ ولأجله خص الوصف نطقه العام ؛ ولأنه لا بدّ من ثبوته مع القول به من غير الاحتمال ، وما قابله من العموم على الاحتمال ؛ ولأن دليل اللفظ كلفظ آخر ؛ لأنه كالنفي ، وإلا بات ولفظ آخر لا يرفع كله بما قابله بعض من مقتضى العموم ، كما لا يرفع نص في مقابلته بعض العموم به .

٦٩٠ — فإن قيل لو ورد النص في المعروفة زكاة سقط به دليل قوله : « في سائمة الغنم زكاة ؟ »^(١) .

قيل : لأنه نص يضاد الدليل ثبت على غير الاحتمال وبعض العموم على الاحتمال ليس بنص فلا يرفع به ما لا بدّ من ثبوته !

٦٩١ — واختلفوا فيه إذا عاد على نفس النطق بالتخصيص كقوله عليه السلام : « على اليد ما أخذت حتى ترد »^(٢) : دليله ألا ترد ما لم تأخذ بالقيمة بعد التلف لم تأخذ فلا ترد ؛ وهذا يوجب أن يكون النطق في وجوب الرد مع بقاء العين ؛ وذلك عام فيه مع البقاء والتوى ؛ فالصحيح أن ذلك غير جائز ؛ لأن المستفاد من اللفظ لا يعود على اللفظ ؟ !

ألا ترى أنه لا يعود عليه بالمعارضة والإسقاط ؛ ولأنه كقياس يعود على أصله ؛ فلا يعتد به ؛ حتى إذا عاد علمنا أنه ليس من مفاد اللفظ كما القياس إذا عاد على أصله علمنا أنه ليس من معاني الأصل ؛ ولأن دليل

(١) رواه الدارمي : زكاة : ٤

(٢) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٤٧٥

اللفظ إنما ثبت بثبوت اللفظ ، وحين ثبت اللفظ ثبت على الإطلاق ، لا على التخصيص فبعد ثبوته مطلقا طلب دليله ؛ فإذا عاد على اللفظ لم يثبت مُطْلَقُهُ فلم يثبت دليله ، وما في ثبوته رفعه سقط في نفسه ! ؟

٦٩٢ — فإن قيل : هَلَا كان دليله كاشفا عما أريد باللفظ ؟

قيل : لا ينف العلم باللفظ على ما لا يُفاد به ؛ لأنه يمنع من العلم بهما وذلك محال ! ؟

وقوله : « على اليد ما أخذت حتى ترد »^(١) ، إن صح مثالا لما ذكرناه ، وإلا فالمسألة عرفت بما ذكرنا من التفصيل فيما عرف وصح من المثال .

٦٩٣ — واختلفوا في المعارضين ، إذا كان أحدهما يثبت حكما خالف الحكم قبل الشرع ؟

فمنهم من قال هو أولى بما وافق حكمه قبله ؛ لأنه يفيد ؛ ولأنه زائد ؛ [ل ٧٩ ي] ولأنه عبادة ، وما قبل الشرع عادة ولأنه / وإن أمكن ما قبل الشرع أن يصير شرعا بالتقرير عليه أمكن نسخه بما عارضه بعده أو بناسخ غيره ! ؟
فإن قيل : يمكن نسخ ما خالف الأصل ؟

قيل : غير أن المخالف للأصل يكون ناسخا والموافق للأصل بكونه منسوخا أقرب وأولى ؛ لأن الرسول عليه السلام في الابتداء في أكثر الشريعة كان يقررهم على الأصل قبله : كشرب الخمر ، وأكل لحم الحمار ؛ ثم ينقلهم عنه بعده بالنسخ شيئا فشيئا : إلى أن استقرت الشريعة على ما هي عليه الآن موافقا لقوله سبحانه « أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي » [من الآية ٣ / ٥] .

(١) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٨١

٦٩٤ — واختلفوا فيه إذا كان راوى أحد الخبرين أحدُ الخلفاء الأربعة رضى الله عنهم - :

فمنهم من قال - وهو الصحيح - إنه أولى؛ لأننا قدمنا الأوفق والأعدل؛ ولا شك أنهم أعدل الناس بعد الرسل ! ؟

ولأنهم أعلم الناس بعد الرسول عليه السلام؛ فهم أيضاً أعلم بما ينقلون والناس إليهم أسكن؛ ولأن لهم الاختصاص بالرسول عليه السلام؛ سيما فيما يتعلق بأمر الدين ما ليس لغيرهم؛ وهم بالأخذ عنهم أولى من سواهم ! ؟ ولأنهم لما فضّلوا الخلاق فضلوهم أيضاً في الضبط الذى عليه مدار النقل ! ؟

٦٩٥ — فإن قيل هذا ترجيح بمكان^(١) أشرت إليها فيهم؛ لا بأنهم أئمة وخلفاء؛ فمن حيث الإمامة إذن لا ترجيح؟

قيل : وليست الخلافة والإمامة إلا بمجموع خصال دينية لها صاروا قدوة وأئمة؛ فقدموا بها على غيرهم؛ وذلك يوجب تقدمهم فى كل ما يتعلق بأمر الدين على من سواهم ! ؟

فإن قيل : أليس عمر رضى الله عنه زوى تحريم الربا يداً بيد فى مقابلة رواية ابن عباس رضى الله عنه لا ربا فى النسيئة - ولم يقدم عمر رواية نفسه بأنه إمام ؟

قيل والإمام فى مقابلة من يخالفه فى الرواية والمذهب لا يقدم نفسه؛ لكنه يفرع فى التقديم إلى قوة اجتهاده وعلمه؛ وذلك يغنيه عن الرجوع إلى نفسه ! ؟

ولأنما قدمناهم نحن أيضاً لقوتهم فى العلم والاجتهاد فى الرواية وغيرها:-

(١) فى الأصل : « بمكانى » .

على أنهم يتنزهون من أن يتقدموا على أصاغر الصحابة (أو)^(١) على
العوام فضلا عن العلماء لأنهم يخرجون عما فيه تزكية أنفسهم وتقديمها
على غيرهم لكن من حق الغير أن يعرف حق تقدمهم ووقارة فضلهم فقدمنا
لا جرم روايتهم على رواية ابن عباس وغيرهم .

٦٩٦ — واختلفوا فيه إذا كان أحد الاجتهادين أبعد عن الشناعة أو لا شناعة فيه
وفي الآخر شناعة - :

فمنهم من قال - وهو الصحيح - : إن مالا شناعة فيه أولى ؛ لأنه
إنما صار شنعاً لبعده عن مقتضيات الشريعة والمعاملات اللائقة بالمسلمين
والإسلام إذ لا شناعة في الشريعة وأحكامها فما سلم عنها بالتقديم أولى^(٢) .
ولهذا جعلنا الشناعة في أقل ما يجرى من صلاة العراق سبباً لتقديم قولنا
فيها على قوله ولهذا ردنا شهادة الكافر على الكافر لما قال سبحانه « إن
جاءكم فاسق بنياً فتعبدوا » [من الآية ٦ / ٤٩] إذ لو قبلنا شهادة الكافر
وردنا شهادة المسلم الفاسق لقدمناه على المسلم وذلك نقيض مبنى الإسلام
والشريعة ولأن فسق الكافر أعظم من فسق المسلم بما ليس بكفر ؛ فإذا وجب
رد الشهادة بنوع فسق كان بفسق أعظم وأبلغ منه أولى ؟

فإن قيل : إذا ظهرت الدلالة من الشريعة زالت الشناعة ؟

قيل : والتقديم بفقده الشناعة عند التماس الأدلة وتساويها عند الاجتهاد
فيها إذ لا ترجيح مع ظهور الدلالة ولأن الاشتغال عن الأدلة في الحادثة
إلى غيرها من الشبهة محذور على قول الأمة مع العلم بمخالها .

وكذلك الإعراض عن الدين والشريعة محذور مع العلم بها باتفاق

(١) في الأصل : « ما » وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) في الأصل : « أولاً » .

أرباب الديانات ولم يكن الحظر فيها كلها إلا للشناعة غير أن من الشناعة ما يمتد إلى ضرب الرقبة ويبلغ إلى وجوب الرجم ومنها ما يخف إلى أن يكتفى فيه بصنع أو خشونة في الكلام فلو لم يجب تجنب قليل الشناعة لم يجب ذلك في كثيرها ! ؟

وذلك رفض الدين والشريعة ! ؟

[ل٧٩ش] فإن قيل : وأى شناعة أبلغ / وأعظم من إباحة الشافعي تزوج الثيب

من الزنى ، فهلا تركه لترجيح غيره عليه ؟ !

قيل : إن ثبت أنه كان مع تعارض الأدلة ترجيحاً في ترك التزوج بها .

٦٩٧ — فإن قيل : هكذا نقول في تشنيع الشافعي علينا في إلحاق الولد مع عدم الإمكان

إذا كان الطلاق والفرقة تلو العقد بمشهد الحاكم أو العاقد في مجلس العقد ؟

قيل : إن ظهرت أدلتكم عن التعارض والفساد لم تفركم تلك الشناعة

غير أنه لا يكون ذلك أبداً ! ؟

٦٩٨ — واختلفوا في ترجيح أحد المتعارضين بقول من شهد له الرسول صلى الله عليه

وآله وسلم بالبراعة في تلك الصنعة — :

كزيد في الفرائض وعلى في القضاء ومعاذ في الفتاوى

وأبي في القرآن وابن عباس في التفسير .

في الصحيح أنه يقع به الترجيح لأنه يقوى الظن ! ؟

ولأن شهادة الرسول صلى الله عليه وإن هي في الجملة لا في عين الحادثة

فلا ^(١) يتراجع عن وثاقة في الراوى ولا عن قياس أعرج إلى غير ذلك من

أنواع ما يقع به الترجيح !

(١) في الأصل : « فلا » .

ولهذا قدمنا فتاوى الصحابة على فتاوى غيرهم من التابعين ومن بعدهم لشهادة الرسول لهم بأنهم كالنجوم .

ولقوله : « لو أنفقتم ما في الأرض ما بلغتُم مُدًّا أحدهم ! »^(١)

٦٩٩ — واختلفوا في الأمر إذا قابله النهى كالأمر بقضاء الصلاة على الإطلاق في الأوقات مع النهى عنها في الأوقات الثلاث ؟
فمنهم من قال : يقدم الأمر للاتفاق على الإجراء في المأمور والاختلاف في النهى .

ومنهم من قال : لا يقدم بكونه أمراً على النهى لكونه نهياً ؛ لأن كل أمر نهى ؛ ولأن الاختلاف في النهى إنما هو في الفساد لا في التحريم والتحریم مقابل للوجوب ؛ فهما سواء .

ولأنه قد خالف بعض القدرية في أن الأمر هل الإجراء بالنهى^(٢) ؟
غير أن هذا خلاف الإجماع لا يعتمد به فلا يساوى النهى في هذا الوجه ! ؟
٧٠٠ — واختلفوا في التقديم بالاحتياط ؟ فالصحيح أنه واجب في كل موضع لم يوجد الإجماع على تركه فيه أو في بعضه كترك الاحتياط في الوضوء من القهقهة والرفاف وإيجاب المضمضة في الغسل ؟ !
ولا يترك بالاحتياط ما ثبت في مقتضى الخبر أو غيره من الأدلة ؟
وقد ترك أهل العراق الاحتياط في المضمضة والاستنشاق في الوضوء وفي يسير الدم والقيء وفي القهقهة خارج الصلاة !

فلما ترك الاحتياط مع الأوزاعي في المضمضة في الوضوء معنا 1
علم أن الاحتياط في موضع الخلاف عنده لا غيره به وإلا لم يناقض باليسير .

(١) للعديد صينغ أخرى . رواه ابن خنبل ج ٣ / ٢٦٦ (٢) في الأصل : « كانهى » .

٧٠١ — فإن قيل : وقد تركتم احتياط الأوزاعي في المضمضة في الوضوء ؟
 قيل : الأدلة ظاهرة تنافيه فلم يوجد شرط الأخذ ؛ وقد ذكرنا أن الاحتياط
 شروطاً^(١) فلا بد منها ؛ وقد ناقض أهل العراق فيما ذكرنا عنهم من الاحتياط
 في الوضوء عن القىء والقهقهة والرفاف وفي المضمضة إذا استعطوا الفرض
 فيها بشرب الماء لا على قصد المضمضة ولورود السيل والمطر عليه في الغسل
 والوضوء عن غير قصد فعل العبادة أو أداء الفريضة مع ترك النية والترتيب
 بمائع سلب عنه صفة الماء المطلق وإنما يكون محتجاً مستدلاً بالاحتياط على
 الخصم إذا أوجبه في الموضع الذي يجعله الخصم موضعاً . فإما جرى ماء على
 البدن أو الأعضاء من غير قصد إلى فعل واجب أو عبادة أو بقاء لا ينطلق
 عليه إطلاق اسم الماء ؟ فليس شيء من هذه المواضع مما يقوم فيه الأخذ
 بالاحتياط فإن هذه^(٢) المواضع قبل الأخذ بالاحتياط مواضع خارجة عن
 الشريعة غير خارجة عن العادات قبل الشريعة عند من وجب عليه الاحتياط
 فيها بما ذكره ولم يتوجه عليه الاحتياط به إذا أئمة جمعة على أن مضمضة
 لا تجب في غسل تجب فيه النية أو يجب بقاء مطلق وعلى أن وضوءاً بالماء
 المطلق مع النية لا يجب عن قهقهة ولا قىء ولا رفاف ؟

[٨٠ لى] ٧٠٢ — فإن قيل : أليس تركتم / احتياط مالك في استيعاب المسح ؟
 قيل : لأنه متروك بالإجماع مع السهو فنناقض فيه مالك حتى حصل الاحتياط
 متروكاً كالإجماع !

والدليل على وجوب القول بالاحتياط في الجملة - : هو أن الاحتياط
 هو الأصل في وجوب كل واجب وحظر كل محظور ؛ لأن الأصل في

(١) في الأصل : شروط . (٢) غير ظاهرة في الأصل .

الوجوب حتى يتحقق خوف الضرر والعقاب وفي الاحتياط الأمن من
مواقعة المحذور وترك الواجب .

٧٠٣ — فإن قيل : وجوب الاحتياط فيما يعود إلى الاعتقاد أبلغ والمعتقد للوجوب
أو للحظر بالاحتياط لا يأمن أن يكون اعتقاده خطأ فيكون قد احتاط
في غير موضع الاعتقاد ؛ بل فيما يجب فيه نقيض ذلك الاعتقاد ؟ ؟

قيل : الاعتقاد تابع للاجتهاد وبعد الفراغ منه وفي حال الأخذ بالاحتياط
هو مجتهد في طلب دليل الحكم والأسباب الموصلة إليه والاحتياط أحد
الأسباب الموصلة إلى الحكم كسائر الأدلة فلا يقال إنه اعتقد في الشيء أنه
بدليل ثم حكم به أنه يمنع منه لأنه لا يأمن أن يكون مخطئاً في اعتقاده أنه
دليل وطريق إليه فيكون قد اعتقد عن دليل حكماً لا يأمن أن يكون
الحكم غيره بل يقال إذا فرغ وسعه في طلب الحكم بأدلتها وطريقه وغلب
على ظنه أو قطع به عن دليله حينئذ وجب أن يتبعه الاعتقاد كما أن وصف
الاعتقاد لا يؤثر في الأخذ بالقياس وخبر الواحد لأن ذلك بعدها ، كذلك
الحكم عن الاحتياط بالاعتقاد يكون بعد الاحتياط ؛ وإذا اعتقد بعد
الاحتياط اعتقد بعد الدليل ، وأمن الخطأ في ظاهر الاجتهاد ولأن في ترك
الاحتياط إقداماً على نقيضه ونقيض الاحتياط اغترار وغرور وذلك منهي عنه .
ينهي النبي عليه السلام حيث نهى عن الغرور وقد بالغ عليه السلام في المنع
من ترك الاحتياط حيث قال : « من رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه » ^(١) .
وقال عليه السلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » ^(٢) .

(١) للحديث صينغ أخرى : رواه البخاري : بيوع ٢ ، مسلم : مساقاة ١٠٧ والنسائي : بيوع ٢
وأشربة ٥٠ ، وابن ماجه : فتن ١٤ وابن حنبل : ج ٤ : ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٥
(٢) رواه ابن حنبل : الظر السكندر الثمين حديث رقم ١٧٧٦ .

وقال عليه السلام : « إن أكل ملك حي وإن حي الله محارمه »^(١)
ولأنه لا ضرر عليه إذا احتياط وفعل ما يخاف في تركه أو ترك ما يخاف
من فعله وذلك أمن على القطع وإذا ترك لا يأمن السلامة على القطع فالأخذ
به أولى من الترك .

٧٠٤ — فإن قيل : ولا يأمن ذلك في الاعتقاد ؟

قيل : إذا بلغ إلى الاعتقاد زال عنه حكم الاحتياط تركا وفعلًا كما
إذا اعتقد عن خبر الواحد أو القياس زال عنه الحكم بهما من الخوف
والأمن ووجب ذلك الاعتقاد والإقدام على فعل الاعتقاد الواجب لا خوف
فيه لأنه أداء للواجب من فعل أو ترك وقد مضى جواب الاعتقاد قبل تغير
هذا الوجه :

٧٠٥ — وقد يقع الترجيح في الشيء الواحد إذا تعلق به الخصمان ولأحدهما مزية على
الآخر في التعلق - :

مثل تعلقهم في توريث ذوى الأرحام بقوله عليه السلام : « الخال
وارث مني إلا وارث له »^(٢) ؟

فادعوا التعلق به علي وجه لا يمكنهم أكثر منه ، وتعلقنا به في حرمان
ميراثهم بأكثر من وجه واحد - :

وذلك أنه لم يمكنهم إلا أن يقولوا بظاهر الخبر : يرث الخال وهو إذا
لم يكن وارث سواء ؟

ونحن قلنا : إذا خلف أحد الزوجين وجب أن يسقط الخال لأن
هناك وارث ؛ فهذا وجه ؟

(١) للحديث صيغ أخرى رواه البخاري : إيمان : ٣٩ ، بيوع ٣ - مسلم : مساقاة : ٧ أبو داود
بيوع ٣ - الترمذي بيوع ١ . (٢) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٢٢ .

ومن وجه آخر إذا كان معه عمة سقط على قول بعضهم وبعضهم قالوا :
يرث مع العمة ثلث المال - : فقد خالف هذا القائل في توريثه مع أحد
الزوجين - والأمر يقتضى أن يكون وارثا مع عدم وارث آخر - : وهم
ورثوه في موضعين وأكثر ؛ فصار دليلنا بأكثر من وجه واحد على
ما ذكرنا ؛ ولا يمكنهم بأكثر من وجه واحد على ما بينا .

٧٠٦ - وقد يقع الترجيح لأحد التعليق على الآخر بالظاهر الواجب - : بأن يكون
أحد التعلقين واجبا والآخر جائزا - : فيكون الواجب أولى - :
كتمتعهم في الساحة المنصوبة بقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار
في الإسلام »^(١) - :

قالوا : وفي القلع ضرر فوجب أن يمنع ؟
[ل ٨٠ ش] قلنا : وفي المنع ضرر على مالكمها وقد يحتاج / إليها ابتداء نفسه
ولا يجد لها مثلا يقوم مقامها ؟

فهذا الوجه من الصور يجب أن يمنع بظاهر الخبر ويجب إلحاق ضرر
لا محالة بالغاصب - : إما بإلزامه رد العين أو القيمة ؟

وقد اتفقنا على أن المنصوب منه يجب أن ينفع دون أن يستضر فصار
المالك بحكم قوله لا ضرر من الغاصب الذي لا بد من أن يتضرر أولى .
٧٠٧ - وقد يقع بأن يكون حد التعلقين بالظاهر الواحد أوضح وأظهر في
الدلالة - : إما من جهة الرواية أو جهة المعنى أو جهة اللغة ؛ فلذلك أولى .
مثل تعلقهم وتعلقنا بآية القروء في العدة ؟

قالوا : الحيض - وقلنا الطهر - : وهو في اللغة صالح للأمرين ؛

(١) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٢٣

فكان الطهر به أولى ؛ لأنه في اللغة إذا أريد به الحيض كانت لفظ الجمع فيه أقراء - كقوله عليه السلام : « دعى الصلاة أيام أقرائك »^(١) وإذا أريد به الطهر كان لفظ الجمع فيه « قروء » كما قال الأعشى في شعره :
مورثه مالا وفي الحى رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائك (١٦٠ت)
والقرآن بهذا اللفظ ورد حيث قال سبحانه : ﴿ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [من الآية ٢٢٨ / ٢] .

وعلى هذا المعنى قرأ ابن عمر : ﴿ وَطَاقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ﴾ [من الآية ١ / ٦٥] .
وقد علمنا أن المأمور به من الطلاق - : هو في حال الطهر دون الحيض بالاتفاق ؛ فكان ما قلناه من حمل القروء على الطهر أولى لقوته به في اللغة والرواية والمعنى جميعا ، ويقدم أحد التعليلين بظاهر واحد بكونه تعلقا بعموم اللفظ والآخر بمفهومه أو بدعوى الزيادة على النص نسخ فالتعلق بالعموم أولى - :

مثاله - تعلقهم في أن لا كفارة على قاتل عمد بقوله : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ ﴾ [من الآية ٩٢ / ٤] .

قالوا : نفى الخطأ بالكفارة - : دل أن لا كفارة في العمد .

وقالوا : إيجابها في العمد زيادة على النص ، وذلك نسخ .

وتعلقنا بعموم الخطأ الواقع الذي هو سهو وعلى الذي هو هذا الصواب فكان هذا التعلق أولى ؛ لأن ظاهر اللفظ أقوى من مفهومه أو دعوى النسخ ومع ما فيهما جميعا من الخلاف .

(١) رواه أبو داود : طهارة : ١٠٧ وللحديث صينغ أخرى . النسائي طلاق ٧٤ ، طهارة ١٣٤
حيض ٤ ابن ماجه طهارة ١١٥ - ابن خنبل ج ٦ / ٤٢٠ ، ٤٦٤ .

٧٠٨ - وقد يقع التعلق في ظاهر واحد بقراءتين ، وإحدى القراءتين تختلف في معناها دون الأخرى ؛ فما لم يختلف في معناه أولى .

وذلك كالاختلاف في غسل الرجلين أو مسحهما ؟

تعلق الخصمات بقوله : ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ [من الآية ٦ / ٥] بالكسر والنصب .

وقد يقع الاتفاق على أن نصبه عطف على « الوجه » فلا يحتمل إلا الفسل .

والكسر يحتمل كونه عطفاً على الرأس ؛ وذلك مسيحاً
ويحتمل الكسر لقرب الجوار كقولهم : جُعر ضبّ خرب - : كُسِرَ
« خرب » لمجاورة « ضب » - : فحمله على الفسل أولى .

ويقدم أحد التعلقين بظاهر واحد بأن يكون محتملاً للصواب وإن
احتمل الخطأ ، والآخر يكون خطأ بيقين :

كتملقهم في إبطال الحكم بقول القائف بقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تَقْفُ
مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [من الآية ٣٦ / ١٧] .

وهذا الحكم يجوز وقوعه صواباً ؛ فقد اتبع ما له به علم ، وإن احتمل
غيره .

وإلحاق الولد بأُمّين تنفّ خطأ ؛ فيكون نص الآية مانعاً منه لاستحالة
خروج ولد واحد من بطنين .

٧٠٩ - وقد يكون أحد التعلقين بالظاهر الواحد أسبق إلى الفهم فيقدم على ما تأخر :
كتملقهم في كراهة جمع الطلقات بقوله : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] .

قالوا : وجب أن تكون المرأتان في طهرين .
وقلنا : وإذا فرقهما في طهر واحد فقد يسارع إلى العمل بالظاهر
وذلك أسبق إلى الفهم فكان أولى ؟
٧١٠ — وقد يكون أحد التعلقين في الظاهر أكمل في الاستدلال في أحد الشقين
في المسألة منه في الشق الثاني منها - :
كتمهلتهم بقوله : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] في أن
العبد يملك من امرأته الحرة ثلاث طلاقات ؛ لأنه قال : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا ﴾
يعنى بعد الطلقتين .
وقلنا : هذا دليل في الشق الآخر - : وهو أن الحر يملك من امرأته
الأمة ثلاث طلاقات - : وهذا الشق أكمل وهو الحر .
فالاستدلال بالآية فيه أولى .
واعلم أن كثيراً من الفقهاء ذهبوا إلى أن الترجيح بكل ما اختلف
[ل٨١ي] العلماء في كونه دليلاً إذا جعله من / يعتد بقوله حجة يجوز - :
مثل استصحاب الحال والاستحسان .
والمقترنان في اللفظ هل يقرنان في الحكم ؟ - :
قالوا : وبهذا احتج أبو بكر رضي الله عنه في مانع الزكاة باقتران
الزكاة بالصلاة .
وكذلك رجحنا في إيجاب العمرة - : بأنها قرينة الحج ؛ فهي في
الوجوب قرينها ، وهذه طريقة لا بأس بها ؟

التفسير الثالث والعشرون

فصل في ترجيحات المعاني والعلل

٧١١ - وترجيح بعض العلل على بعض صحيح، كما صرح ذلك في الألفاظ عند التعارض:

ويقدم بعض العلل على بعض عند التعارض :

بأمر يرجع إلى أنفسها .

وبأمر يرجع إلى أصولها .

وبأمر يرجع إلى أحكامها .

وبأمر يرجع إلى غيرها .

وبأمور غيرها تنضاف إليها من أنواع الأدلة :

فأقوى ما به يقع ترجيحها على ما يعارضها أن ^(١) يكون أحد المعنيين

جليا والآخر غير جلي ثم الجلي يتقدم على الجلي - :

بأن يكون أحدهما قياس معنى الأصل والآخر قياس المعنى ؛ فقياس

معنى الأصل يتقدم على قياس المعنى .

٧١٢ - وقد يكون القياس بحيث يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل في ذلك

الحكم ويسمى ذلك - : قياس الأولى ؟

ويكون ذلك من جملة قياس معنى الأصل ؛ لكنه يتقدم في الترجيح

على كل قياس .

٧١٣ - وقد اختلفوا في تسمية « الجلي » بأنه - : جلي - :

(١) الأصل مضموس بمقدار كلمة . وقد رجعنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

منهم من قال لا يسمى بالجلي إلا قياس الأولى ، والذي في معنى الأصل ، أو في معنى النص ؟

ومنهم من قال الجلي - : اسم للقياس الظاهر ؛ لأن الجلي ، والظاهر ، والجلاء ، والظهور - : واحد .

وقياس الأولى ، وقياس معنى الأصل - يسمى - : قياس معنى النص ؟
وقد قيل : إن قياس معنى الأصل - : اسم لكل قياس خرج عن رتبة قياس الشبه .

وأما القياس الخفي :

فمنهم من قال هو اسم لقياس الشبه .

ومنهم من قال اسم لكل قياس نزل عن رتبة قياس الأولى وقياس معنى النص .

فمن قال إنه اسم لقياس الشبه فيتقدم عليه القياس الظاهر .
ومن قال إنه اسم لكل قياس نزل عن رتبة قياس معنى الأصل والأولى - :

فعلى هذا لو كان الخفي منصوباً عليه ، وقياس معنى الأصل والأولى غير منصوب عليه ؛ فهل المنصوص أولى ؟

منهم من قال المنصوص أولى منهما ، وإن كان خفياً .

ومنهم من قال قياس الأولى ومعنى الأصل أولى منه ؟

٧١٤ - وأما قياس العلة فقد اختلفوا فيه :

منهم من قال إنه اسم لقياس يستوى في الفرع فيه معنى الأصل بكماله .

ومنهم من قال إنه اسم لكل قياس اجتمع الفرع والأصل في الحكم

بمعنى مستقل ، وما لا تستقيم فيه العبارة على الوضوح : يسمى قياس الشبه ،
والمستقل أبدا مقدم على قياس الشبه .

ومنهم من غلط في قياس الشبه فقال : هو أولى من قياس العلة
وحسب أنه القياس الذي يمكن أن يجمع بين الفرع والأصل بمعنى كل
واحد علة برأسه ، مستقل بذاته ، وبهذا غلط ؛ بل هو قياس بكثرة الأشباه
وغلبة الشبه ، وذلك من قياس العلة أولى ؛ لأن قياس العلة أن يشترك
الفرع والأصل في معنى واحد للحكم .

وقياس غلبة الأشباه أن يجمع الأصل والفرع في معان^(١) كثيرة
ومن الأصوليين^(٢) من غلط فيه من وجه آخر .

وذلك أنه ظن أن قياس غلبة الأشباه أن يشبه الفرع الأصل بأوصاف
مجموعها علة واحدة ، ثم قدمه على قياس العلة بوصف واحد أو اثنين .
ووجه الغلط أن كثرة الأوصاف في علة واحدة تبعد الفرع عن الأصل
في الشبه حتى إذا لم يجمع جميع تلك الأوصاف للعلة الواحدة : لا يجمعان
في الحكم .

وإذا كان الفرع يشبه الأصل نظر^(٣) ^(٤)مكان كل واحد من
تلك العلل يشبهه في الحكم فيكون الشبه بينهما بوجوه مختلفة بأوصاف
لعلة واحدة يشبهه وجه واحد بأوصاف على البعد .

ولمّا تماثل المثالن في العقلیات باحتماع الأوصاف لمطاب الجنسية

لا للقياس ؟

(١) في الأصل : « معان » .

(٢) الأصل مطموس بمقدار كلمة وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) نفس الملاحظة السابقة .

(٤ - ٤) في الأصل : « فكان بكل » .

[ل ٨١ ش] ألا ترى / أنهما إذا أشبهما بكل الأوصاف كان أحدهما جنس الآخر حتى كأنه هو ، ولو تباينا في «صفة واحدة» : اختلفا بكل وجه .

وإذا كانا في الشرع مشتركين في الحكم بكل واحد من الأوصاف كان كل واحد هو الآخر بكل واحد من تلك العلل ؛ فكان كل وصف بانفراده يجعل الفرع من جنس الأصل ؛ وذلك أولى بالتقديم ، مما لا يجعله من جنس الأصل إلا بأوصاف مجتمعة ؟

يوضح ذلك : أن كل وصف من مجموع العلة الواحدة يقتضي اجتهاداً ؛ فيتمدد الاجتهاد بتمدد الأوصاف ؛ فيكثر جواز الغلط على المجتهد في طلب الحكم بالاجتهادات الكثيرة ، ويكفيه اجتهاد واحد في طلب الحكم بوصف واحد إذا أمكن الجمع به ؛ فما بُعد عن الخطأ بالتقديم أولى .

وسنأتى على تفصيل هذه الجملة في باب وجوه الترجيح بالأمثلة لكل واحد منها على التعيين والتفصيل ليوصل إلى البقية من ذلك إن شاء الله عز وجل .

فكل ما رجعنا به الظواهر المتعارضة من الكتاب والسنة وقول الصحابة والمرسل وما فيه الخلاف في كونه حجة وما جعلناه حجة بالاتفاق بين الإجماع والمعاني والحظر والنقل عن العادة والتخفيف والتغليظ والمجانسة وأقرب النقلين إذا كان المتعارضان ناقلين .

مثل : قول ذلك في الخارج النادر من أحد السبيلين بأنه لا يفتض الوضوء ، حيث رجح بأنه يؤدي إلى صحة الصلاة ، وذلك نقل ؟

(١ - ١) يعلو الكلمة الأولى مما بين القوسين حرف (ط) والثانية حرف ظ هكذا :

ط ظ

« صفة واحدة » .

وقلنا : إنه ينقض الوضوء ، وهو نقلٌ أقرب من نقله ؛ لأن إيجاب الطهارة أقرب إلى الطهارة المنقوضة قبلها من الصلاة إلى تلك الطهارة ، إلى غير ذلك

فهي ترجيحات العلل عند التعارض ، تُغنى هذه الجملة عن إعادتها .
ويحوز أيضا ترجيح العلل بإضافة علة إلى إحدى العلتين المتعارضتين وإضافة فرق إلى إحدى العلتين للعلة الأخرى

٧١٥ - وقد يكون ترجيح إحدى العلتين بكونها تعليلٌ صاحب الشريعة ؛ لأنه مأمون الخطأ والسهو الذي هو جائز على غيره في التعليل .

مثل : نصه على علة سؤر الهرة وعلة الربا في الطب بالتمر وعلة دخول النياحة في الحج وأنه كالدين وعلة قبلة الصائم كالمصمضة منه

وترجيح بكون العلة مشتقة من عموم الكتاب أو السنة ؛ لأنه مطابق للفظ الذي ثبت به نفس المسألة من دون الاعتلال ؛ بل هو معنى ذلك اللفظ فيكون صاحبه كالاحتج باللفظ ؛ ولأن صاحبه كالاحتج بالنص ؛ لأنه شهر لمعناه اللفظ ؛ ومعنى اللفظ لا يحتمل ، وإن احتمل نفس اللفظ وذلك كتعليقنا البر بالطعم ، وهو معنى مسمى الطعام بالطعام ، وقد يقدم بقوة أصلها نحو أن يكون مأخوذاً من تواتر ، أو كتاب ، والأخرى من آحاد أو يكون مأخوذاً من نص لا يحتمل ، والأخرى من لفظ محتمل أو يكون مأخوذاً من أصل مجمع عليه من كافة الأمة ، والأخرى بوفاق المصممين ، أو باجتهاد ؛ لأن مرجح الاعتلال بأصله ومُتَوَكِّفٌ بقوته ؛ ولأن الأصل المتفق غير مطعون فيه ، والمختلف مطعون فيه بشبهة مخالفين : قِيلَ أحدهما كافة الأمة وقيل الآخر بمعنى المختلفين .

- ولأنه لو تقابل الأصلان مُقدّم الأقوى منهما - : كذلك معناهما .
- ولأن جواز الخطأ في الأقوى من وجه واحد ، وفي المختلف من وجوه .
- ٧١٦ - فإن قيل - : إذا ثبت الأصل الآخر بالدليل قام مقام ثبوته بالإجماع .
قيل - : اجتهاد آحاد الأمة لا يوازي اجتهاد كل الأمة ؛ لأنه قطع على صواب الكافة دون الواحد !
- ٧١٧ - ويرجح - : بأن يكون من أصل يمكن تعميله في ذلك الحكم بوجوده من العلة على وفق هذه ؛ فيقدم على ذى أصل لا يمكن ذلك فيه .
لما ذكرنا : من أن الفرع أشبه بهذا الأصل منه بغيره !
- ٧١٨ - ويرجح - : بكثرة أصول أحدهما وانفراد الآخر عنه ؛ لأن معاضدة الأصول كمعاضدة الأدلة ؛ وذلك أقوى !
وقد قيل : إن الترجيح بكثرة الأصول لا يقع ولا بكثرة الشبه بين الأصل والفرع - كما لا يقع ذلك في الشهادات بكثرة العدد - وقد يتنا مشاركة الشهادات لأدلة أحكام الحوادث - كيف وقد سدّ باب الترجيح في الشهادات أن التعارض بالكلية فلا يقع الترجيح بصفت في الشهود كما يقع بصفت في مقون الأخبار
- ٧١٩ - ويرجح - : بالمراسيل في الأخبار دون الشهادات ، ويكون الراوى إماماً أو عالماً بتلك الصنعة - وليس لشيء من هذا أثر في الشهادات فلم يعتبر أحدهما . الآخر في باب التقديم والترجيح ؟
ومن قال : الترجيح بكثرة الأصول - : ربما قال : الترجيح لعلّة بعلّة [٨٢ى] لا يقع ؟ وعلط فيه ؛ لأن الياس / أحد الأدلة كالكتب والسنة ؛ فإذا وقع بسائر الأدلة ، كدلالة بالنمّاس ؛ ولأن العلة لا تتراجع عن الاحتياط

وعن قول الإمام لو رواه الإمام أو استصحب الحال ؛ فإذا وقع بها الترجيح ، مع أنها ليست بأدلة ، أو مختلف في كونها أدلة ؛ فبأن يقع بالقياس مع ظهوره في كونه دلالة أولى !

ولأن العلة تترجح باقتران العكس بها ؛ فاقتران طرد آخر بها أولى في تأكيدها ؛ لأن العكس لو انفرد عن الطرد - لا يكون دليلاً ، والعارد إذا انفرد كان دليلاً .

ولأن القياس إذا كثرت أصوله أو قرائنه من العمل خرج عن أن يقوم فيه الانفراد والاختصاص ، وإذا انفرد بأصل واحد أو عن غيره من العمل .
توهم فيه الانفراد وكونه مزوعاً من الأصول ، الذي قال فيه كثير من القائسين : إنه لا يقاس عليه .

ولأن المبتغى من عمل الشرع : حصول غلبة الظن والتقريب من العلم ، وذلك أظهر فيما كثرت أصوله وقرائنه من العمل .

ولأن الترجيح : تغليب ، والغلبة والتغليب بكثرة الأصول والعمل أبلغ ؛ فكان بالترجح أولى .

٧٢٠ - وبترجيح القياس بكونه مطرداً منعكساً على ما انفرد عن العكس ولم يرد عليه

بوجه آخر ؛ لأنه يصير بذلك كالعقليات ؛ وذلك أظهر في تعلق الحكم به فيقل الاجتهاد في طلبه ؛ فيكون عن الخطأ أبعد ؛ ولأنه يحصر الحكم فيصير كالحدود ويجمع ويمنع ، وحدود الشريعة أبلغ من علمها .

ولأنه يقرب من القطع على الحكم .

ولأنه أقرب من كون الحكم مقصوراً عليه .

ولأنه أشبه بنكته الحكم .

ولأنه بيّنة على تعليل الحادثة على وجه يتمذر تعليلها بخلافه في خلاف حكمه فيقل معارضه أو يتمذر .

وهل يقع الترجيح بكون لفظ الاعتلال موافقا للفظ ما أخذ منه - كتعليل الربا بالأكل أو الكيل ؛ فالأكل موافق لقوله سبحانه « الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا » ؟ [من الآية ٢٧٥ / ٢] .

وقوله في الكيل : إلا كيلا بكيل ؟

فمنهم من قال مقدم به - حتى إذا كان أحدهما موافقا للاسم المأخوذ منه - :

مثل التعليل بأنه مدبر ؛ فجاز بيعه ، كالمقيد تدبيره - :

وهو موافق لقوله - : لا بأس ببيع المدبر ؛ فيقدم على ما يكون موافقا للاسم الأصل المقيس عليه - :

مثل قولهم - : إنه يمتق بموته كأم الولد ؟

وقال عليه السلام في أم الولد - : « تمتق عن دُبُر منه » ^(١) .

قال هذا القائل - : وإنما قدمناه ؛ لأنه كالمخصوص عليه في موضعه -

والآخر كالمخصوص عليه في غير موضعه ؛ والنص على الحكم أولى بالاستعمال من النص على حكم ما يشبهه !

فإن قيل : كونه مدبرا اسم ؛ فكيف يجعل علة ؟

قيل : فيه خلاف وقد قال بجوازه كثير من أهل التحقيق ؛ ثم كونه

مدبرا خبر عن صفة فيه ، وهذا التدبير والتعليل باسم معنى اشتق منه تعليل

(١) للحديث صيغ أخرى . رواه ابن ماجه : عتق ٢ الدارمي : بيع ٣٨ - ابن حنبل ج ١ ٣٠٣ ، ٣١٧ ، ٣٢٠ .

بنفس الصفة، كالتعليل بأنه عالم لتعليل بعلمه، لا فرق فيه عند أهل التحصيل،
وعند الكل : التعليل بأنه أسود : تعليل له بسواده ؟
فإن قيل : هو جعل لنفس المسألة علة ؟

قيل : وذلك جائز عند كثير من العلماء ، مع أننا قلنا في مسألتنا :
لأنه خبر عن نفس الصفة ، ومتى قلنا ذلك زال السؤال .

٧٢١ - واختلفوا في التقديم بالرد إلى الجنس ، والبعض إلى الكل كرد الصلاة
في أحكامها وفروعها إلى الصلاة، والطهارة إلى الطهارة والصوم إلى الصوم،
والكفارة إلى الكفارة ، وبعض الدية إلى كل الدية ، وغير ذلك .

فمنهم من قال : هو وغيره سواء ؛ لأنه قد تختلف علل الحكم الواحد ؛
فتثبت بأمور مختلفة ومتفقة ؛ ولأن الجامع بين الأصل والفرع في الحكم
يصيرهما فيه كالجنس ؛ ولأن العبرة فيه بالموجب للحكم لا بالجنسية وغيرها ؛
فإذا وجد الموجب حصل ما به العبرة ؛ فلا يضر ولا ينفع ما وراءه .

ومنهم من قال : يقع به التقديم ؛ لأن الغالب في الأحكام أنها تتفق
في الجنس الواحد ؛ ولذلك ثبت للقياس حكم في الشريعة .

ولأنه كالعقليات ؛ فإن أكثر الاعتماد في علل العقل على أخص
الأوصاف ، والأقرب إلى الجنس أخص بوصفه ؛ وأليق بحكمه .

ولأن التعليل بأعم الأوصاف كالمعلوم والمذكور ، والشئ ساقط
بالاتفاق وبعموم الأوصاف ينقاس الفرع على خلاف جنسه ؛ فكان أقرب
إلى ما منعت منه الشريعة للقياس به ، وأن يجوز غير قياس الجنس ،
لا يمنع من كونه أقرب وأظهر فيجعل لذلك مُرَجَّحاً .

٧٢٢ - واختلفوا في التقديم بكون الالة موجبة على المسقط الباقية كما يجاب النية
ونفيها في الطهارة وغير ذلك :

فهم من منعه ، وقال : لأن الإيجاب من حكم العلة ونتيجتها ؛ والأصل
لا يتقوى بالنتيجة

ولأن حكم العلة في محل الدعوى ، وبالدعوى لا تتقدم الحجة .
ومنهم من أجاز به البناء على أن الناقل والزائد في الأخبار والألفاظ
أولى ؛ فهو في الملل كذلك

ولأن كونها موجبة لصفة تعود إلى نفسها لا إلى حكمها ؛ فلما كانت
على صفة لأجلها كانت موجبة تقدمت على ما في خلاف صفتها كما نقول
في الألفاظ إذا كانت موجبة لكونها على صفات في الوضع كانت أولى
من المستقطبة .

ولأن التقديم بالاحتياط واجب ؛ وذلك تقديم لصفة في الحكم .
بل بنفس الحكم ؛ ولم يمتنع ذلك في الأدلة الموجبة ، وإن كان إيجابها
حكمها أولى من صفتها .

ولأن الإيجاب على القول بأن النقل أولى في الجملة صار أحق فإذا
كانت العلة مثمرة لما هو بالشريعة أليق كان لذلك أولى .

ولأن تعليل النقل في العقليات لا يعم ؛ بل يختص بما هو نفى فكان
أقصر بآلا ؛ فهو في الشريعة سببه وقريبه - وبالله التوفيق .

٧٢٣ — وقد تقدم بكون العلة مستوفية لحكم أصلها ؛ ثم لحكم فرعها ، على ما يخصص
مقتضى أصلها :

كعلة الطعم مع الكيل ؛ لأن أصلها هو الذي يكشف عن وجودها ،
وإذا خصته صارت هي الكاشفة عن حكم الأصل ؛ فيكون العلم بكل واحد
منهما موقوفا على الآخر ، وذلك يحيل معرفتهما معا .

ولأن البداية في التعليل بالأصل ؛ فإذا بقي من حكمه ما لم يدخل

في تعليقه - : علم أنه لم يكمل الأصل بالتعليل ، فمقدر التعدي منه إلى ما سواه .

ولأن اللفظ في الشريعة كالحسوس في المعقول ، وعقل يهود إلى الضرورة أو بعضها - : لا حكم له ؛ فكذا في الشريعة مثله .

ولأن فيما أخرج بالتعليل من اللفظ : محتاج إلى اجتهاد آخر ، فن قبل اجتهاده في تعليقه أولى ، لأنه عن الخطأ أبعد .

ولأن الاجتهاد في اللفظ طلب مراد صاحبه ، فإذا دل بالوضع من اللفظ على مراده لم يجز أن يجعل بالاستدلال من نفسه بخلاف مقتضاه .

ولأنه إذا بالغ صاحب اللفظ في الحكم بذكر الأجناس المختلفة لم يجز أن يكون قضية تلك المبالغة بنقيض أحكامها بأخذ العلة ؟

ولأن تعليل الجنس المنصوص واجب ؛ وفي تخصيص الأصل منع من تعليل جنس الأصل !

ولأن ما لا يصح أن يكون علة لكامل حكم ما أخذ منه ؛ فالآن لا يصح الحكم غيره أولى ؟ !

ولأن الطعم أخص بالمنصوص من الكيل ، والاعتدال بخواص الأوصاف أولى .

٧٢٤ - فإن قيل : إذا كان أعم كان للفرع أجلب ؟

قيل : مجال تقويته بفروعه قبل تحقيقه في نفسه .

ولأن العلة بالإجماع في هذه الأصول واحدة ، وما علقه واحدة

كالتهديد ، ومجال التهديد بما يخرج عنه بعض ما هو منه .

ولأن تعليل الكمال بالأبعاض ؛ فإذا سقط تعليل الأبعاض سقط
تعليل الكمال .

ولأن بما به يسقط تعليل بعض الشيء وجزئه : يسقط تعليل كله وجملته !
ولأنه إذا أمكن تعليل الأبعاض بما به يمكن تعليل الجملة كان على
ما لا يليق به ؛ فإذا سقطت تلك العلة مع الإمكان عن الأبعاض سقطت
عن الجملة .

ولأنه إذا أمكن التعمي عن حكم الجملة بالتعمي عن أبعاضها سقط
ما به يتطرق إليه في إسقاط التكليف والتعبد في الجملة ؟ !

٧٢٥ — واختلفوا في تقديم ما تناول جميع مواضع الحكم على ما يبقى بعده اجتهاد
على المجتهد في جوانب منه ؟

قنهم - : من قال : هو تقديم بكثرة الفروع ؛ وذلك لا يجوز كما قلتم
في علة الربا .

والصحيح أن ذلك جائز - وهو في مثل قولنا في العتق ، والنفقة
بالقراية : إنه مقبول الشهادة مع قولهم : إنه ذو رحم محرم بالقراية .
وعندهم أن الابن يعتق على الأب ، والبنات على الأم ، وليست بينها
محرمية !

ومثله - : قياسنا ما لا ينقل على ما ينقل في إسقاطنا النص فيه ؛
ولمّا جاز ذلك لأن العلة إذا ثبتت علة الحكم لم يحز تبعيض ذلك الحكم ؛
فإذا تبعض عليم خطأ المجتهد .

ولأنه إذا احتيج في بعض ذلك الحكم إلى علة أخرى باجتهاد آخر - :
طال الطريق عليه ، وأمكن سقوطه فيه بما لا يمكن بينهما قصر طريقة ؟ !

ولأن في تكرار الاجتهاد تكرار جواز الخطأ ، وذلك بالسقوط في
مقابلة ما ليس ذلك فيه أولى ؛ ولهذا قدمنا علمتنا في الربا لأنها تستوفي
جميع الحكم في الأصل ، ولا يتبعض فينقطع وجوب الاجتهاد بعده - :
[ل ٨٣ى] وههنا مواضع الوفاق التي هي أصل للفروع مما / يخرج عن الاعتلال ؛
فيستقط بمثله الاعتلال .

فبان أن ما عم من الاعتلال مواضع الخلاف أولى مما أبقى على المجتهد
كأنه استثناف الاجتهاد بعد الاجتهاد في حادثة واحدة .

٧٢٦ - ويتقدم بكونها مقصودة بالحكم والذكر على ما يكون عارضا غير مقصود :-
كلأكل في المعلوم فيما لا يؤكل ، وإن كان لا يكال بالقياس على ما يؤكل
ويكال أولى^(١) من القياس على المزروع ؛ فقال سبحانه : ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا ﴾
[من الآية ١٣٠ / ٣] .

ففي المنع من الربا نص على الأكل ، وهذا المقصود .
٧٢٧ - ومنهم - : من قال : لا يقع به الترجيح ؛ لأن كونه مقصوداً يرجع إلى قصد
أهل التكليف ، وليس ذلك صفة فيه .

والصحيح أنه يقدم به ؛ لأن الظاهر من جمع المأكولات في الحكم
أنه لا كونه مأكولة^(٢) ثبت ، ولأن يأتي الأكل فيه لصفة ترجع
إلى عينه وبها تعلق قصد أهل التكليف ؟

ولأن المقصود بالذكر والحكم إذا جعل علة جري مجرى المنصوص عليه
في أنه علة للحكم أيما وجدت ؛ لأننا علمنا مقصوده في موضع النص .
ولأنه وإن كان كونه مأكولاً من قصد كون الأكل صار بتخصيصه

(١) في الأصل : « أولا » .

(٢) في الأصل هكذا : « ما كون » .

بالنص أيضاً مقصوداً لصاحب الشرع ، ومعنى النص بالاعتلال أولى ١
٧٢٨ — وهل يقع التقديم بكون ما يقابله داخل فيه وفي قوته كعلة مالك في الربا
تدخل في علة الشافعي فتكون بعضاً لها ؟

فمنهم - : من قال : يكون أولى كظاهرين أحدهما يدخل في الآخر
ويكون بعضه ، والأعم في التقديم أولى .

٧٢٩ — ومنهم - : من قال - وهو الصحيح - : أنه لا يصير بذلك أولى ؛ لأن بينهما
تنافياً^(١) من حيث الإجماع - وفي الظاهرين لا تنافي ؟ فقل بهما . جميعاً -
وهنا ينقص حكم أحدهما ويزيد حكم الآخر مع التنافي ؛ وليس بأن يقدم
لأجل الزيادة أولى من الآخر لأجل النقصان ؛ وإنما قدمنا علة الشافعي
لأنها تستوفي جميع المنصوص ، والقوت لا يستوفي ؛ لأن الملح - وهو من
المنصوص يخرج عنه ١

ولأنهما إذا تنافيا ولم يمكن استعمالهما وأحدهما أخص من الآخر كان
بمنزلة ظاهرين تنافيا أحدهما أخص ؛ فالتضاء بالأخص أولى ١
وفي العلة إن لم يكن الأخص أولى فلا أقل من أن لا يقدم عليه الأعم
- فبان أن التقديم الأعم وقع بما ذكرنا من استغراقه لجميع ما وقع عليه
النص على ما خرج عنه بعض المنصوص .

وبالله التوفيق

وهل بفهم^(٢) التقديم كون إحدى العلتين مقصور الحكم على أصله؟
فمنهم - : من قال : غير مقصور الحكم أولى ؛ لأنه مفيد لزيادة حكم
على النص ، ومقصور الحكم مستفاد حكمه بالنص ؛ فلا حاجة إليه .

(١) في الأصل : « تنافي » .

(٢) في الأصل : أقرب إلى أن تكون « يقع » .

ولأنه إذا لم يوجد في غيره لم يصح العلم بكونه علة ، ولا صحّت إقامة الدلالة عليه إذا لم يكن نص على أنه هو العلة ولا وجب له حكم في غير موضعه فلا فصل بين أن يجعل علة أولا ؟

ولأنه لا يكون بينه وبين سائر أوصاف الأصل فرق إذا كان الجميع في وجود الحكم في الأصل معه سواء ؟

٧٣٠ - ومنهم - : من قال : هو صحيح ولا يقدم غيره عليه بهذا الوجه وإنما كان كذلك لأن العلة إنما تصير علة بقيام الدلالة عليها ، لا بوجودها في غير موضعها ؛ فإذا صحّت بالدلالة بطل اشتراط غيرها فيها .

ولأن وجودها لو كان موقوفا على فرع له يوجد في موضع آخر .
لأن موقوفا على ماهو عليه ؛ وذلك يمنع ثبوته ؛ وذلك فاسد .

ولأن وجوده في الأصل مفيد وهو كون الحكم معلوما به وبالنص لا يمنع وجود الحكم بدليلين ؛ إذ لو كان ذلك محالا لما ثبت في حكم قط أكثر من دليل واحد .

ولأنه مفيد من وجه آخر وهو أن بعقده في غيره يعلم أن ذلك الغير على خلاف حكمه .

ولأنه إذا صح أن يعلم حكم الأصل بنص لا يتعداه صح أن يعلم بمعنى لا يتعداه !

ولأن فيه تنبيها على أن الحكم مختص بأصله ، والحاجة إلى العمل تارة للزيادة ، وتارة المنع من الزيادة ، وتارة للنفي ، وتارة للإثبات ؛ فإن الجميع أحكام الشريعة .

ولأنه جائز من صاحب الشريعة أن يجعله علة بالنص ؛ فجاز لنا ذلك الاستنباط ؟ !

٧٣١ — فإن قيل : وما الذى يمنع من تقديم ما يوجد فى غير موضعه من أوصاف الأصل عليه ؟

قيل : لا يمنع منه مانع إذا وجدت أسباب التقديم والصحة فى غيره
لكننا نقبل أن يكون فى غيره متقدما عليه بهذا الوجه الذى قلتم لما بيناه ؟

٧٣٢ — واختلفوا فى تقديم اللازمة على ما لا يلزم ، وهو كقولنا : البعضية صفة لازمة فى الآباء والأولاد ؟

فمنهم : من قال : هما سواء ؛ إذ لا تأثير للصفات كيفما كانت
[ل ٨٣ ش] فى أحكام الشرع إلا يجعل جاعل ؛ فتى / جعل الوصف الجائز أمانة
الحكم صار كالـ كلام ؛ حتى إذا جعل اللازم ساقط الحكم فى الشرع
سقط ولم يكن لأحدهما مزية .

ولأن الصفات اللازمة والمحسوسة بعرض الزوال والتعاقب والتبدل ؛
وقد أبينا النسخ فى الأحكام ، فهى إلى الثبوت وال لزوم أقرب ؟

٧٣٣ — ومنهم : من قال : يقع به التقديم ؛ لأنها إذا صلحت للاعتلال كان
أقرب وجودا .

ولأنه أشبه بالعقليات .

ولأن الصفات اللازمة هى أصول الصفات الجائزة .

ولأن صاحبه عن الخطأ أبعد ؛ فإن وجوده محسوس ، وما لا يكون
لازما ثبوته من طريق الحكم ، وذلك ثبت بالاجتهاد فيكثر فيه الاجتهاد ،
وفى اللازمة يقل .

ولأن أهل التحصيل بهذا الشأن اتفقوا على أن العلة إذا قلت أوصافها
كانت أولى بأن كانت إحداها ذات وصف والأخرى ذات وصفين :

تقدمت على ذات الوصفين بدرجة ؛ حتى إذا كانت ذات ثلاثه^(١) أوصاف
تقدمت عليها ذات الوصفين بدرجتين ، وعلى ذلك أبداً .
ولما كان قليل الوصف أولى ؟ لأن الاجتهاد فيه أقل ، فيكون
عن الخطأ أبعد ؟

ولأن قليل الوصف أشبه بالحدود وعلى العقل ، فكان أولى !
ولأن قليل الوصف أوفى في العكس ، وأقرب إليه ، حتى إذا اتحد
وصفها تحقق عكسها !

وقد حكينا خطأ قوم ظنوا أن كثير الوصف أولى ؛ لأنه أشبه الأصل
بوجوده ؟ وليس كذلك :

لأن الجميع وجه واحد ؛ ولما احتاج في الجمع إلى كثرة الأوصاف لبعد
أحدهما عن الآخر .

ولما ذلك إذا استفهام كل وصف على الانفراد !
وكثير الوصف إذا انخرم منها واحد نادت عليه الدنيا بالنقص
والعساد .

ولأنه لو كان ذلك لكثرة الشبه ، لكان في العمليات كذلك ؟ وطالما
قليل : الزيادة في الحد نقصان عن الحدود : طريقا للرد والإبطال .
وقد تقدم بكومها على وفاق حكم الأصل أبداً على ما يخاف في الإيجاب
لحكم الأصل - : كقياسنا جنين الأمة على جنين الحرة ؟

وقد اتفقنا على أن الحكم في جنين الأمة مأخوذ من جنين الحرة ؟
والنسوية بين الذكور والإناث واجب في جنين الحرة فاعتبار قيمة

(١) في الأصل . « ثلاث » .

الجنين بنفسه يوجب المخالفة بين الذكور والإناث؛ وذلك على مخالفة الأصل
الذى جعل أصل القياس ا

ولإنما وجب تقديمه - : لأن القياس للتسوية لا للمخالفة بين الأصل
والفرع؛ وفي هذه المسألة وجوه من الترجيح غير هـ - دا يطول بذكرها
الكتاب - وموضعها مسائل الفقه

٧٢٤ - ويقدم القياس على غير الخصوص على الخصوص - : كقياس المسح على
العامة بالمسح على الخف يقدم عليه في المنع - : القياس على الوجه واليدين:
هذا على قول من جَوَّز مثل هذا القياس؟

فأما من منع منه قال : القياس عليه ممنوع فاسد لا يبلغ إلى الترجيح -
ومتى كانت العلة مما يسهل فيه طلب التسوية ، أو يمكن تغييره في بعض
أوصافه بزيادة أو نقصان ، فيصير خلاف حكم المعتل به كان غيرها مما
لا يتأتى ذلك فيه أولى منه ا

وقد ذكرنا أنه يتقدم بكونها في الفرع أقوى منه في الأصل ، وذلك
من أقوى القياس

وهو الذي قلنا إنه قياس الأولى ، ويجرى ذلك مجرى النص ، حتى أخرجه
كثير من أهل التحقيق عن باب القياس ، وقالوا : إنه من النص :
وقوم قالوا : إنه من باب التنبيه .

وقوم قالوا : إنه من باب دليل الخطاب على الموافقة .

٧٣٥ - وقد يتقدم بكونه مستمداً من نص أو إجماع على ما أخذ من قياس أو ظاهر
محتمل - وذكرنا ذلك ، وأن قوة الأصل تؤثر في قوة القياس - وتقدم
سلامتها عن معارضة بعض الصحابة على ما لا يسلم منها ا

٧٣٦ — ويُقدم لموافقة الجمهور العلماء ، فإن الأكثرين ، والجمع العظيم عن الخطأ أبعد .

٧٣٧ — ويقدم بكونها مأخوذة من أصل مستقر في الشريعة على المأخوذ مما انتسخ فيها ، كالقياس في صوم غير عاشوراء مع القياس عليه لان ارتفاع الأصل هو الغالب في ارتفاع الفرع .

وهل يقع الترجيح بكون أحد الدليلين للمساهلة والمسامحة ؟
منهم - : من قال : هما سواء ؛ إذ ليست العبادات كلها على المضايقة والمشقة ، ولا على المسامحة والمساهلة ؟ بل بعض وبعض ؟ !
ومنهم - : من قال : « الأشق أولى من الأخف - : بناء على القول بالاحتياط - وعلى قوله : « حُفَّتِ الجنة بالمكاره » ^(١) !

[ل ٨٤٤ى] ٧٣٧ — وقد يقدم بكونها من صفات صاحب الحكم / كالعلة الموجبة لاعتبار عدد الطلاق بالرجال ؛ لأن الصفات هي التي تتبعها الأحكام ، فصفات صاحب الحكم بالاعتبار صار لذلك أولى ؟ !
ولهذا قدمنا في العدة صفات النساء دون الرجال !

٧٣٩ — ويقدم بكونها مبنية على أصول الشيء دون أن يكون مبنية على صفة ذلك الشيء ، كمرعاتنا في إيجاب القود بالمنقل ، فالثقل أصل الفعل ، ومراعاتهم لصفة الفعل ؛ وإذا أمكن البناء على أصل الشيء كان أولى من البناء على صفة ؛ لأن الصفات تابعة للأصول ؛ فهي كالفرع مع الأصل ، والأصل بالتقديم أولى وأحق ؟ !

٧٤٠ — ويقدم بكونها مخيصة بأصل النزاع على ما به يتوصل إلى موضع النزاع بواسطة وفرع له كقول القائل : إذا ثبت هذا الفرع على مقتضى قولي

(١) رواه ابن حنبل ومسلم والترمذي . انظر الكنز الثمين حديث رقم ١٦١٩ .

فلا قائل بعد ، يقول^(١) بخلاف قولي في موضع النزاع لأن حكم الفرع بعد ثبوت الأصل ؛ فمن قصده بالإثبات على مضادة حكم ذلك الفرع وأصله^(٢) (لم يثبت)^(٢) الأمران معا .

٧٤١ — وتقدم بكون أوصافها سليمة عن كونها لذكر الاحتراز ، وعن فقد التأثير على ما لم يسلم منه .

وكذلك تقدم بكونها مفرقة لجمع ما يعارضها على ما لا يؤثر في تفريق جمعها .

٧٤٢ — وتقدم بكونها في الفرع والأصل سواء - اسما ومعنى - كقياس جلد المذكاة من السكب على جلد الميتة منه : يقدم على قياسه على الفهد ؛ لأنه أليق بحكم موافقه من جميع الوجوه منه ، بمخالفه في بعضها .

٧٤٣ — وتقدم بكونها متفقة على وجودها على ما يحتاج في بيانه إلى دليل لولاه لم يسلم وجوده ؛ لأنه عن الخطأ أبعد ، ووجوه الاجتهاد فيه أقل وإلى القطع عليه أقرب .

٧٤٤ — والترجيح بعرف المسلمين يقع إذا أشرك فيه عامتهم وخاصتهم على وجه واحد فأما إذا كان ذلك من تهاون بعض الجهال المستنقذين لأداب الشريعة فلا عبرة به : كتهاون أهل السوادات والسوقة ببيع السرقة والعترة والسجود على ذرق الطيور وزون الحمام والمصافير ، والمعاطاة استغفالا لذكر البيع والشراء ، والتناول من المائعات التي وردت عليها الحيوانات التي لانفس لها بعد الموت فيها : فلا تصفو لك منهم شريعة ؛ بل يجب على الخواص زجرهم عن الإقدام عليه ، ومنعهم منه ؛ وذلك من المنكر الذي أمر الله

(١) في الأصل : « ويقول »

(٢ - ٢) الأصل مطموس بمقدار كلمتين ، وقد رححنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا .

(٣٣ - الكافية في الجدل)

تعالى بالنهي عنه ، وتركه من المعروف الذي أمر الله سبحانه الأمر به ؛
فضلا عن أن يرجح به مواضع الاجتهاد ، ويقوى به براهين الله سبحانه .
ومتى تجاذب أصلان فرعاه شبه بكل واحد منهما ؛ فإن استويا
في الشبه طلبت الترجيح لتقديم أحدهما إن لم يمكن توفير الخط من كل
واحد من الأصلين على ذلك الفرع .

مثل : الوضوء في النية تقع بين إزالة النجاسة وبين التيمم ؛ فشبهه
بالتيمم أكثر ؛ غير أننا لو قدرنا استواءهما فيه لم يكن في حكم واحد على
وجه واحد : التوفيق عليه من الأصلين ، ولا يكون ذلك إلا في حكين
أو أكثر .

مثل : المكاتب تنزع إلى الفَنِّ وإلى الحرِّ وأعطيناه حكم الأحرار
في أشياء ، وحكم العبد في غيرها .

٧٤٥ — فإن قيل : المختلعة التي لم تنقض عدتها بين الرجعية وبين المنقضية عدتها ؛
فهل وفرت عليها حظ الأصلين ، وحق الشبهين ؛ فجعلتموها بمن يلحقها
الطلاق للصريح اعتبارا بالرجعية ، ومن لا يلحقها كناية الطلاق ومرسل
الطلاق صح اعتبارهن انقضت عدتها .

قيل : عنه جوابان :

أحدهما : أن الطلاق حكم واحد ، فلا تختلف صفة من مالك واحد
في شخص واحد ؛ فلا يجوز أن يجعل الطلاق الصريح من ليس له الكناية
والإرسال .

والثاني : أن حق الشبه إن ثبت يقتضي ذلك ، لكننا معينا طلاقها
بعد الخلع ، لوجوه من الأدلة هي أقوى من هذا الشبه ؛ وإنما يحتاج إلى

مراعاة توفير حق الشبه بعد تساوى الأدلة وتعارضها .
 فأما مع سقوط ما يظن دلالة في مقابلة ما قوى من الأدلة فلا^(١) يحتاج
 إلى الترجيح ولا إلى مراعاة توفير حق الشبه ! ؟
 — واعلم أن الترجيح يطلب لأحدى العلتين عند تعارضهما ، ولا يبين
 تعارضهما إلا وتكون كل واحدة منهما مما يمكن عكسها في أصل
 الأخرى فتتضمن كل واحدة منهما الجمع والفرق - : جمع بين أصلها
 وفرعها - وفرق فيما يعارضها بين أصلها وفرعها ؛ فإذا وُحِدَ هذا تحقق
 التعارض بينهما حينئذ طلب الترجيح لتقديم أحدهما - والترجيح ابتداء قط
 لا يجب إلا على المستوفى .

ولا تكون العلتان جامعتين مفترقتين إلا وهما مقرونان بضرب
 [ش] من الترجيح سوى الجمع / والفرق إذا تأمله أحد الخصمين ولم يتأمله الآخر
 غلب المتأمل منهما ! وذاك هو أن كل واحد منهما يمكنه أن يقول :
 ألحقت الشيء بجنسه ونظيره وأنت لم تفعل ذلك ؟

فإذا تأمل الخصم وطلب مثله في علة نفسه وجده بعينه : -
 مثاله : في نية الوضوء ، يقول أصحابنا : طهارة تجب عن الحدث فهو
 كالتييم - فيقولون : طهارة بالماء فهي كإزالة النجاسة ؛ وإزالة النجاسة
 عكس التييم ، فتعكس عليه في التييم ؛ فيقول : لأنه طهارة بغير الماء
 والتييم عكس إزالة النجاسة - فيقول أصحابنا : إزالة النجاسة طهارة
 لا تبطل بالحدث ؛ فالحقنا نحن ما يبطل بالحدث ، أو ما يجب بالحدث
 بجنسه - وهو التييم ؛ لأنه يبطل بالحدث ، وأنتم لم تلحقوه بجنسه لأن
 إزالة النجاسة لا تبطل بالحدث ؟

(١) في الأصل : « لا » .

فيعولون : وألحقناه أيضاً بجنسه ؛ لأننا ألحقنا الطهارة بالماء بجنسه - وهو الطهارة بالماء ، وأنتم ألحقتم الطهارة بالماء بغير جنسه - وهو الطهارة بغير الماء ؛ فيتساويان في هذا النوع من الترجيح ، غير أن مثل هذا - وإن كان في العبادات - : رجح على المثبت علميه بالاحتياط إذا لم يكن ناقض فيه كمنافضهم في التقيء والرفاء ، حيث لم يوجبوا بالقليل منه ، فأبطلوا الاحتياط رأساً !

وكذلك لما جوزوا الوتر على الراحة تركوا فيه الاحتياط !
ولما جوزوا الفك في المني تركوا فيه الاحتياط .

وذكرنا ذلك قبل فأغنى عن رده ؟

٧٤٧ - ومتى عارضه السائل في اعتلاله بمثله فيمكنه أن يرى من نفس اعتلاله

عكسا من أصل آخر رجح به كلامه واعتلاله - : كان له ذلك !

مثل - : أن يعمل في ظهار الذمي : بأن من صبح طلاقه ، صبح ظهاره

كالمسلم - وعكسه العصبى : لما لم يصب ظهاره لم يصب طلاقه .

وقد قيل في العكس : يجب أن نقول : والعصبى لما لم يصب طلاقه

لم يصب ظهاره - والأول أولى ؛

لأن في الطرد لما كان الطلاق مقدما ووصفا ، والظهار حكما مؤخرا

عنه : كان عكسه في نفي الحكم أن يكون الظهار مقدما في الذكر والطلاق

حكما مؤخرا عنه - : حتى يصب تحقيق اسم العكس فيه .

ولأنك إذا فعلت في العكس ما ذكرت ، فإذا عدت من العكس إلى

عكسه : كان عوداً منك إلى الطرد ؟

ألا ترى أنك لما قلت : العصبى لما لم يصب ظهاره لم يصب طلاقه ؟

وعكس الصبي البالغ الذي لما صح طلاقه صح ظهاره ؛ فكان عكسك
للصبي : طردك في المسألة ، وطردك في المسألة يكون عكسك في الصبي ؛
فيدور كل واحد منهما على صاحبه بعكسه ؟

وهذا استشهاد منك بأصل اعتلاك خصمك ! ؟
ويتمكن من مثله خصمك في أكثر المواضع لأن الصبي هو أصل علة
الخصم ؛ فهذا إذا أردت تقوية العلة بمقو^(١) ورديف من الوصف ويمكن
ذلك في الأوصاف الحكمية ، دون الحسية .

فإذا أردت الزيادة من الوصف تقول بعد العكس : لما صح الطلاق
من الذي مع قوة التحريم فيه ؛ فلأن يصح الظهار منه - وهو في التحريم:
أولى ؛ فذا رديف آخر من الوصف ؟ !

وإذا أردت ردها من الأصل تقول : الذي بهذا الحكم أولى من
المسلم ، لأن المسلم مع أن إسلامه سبب لتخفيف الأمر : غلظ الأمر عليه
فيه بانعقاد ظهاره ، وإيجاب الكفارة عليه ، فلأن يغلظ بذلك الأمر على
الكافر فيه مع كفره الموجب لغلظ الأمر عليه : أولى وأحق ؟ !

٧٤٨ - وإن أردت زيادة على هذه الوجوه طلبت حكما آخر من الطلاق في صحة
الظهار فتقول : اعتلالى هذا ينبي عن تلفيق بين متفقين في حكم آخر - :
لأنى جعلت صحة الطلاق علة لصحة الظهار ، وهذا تنبيه وإعلام بأن أحدهما
كالآخر ؛ فإنهما من خصائص النكاح ؛ فهما فيه سواء ؟ !

وكأنه يرى أنى حين سويت بينهما في الظهار والطلاق - : - فكانى
سويت بينهما فيما يستويان فيه من خصائص النكاح ، واعتمدت ما هو

(١) في الأصل : بمقوى .

المعقول من كل واحد منهما من صاحبه أو ما يحيل كل واحد منهما على صاحبه ، أو ما يسير كل واحد منهما إلى صاحبه ؟

فتسكون هذه وجوه من الترجيح يجب طلبها من نفس التعليل فإنه يتمكن منها في أكثر العلل ، فلا يحتاج أن يتجاوز في طلب الترجيح عما استدل به إلا عن ضرورة تدعو إلى غيره ؟

٧٤٩ — ومثله لهم في خيار الشرط في الإجارة ، يقاون عقد معاوضة يصح دون القبض في المجلس ، فقل خيار الشرط كالبيع ؟

[ل ٨٥ى] ثم يقولون / وهذا المعنى يشير إلى ماله يثبت الخيار ، وهو استدراك الظلامة ، وما يلحقه من الغبن في البيع الذى نبه عليه الرسول عليه السلام في حيّان بن مُنْظَرٍ لما قال للرسول عليه السلام إني رجل أذبن في البيع ولا أصبر عنه ؟ فقال له عليه السلام : إذا اشتريت فقل : لا خِلاَبة ، واشترط الخيار ثلاثاً ؟

وهذا المعنى الذى نبه عليه الرسول عليه السلام موجود في الإجارة لأنها كالبيع في أنها عقدا مغابنة ومكايسة ؟

فإذا قيل لهم : وهذا يفسد بالصداق ، فإنه يعطى فيه المغابنة والمكايسة ، ولا يثبت فيه الخيار بالشرط ؟

أجابوا : بأن الصداق ليس بمعاوضة على الإطلاق !

وربما أجابوا : بأن المعنى الذى أشارت إليه علمتنا منصوص عليه والنقض على العلة المنصوصة لا يفسدها ؛ لأنه تخصيص للفظ صاحب الشريعة ، وذلك جائز !

وربما أجابوا : بأننا أوردنا الترجيح ، والترجيح تقريب لا تحقيق

فلا يقبل فيه النقض ؟ !

٧٥٠ — ومثله لنا في إجبار البكر البالغة حيث قلنا : إنها بكر لم تختبر الرجال ،
فهي كالبكر الصغيرة ؟

ثم نقول : وهذا يشير إلى عمدة الباب في هذه المسألة ؛ لأن البكارة
أمانة أنها عُدِمَ فيها الخبرة التي تهديها ، إلى أن لا حظ لها ، وإلى مواضع
النظر والرشد ؛ فهو كالصبي في المال إذا لم يكن له خبرة تهديه في المال إلى
مواضع الرشد والحظ والنظر : امتنعت تصرفاته في المال بنفسه ؛ فلا بد له
من يكمل شفقتة عليه في نفسه وماله ؛ فكذلك في نكاح البكر ؟

ولم يكن لسائر الأولياء مهرها ؛ لأنه لا يعلم موضع الرشد وكال النظر
في مهرهم وتصرفهم في بُضعها ومالها لنقصان شفقتهم عن شفقة الأب والجد ؟
٧٥١ — ومتى لم يَبَيَّنْ تعلق الحكم في الحادثة بما تُحرِّزه من القياس كشف عنه بمثل
هذه الوجوه من الترجيح بما يعود إلى النكته في المسألة بعد طرد علة
في المسألة ؟

ولا يزال ينقل بيان المفاضة إلى تلك النكته ويتوَّى بها ما ابتدأ به
من ظاهر القياس ، ويحتاط في تقدير قياس ظاهر على النكته ؛ فإنه
لو ابتدأ بالنكته ربما يكون التعلق بها على سبيل الاستدلال ، وإذا نوقض
بما يعتذر عليه الاحتراز ، كما ذكرنا في البكر لو قال : ليس لها خبرة
تهديها ، وأنها لا تعرف موضع رشدها - : ربما نوقض بسائر الأولياء ،
فيضطرب ويختلط كلامه ، وإذا جرى قيل : هذا علة طردية ، أمكنه ضم :
كمال الشفقة إليها ، فيسلم على تناقضه .

وإن قال بعض أهل التحقيق : إن التعلق بالنكته على طريق
الاستدلال يجوز إضافة ما يدفع النقص بعد إبراده ؟ لكن الاحتياط

ما ذكرناه من أن الأولى أن يكشف بالنكته وما حوالها من الفقه عن المسألة على سبيل تقديم ما ابتدأ به من العلة الجارية : فيحسن كلامه ، ويضعف قلب الخصم عند ذلك ، ويفيد الحاضرين والمتفهمين طريق المفاهمة ، وأكثر ما يبين به فقه المسألة - : أن يكشف عما يتعلق بالنكته من وجوه الترجيح ؛ فلا يقصر في المحافظة عليه ، إن شاء الله عز وجل .

فإن أراد أحد الخصمين ترجيح علقه بعكس منفرد عن الطرد ؟ فقد ذكرنا أن الاحتجاج به ابتداء لا يجوز ، خلافاً لأهل الكوفة ، ودلنا على فسادهم .

٧٥٣ - وهل يجوز ترجيح أحد المتعارضين به أم لا ؟

فن لم يجوز الاحتجاج به ؟

اختلفوا في الترجيح به - :

فمنهم - من قال يجوز ؛ لأنه لم يكن عكس ما رجع به من العلة فهو عكس في المسألة ، والعلة إذا قارنها عكس في الجملة كانت مرجحة له كما لو قارنها ؟

ومنهم - من قال لا يجوز لطريقين - :

أحدهما - البناء على أن ما لا يصلح للاحتجاج لا يصلح للترجيح ؟
والثاني - أن العكس إذا لم يكن له طرد فهو على نقيض حكم العلة ، وتقوية العلة بتقيضها إذا لم يكن متعلقاً بها محال ؟

ولأن الترجيح إنما يقع بأن يكون على وفق ما يكون ترجيحاً له على وجه ما ، فإما أن يكون على تقيضه بكل وجه لم يؤثر في تقوية نقضه ، ولأنه لو جمل ترجيحاً لما لا تعلق له بحال لم يختص به ؛ بل كان كل

ما لا تعلق له به ترجيحاً له حتى العدم والجمادات وكل معلوم ومذكور

يلزم أن يكون ترجيحاً له ، وذلك فاسد ؛ ففسد ما أدى إليه ؟

فإن قلنا الترجيح به جائز ، أو قلنا لا يجوز ، ورجح به بعض أهل

الكوفة - وكان مستولاً - وبناء على أصله - : لم يكن للسائل رده ؟

لكن وجه حيلة السائل فيه - : أن يتأمل ذلك ؟

[ل ٨٥ ش] / فإن مامن عكس إلا ويتمكن الخصم من الاحتجاج به على مورده من

وجه آخر ، فيجعل ذلك الوجه معارضة له في الترجيح ، إن أورده مؤرد

الترجيح ، أو في الاحتجاج إن أورده مؤرد الاحتجاج به :

مثاله : أن يقول الكوفي في نفي وجوب العمرة : إنها لو وجبت

لتوقيت جميع العبادات البدنية من الحج وغيره ؛ فية قصد الخصم إلى هذا

الكلام وتنوعه ، ويقول : العبادات البدنية نوعان : موقت وغير

موقت : فالموقت منها تنوع إلى واجب وغير واجب وجب مثله في غير

الموقت ، فإذا تنوع الحج إلى واجب وغير واجب وجب مثله في العمرة .

ومثله في ضمان المنفعة بالنصب يقولون : لو ضمنت المنفعة لم تضمن

العين ؟

فيقول السائل : ما يأخذه من مال الغير على وجهين : يأخذه مضمون

العين ، وغير مضمون العين ؛ فإذا كان فيما يأخذه غير مضمون العين

ما يضمن منفعته وجب أن يكون فيما يأخذه مضمون العين ما يضمن منفعته

فهذه طريقة جارية في كل عكس يقع به الاستدلال .

وفيه طريقة أخرى يمكن أن تجعل جواباً ومقابلة له .

مثل : أن يقولوا : لما ضمنت العين لم تضمن المنفعة ؛ كما أن في الإجارة

لما ضمنت المنفعة لم تضمن العين ؟

فيقول : هذا يوجب أن تضمن العارية عينها إذا لم تُضمن منافعها ؟
وهم قالوا في العارية : إنها أمانة !
فإذا قالوا : هذا عكس ما قلنا ؛ لأننا قلنا : إن ما يضمن عينها لا تضمن
منفعتها ، والعارية غير مضمونة العين ولا المنفعة ؛ فهي عكس ما قلنا .
قيل : ما استدللتم به أيضاً عكس ، فتوبل بالعكس ؟
وقيل : لا يجوز أن يكون ضمان العين علماً على ضمان المنفعة ؛ فإن
العارية غير مضمونة العين عندكم ولم تكن مضمونة المنفعة ! ؟
ومثله : تقول في العمرة : إن التأفيت لا يكون علامة الوصف
كركعتي الفجر مؤقنة وليست بواجبة ؟
فإذا قالوا : هذا عكس كلامنا ؛ لأننا قلنا : لو وجبت العمرة لتأفقت ،
ولم نقل : كلما توقفت وجبت .
قيل : هذا مقابلة العكس بالعكس ، والطريقة الأولى أخرى ؛ لأن
في هذه الطريقة يجب طلب موضع يوجد فيه ما جعلته حكماً مع فقد تلك العلة
فيكون استدلالاً في تلك المسألة بالعكس على خلاف استدلال الختم ؛
وذلك ربما يوجد وربما لا يوجد .
وليس لهم أن يقولوا : ليس لكم هذا وأنتم لا تقولون بالعكس لأننا
لسنا نقول به احتجاجاً فأما لم تحتجوا^(١) فواجب القول به !
ومتى ضاق عليك باب الترجيح فانظر في أصول العلل ، فتجعل الأصول
أوصافاً ، والأوصاف في بعضها أصولاً ، فتتبادل عليك العلل والفروق ،
فتنفتح عليك أبواب الترجيح أيضاً ، ويمكنك أن يحصل لك الترجيح
بالنظر في أوصاف الأصول :

(١) غير واضحة في الأصل .

مثل : أن تكون إحدى العلتين مقيسة إلى جملة الأصول والأخرى بالقياس إلى شاذ منها كانت صاحبة الأصول أولى إذا لم يكن الشاذ من الجنس كما قلنا في إلزام الجاني قيمة العبد في ماله قياسا على سائر الأموال دون إلزام العاقلة بالقياس على الدية ؟

وهذا أصل شاذ ليس من الجنس ، فقياس الأموال أولى من هذا فإن يكن الشاذ بعضه أو جنسه :

فمنهم من قال : وهو الصحيح : إنه أولى من القياس على جملة الأصول ؟

ومنهم من قال : لئنهما سواء :

ومثاله : ما ذكرنا من تحميل العاقلة أرش ما دون الموضحة ودون الثالث ، خلافا لأبي حنيفة ومالك فقاسوه على سائر التلقات ، وقسناه على الدية ، وقليل الأرش بعض كمال الدية وجنسه ؛ فكان أولى ؟
وقد تكون أوصاف الأصل أن يكون لفظ الاعتلال لفظ النص الذي أخذ منه ولا يكون الآخر كذلك ، فذلك أولى : —

مثل : قولنا في رد شهادة الذمي : إنه فاسق ، فردت شهادته لفسقه ، وقد أخذ من قوله تعالى : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ [من الآية : ٤٩ / ٦] .

وهم قاسوه بأن لهم ولاية النكاح والمال ، كالمسلم ؟
فما قلناه أولى ؟ لأنه كالنص ؟

٧٥٣ — ومن قياس الجنس : قياسنا بيع المدبر على بيع التدبير المقيد فذلك أولى من قياسه على خلافه ! وهذا تقديسه بصفة الأصل ؟

ومن أوصاف الأصل : أن يكون الفرع بصفة أحد الأصلين فقياسه
[ل٨٦ى] عليه أولى إذا لم يكن في تفصيله تناقض بما لا يقع في تفصيله تناقض / كتقدير
طرف العبد بقيمته قياساً على اعتبار أطراف الحر بديته ؛ فذلك أولى من
قياسه على الأموال ؛ لأن العبد بصفة الحر .

وما يقع في تفصيله تناقض كتحميلهم العاقلة قيمة العبد المقتول خطأ
بالقياس على الحر ، وقسناه على الأموال ، وجعلناه أولى ؛ لأنهم ناقضوا
في الأطراف فلم يُحمّلوا أروشها العاقلة .

٧٥٤ — وقد يكون من صفات الأصل أن يكون القياس قياساً الأكثر والآخر
قياس الأقل ؛ فقياس الأكثر أولى .

كالسح على العمامة قسناه على القفازين وعلى البرقع ، وسائر أنواع
ماغطى به مواضع الضوء ، فذلك أولى من قياس الأقل وهو
أخلف فقط ؟ !

٧٥٥ — وقد يكون من صفات الأصل ، أن تقيس على أصل يمكنك مع ذلك الأصل
أن تعمل ما يقابلك فيه خصمك من القياس ؟

مثل - : قياسنا في أن الجلد لا يسقط الإخوة من الأب والأم والأب
مع^(١) البنين بأنهم يعصبون أخوانهم ؛ فالجد لا يسقطهم .
وهم - قاسوه على الأب .

ونحن - وفرنا على الجلد حكم الأب وحكم البنين .
فإن لم يسقط بحال ، ولم ننقصه عن السدس ، كما عملنا مع الأب ،

(١) اللفظ مطبوس في الأصل . وقد رجعنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

وعصبتنا مع الجذ الأخت ، كما عصبتناها مع البنات^(١) ، ووفرنا على الجذ حكم الأصلين ، فكنا بالقياس أولى .

ومثل هذا عملنا في النذر^(٢) إذا أخرجه مُخرج الغصب واللباج وعلقه بفعل نفسه ؛ فمن هذا الوجه أشبه اليمين ، وأشبه النذر أيضاً ، فخيرناه بين الأمرين توفيراً لحكم الأصلين عليه .

٧٥٦ — وذهب بعض الناس — إلى أن العلة تتقدم على العلة ، بأن تكون المتقدمة قياس الصورة دون الأخرى .

وقياس الصورة أن يشترك الفرع والأصل في الصورة فيشتركان حينئذ في الحكم .

حتى زاد بعضهم بأن القياس إنما يكون قياساً إذا كان قياس الصورة ، وهو قول « الأصم » (١٦١ ت) ، وفي هذا الموضع قال :
الجلسة الثانية في الصلاة غير واجبة كالجلسة الأولى ؛ لأنها جلستان على وجه واحد .

ومنه قال أيضاً — إن التكبيرة الأولى في الصلاة لا تجب كالتكبيرة الثانية .

وهذا كفر وخروج عن إجماع الأمة ، وهو ممن لا يُبالي بمخالفة الأمة .
وقد ردّ الإجارة والشفعة ، وهو الذي نفى الأغراض من جملة القدرية .
وعندنا ليس شرط القياس ما ذكر ولا حقيقة

وفي الجملة — إذا كان أحد القياسين أشبه فرعاً بأصله كان أولى سواء كان ذلك لكثرة من الشبه بالمعنى أو بالحكم أو بالصورة .

ط

(١) يوجد فوق هذا اللفظ حرف (ط) هكذا : « البنات » .

(٢) نفس الملاحظة السابقة .

ويكفي في فساد قول « الأصم » - : إجماع الأمة على بطلان قوله وذلك أبلغ الأدلة .

٧٥٧ - وقال قوم الترجيح إنما يقع لإحدى العلتين على الأخرى إذا كانت إحداها تشارك الفرع على أصله في جميع الأحكام .

وربما ركب هذا الفائل بأن من شرط القياس هذا الاشتراك .

ثم بنى على هذا الركوب أمر الترجيح .

وبنى عليه أيضاً قياس النبيذ على الخمر في رد شهادة شاربه وفسقه ؟

ويلزمه تكفير مستحل شرب النبيذ ، كما وجب تكفير مستحل

شرب الخمر إذا كان شرط القياس ما ذكر .

ويكفي في فساد هذا القول : حصول الإجماع على رده وبطلانه !

وقال قوم - إن العلة تترجح إذا دل النص على صحتها .

وربما بنى هذا على أن الذي يدل على صحة العلة هو النص حتى إذا نص

على تحريم الخمر لمرارته ، أو على تحريم الخل لموضعه حرّم كل مرة وكل حامض قياساً .

وهذا أيضاً باطل .

ودلنا على صحة العلة قبل والشيء الذي يدل على صحته بما يغني عن رده .

٧٥٨ - وقال قوم : إن العلة تترجح بكونها مطردة منعكسة : يوجد الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها .

وربما بنى هذا على أن الذي يدل على صحة العلة : هو الطرد والعكس ،

وقد قال به ابن أبي هريرة في بعض المواضع .

وقد دلنا أيضاً على فساد هذا القول ، وبيننا أن القتل يجب بالقتل ،

ثم يرتفع القتل .

ويجب بالزنى ثم لا يكون زنى ويجب بالردة .
ويجب تحريم الوطء بالحيض ثم يرتفع .
فيحرم بالإحرام ويرتفع الإحرام ويحرم بالصوم .
ويحرم الربا بالطعم والكيل ثم لا يكون طعم ولا كيل .
ويحرم الربا في الذهب والفضة .

٧٥٩ — وربما قال هذا القائل التحريم بالحيض ليس هو التحريم بالصوم والتحريم
بالإحرام ليس هو التحريم بالحيض .

[ل٨٦ش] والقتل بالزنى / ليس هو القتل بالقصاص .

وهذا ركيز من الكلام لا يجب الاشتغال به .

٧٦٠ — وقال قوم : إن الترجيح يقع بالعلة إذا كانت مبنية من الأوصاف الذاتية
على العلة إذا كانت مبنية من الأحكام الشرعية .

وربما قال هذا القائل : إن العلة المبنية من الأحكام لا تكون علة ،
وقد قال بعض المتأخرين من الفقهاء - : وهذا خلاف الإجماع لأن
أبا حنيفة والشافعي ومالك رضى الله عنهم ومن قباهم من الفقهاء : لهم على
مبنية من الأحكام ؟

ألا ترى أن أبا حنيفة قال : مَنِ الرجل نجس ، لأنه ينفق الضوء ،
ونفق الضوء حكم .

والشافعي مع أصحابه قاسوا رقبة الظهار في وجوب إيمانها على رقبة
كفارة القتل بعلة أنه كفارة بالعتق .

وقال في زكاة مال الصبي : لأنه حر مسلم يملك نصيباً حَوْلاً كاملاً

كالبالغ .

وقال الشافعي في أصحابه، في ظاهر الذي: صحيح ظهاره ؛ لأنه صحيح طلاقه.

وقال : ما صحيح بيعة صحيح رهنه .

وقال سبحانه : ﴿ إِن جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ [من الآية ٤٩/٦]

فجعل الفسق علة لرد قوله ، والفسق من جملة الأحكام .

وكذلك جعل الرق علة في أحكام ؛ وذلك أكثر من أن يحصى فن

رده فقد رد إجماع كافة العلماء ؛ وذلك لاسبيل إليه .

٧٦١ — واختلفوا في الشيء إذا جعل شرطاً في علة لا تثبت العلة دونها ؟

فمنهم من قال : ما شرط في علة من الشرع فهو من نفس العلة حتى

كان الجميع علة .

كالإحصان : شرط في وجوب الرجم بالزنى

وكالجنسية : شرط في ثبوت الربا بالطعم أو الكيل ؛ فالصحيح أن

الجميع علة .

ومنهم من قال : العلة هي الزنى والإحصان محلها وشرطها .

وكذلك العلة فيما لزموا هي الطعم أو الكيل أو الجنس محلها

وشرطها .

وبه قال أهل الكوفة

وإليه ذهب من أصحابنا : أبو حفص بن الوكيل الباشامي ،

وقال قوم : إن العلة في الرجم هو الإحصان عند الزنى والزنى

علة للجحد .

وينبغي على هذا الخلاف مسائل الشهادات، ليس هذا موضع ذكرها .

الفَصْلُ الرَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ

فصل في آداب الجدل

٧٦٢ - فأول شيء فيه مما على الناظر أن يقصد التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته في امتثال أمره سبحانه فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعاء إلى الحق عن الباطل وما يخبر فيه ، ويبالغ قدر طاقته في البيان والكشف عن تحقيق الحق وتمحيق الباطل .

وبتقى الله أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه ، والتكسب والمأراة ، والمحك ، والرياء ، ويحذر ألیم عقاب الله سبحانه .

ولا يكن قصده الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر ؛ فإنه من دأب الأنعام الفحولة : كالـكباش والدُّيكة .

٧٦٣ - وقبل أن يشرع في الكلام يبتدئ بحمد الله والثناء له ، والصلاة على رسوله ؛ فيستعين بذلك على^(١) طلب الحق ، والتوفيق في الإبانة عن الباطل وبُطُوله ، والكشف عن الصواب وحقه ؛ فإنه سيرة السلف الصالح رضوان الله عليهم .

وإن كان لا يتفق له ذكره باللسان ، فيقوله في نفسه سرا .

٧٦٤ - ويحذر رفع الصوت جهرا زائدا على مقدار الحاجة ؛ فإنه يورث الحدة والضجر .

٧٦٥ - ويتجنب من أسباب الضجر والحدة ؛ فإنه يورث البلادة ، وإن كان يتوهمه جلادة ؛ ويقطع مادة الغم والخاطر .

(١) في الأصل : « في » .

٧٦٦ — ويلزم الخشوع ، والتواضع ، ويقصد الانقياد للحق ، فيكون من جملة من
﴿ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾ [من الآية ١٨ / ٣٩] فإنهم
الذين وصفهم الله سبحانه بالهدى من الله سبحانه ؟ !

٧٦٧ — ولا تعود نفسك الإسهاب والجدال بالباطل والمبادرة إلى كل ما سبق إليه
الخاطر واللسان .

حتى إذا أورد ما أورده أو سمع ما سمعه ، يكون في جميعه على التثبت
والتيقظ .

فإن الكلام إذا طال واشتمل على الغث والسمين ، تجتبه الأذان ،
وملته القلوب .

٧٦٨ — ولا يسرع في مكاملة من يستشعر في نفسه منه العداوة والبغض إذا لم يأمن
على نفسه بقدر الحد والرسم في النظر باشتداد الغضب فيورثه تشوش
الخاطر والعي .

٧٦٩ — واحذر الاعتماد في كلامك على من تظن أنه معك أو يستحسن كلامك
في جملة الحاضرين فربما تبين لك خلافه فيضعف ذهنك وخاطرك ويذهب
عنك كثير مما لا تستغنى عنه .

٧٧٠ — والتقرب إلى الله سبحانه يجب أن يكون بحيث يمنعك عن الالتفات إلى
الحاضرين خالفوك أم وافقوك فإنه سبحانه عند ذلك يكلمك ألهم ويعينك
في تقوية ذهنك وتصفية فهمك وإمداد خواطرك والكشف عن الحق
على لسانك .

٧٧١ — وإياك والكلام في مجالس الخوف والهيبة فإنك عند ذلك في حراسة
[ل ٨٧ ح] الروح على شغل من حراسة / المذهب ونصرة الدين .

٧٧٢ — وتجنب مجلس صدر لايسوي بين الخصوم في الإقبال والاستماع وإنزال كل منزلة ورتبته ؛ فإن الكلام بين يدي مثله : سنف ودناءة واحتمال الذل والصغار إذا رضيت به ومورث الغم والغضب إذا لم ترض .

٧٧٣ — وتوق في الكلام مجلس صدر هيبة تقطع خاطرك وتكدر قريحتك ؛ فلن تجتمع الهيبة وصحة الفريضة في قلب بمحال ، لأن الهيبة مقرونة بالخيبة - وله قيل : من هاب خاب .

٧٧٤ — وتوق مجالس الصدور الذين قصدهم بما يسمعون التلمس لا تميز الحق عن الباطل وابتغاء نصيحة الله ونصيحة رسوله في الدين وتبيين الحق ومعرفة - فإن فيه أقل شيء - : مجالسة من لا يحسن بأهل العلم والدين مجالسته .

٧٧٥ — وإياك واستصغار من تناظره والاستهزاء به - كائناً ما كان - لأن خصمك - إن كان ممن المفترض عليك في الدين مناظرته : فهو نظيرك - ولا يجمل بك إلا مناظرة النظير للنظير .

٧٧٦ — وإن يك من تكلمه غير أهل لأن تناظره : كان الواجب ألا تفاتحه بالكلام ؛ فإذا فاتحته ثم استصغرت واستخففت به لم يجتمع ذهرك ولا صفاء قريحتك ولا اشتد خاطرك ؛ فربما يتفق له لشؤم حالك عليك ما لا قبل لك به .

٧٧٧ — وعليك بالمحافظة على قدرك وقدر خصمك وإنزال كل أحد في وجه كلامك معه - : درجته ومنزلته ؛ فتميز بين النظير وبين المسترشد ، وبين الاستماد ومن يصلح لك .

ولا تناظر النظير مناظرة المبتدىء والمسترشد .

ولا تناظر أستاذينك مناظرة الأكفاء والنظرء ؛ بل تناظر كلاً على حقه ، وتحفظ كلاً على رتبته .

٧٧٨ — وكن مع خصمك مستبشراً مبتسماً غير عبوس ؛ فـكون أنت وخصمك

عند ذلك عن دواعي الغضب والضجر : أبعد

٧٧٩ — وعليك أن لا تنفتح بالمناظرة من تعلمه متعمقاً ؛ لأن كلام المتعمق ومن

لا يقصد مرضاة الله في تعرف الحق والحقيقة بما تقوله - : يورث المباهاة

والضجر وحزن القلب ، وتعدى حدود الله سبحانه في الأمر بالمعروف

واللهي عن المنكر .

وإن لم تعلمه كذلك حتى فاتحته بالكلام ثم علمته عليه - : وجب

عليك الإمساك عن مناظرتة - فإن رأيت نصرة دين الله سبحانه في الإمساك

عنه - : زدت في الحد وبالغت في التعرز عنه .

ولا تترك ما قدرت عليه من المضايقة ، ولا تتق شناعة تجدد إليها سبيلا

إلا وقد ألحقها به ؛ لأنك إن ساهلته في شيء ربما يروج له كلام في فصل

فيضايقك ويشنع عليك بما يصعب عليك التفصلي عن أمره ، وإزالة إيهامه .

ولأنك إذا ضايقته في كل معنى وعبارة - : ضعف قلبه في بدو النظر ؛

ولا يروج له شيء بعدها .

وبمثل تعامل من قصده بالكلام - : المباهاة .

وعلى العكس من هذا - : تعامل المبتدئ المسترشد الذي قصده التبیین

والتعرف للحق ، حتى لا تدع من التلطف والتساهل والكشف والبيان

والتقريب شيئاً إلا وتأتي به .

لأنه كلما بالغت في المساهلة معه ازداد طمعا في تفهم الحق وازداد

حرصا ومواظبة عليه - إلى أن يوافقه الله سبحانه للهداية .

٧٨٠ — وإن كان خصمك منتهياً عالماً يقصد المناظرة ، واستبانة ما القبس ؛ فلا تعمق في العبارة ؛ فإنك تطوّل عليه وعلى نفسك الأمر ؛ بل تقصد بأسهل العبارات إلى نكتة الحكم ، وما هو المعتمد ؛ ليكون أبعد عن الاشتغال بما يُغَيِّيه .

٧٨١ — ومتى علم من خصمه قصد الحق وطلب الصواب والهداية - منتهياً كان أو مسترشداً - : مكنه من إيراد جميع ما يريد لإيراده فإنه يجوز أن يكون موضع الالتباس عليه : ما يظنه أظهر الأشياء فساداً ووهاء ، فإذا كشف من جميع ما بورده ، وضرب الصحيح من الفاسد : أوفيت حق الله سبحانه من جدالك .

٧٨٢ — وعليهما جميعاً أن يصبر كل واحد منهما لصاحبه في نوبته وإن كان ما يسمعه منه شبه الوسواس ؛ لأهمهما متساويان في حق المناوبة ؛ فمن لم يصبر منهما لصاحبه - : فقد قطع عليه حقه .

ولأن ما يظنه السامع وسواساً ربما يكون هو موضع الالتباس والشبهة عنده ؛ فلا بد من الصبر على سماعه ليصير عنده معلوم الأول والآخر .

ثم يتكلم فيه بعده على حقه وإن كان فيما يصح العلم صندوقاً كان فيما لا يفهم منه شيء بَيِّن في نوبته أنه مما ^(١) لا يلزمه الكلام عليه .

ومتى لم يصبر له خصمه بل داخله بالاعتراض أو الجواب في نوبته احتمله ووعظه ؛ فإن أصرّ عليه - : قطع مكالمته .

وإن حكم الجاهل من الحاضرين عليه بالانقطاع ؛ لأنه إنما افترض عليه الكشف عن الحق والأمر بالمعروف مع القدرة ولا سبيل إليه مع التقطيع ؛ بل يصح ذلك مع حسن الاستماع .

وهكذا يقطع مكالمته من يرى التعجب من كلامه ؛ لأن ذلك من عادة
من لا يقصد الخير والتحصيل بالمناظرة .

٧٨٣ — وعلى كل واحد منهما أن يُقبل على خصمه الذى يكلمه بوجهه فى خطابه
المتكلم فى كلامه والمستمع فى استماعه .
[ل٨٧ش] / فإن التفت أو أعرض عنه فى الاستماع أو الخطاب - : وعظه ؛
فإن لم يقبل - : قطع مناظرته .

لأن ترك الإقبال وحسن الاستماع - : يشغل قلب المتكلم والمستمع ؛
فتنقطع عليه مادة الفهم والخاطر ؛ ولا تبالى بمن يحكم عليك بالانقطاع ؛
لأن أهل التحصيل يعلم ذلك ؛ ولا مبالاة بأهل الجهل والغباوة .

٧٨٤ — ولا تكلم الأستاذ^(١) إلا على ضربين : الاسترشاد ، مع غاية الاحترام
والتواضع وخفض الصوت وقطع اللجاج عند ظهور الرشد أو الضجر منه
وتلاطفه بكل ما تملك وتعطيه مراده فى كل ما يطلبه منك فى ذلك .

٧٨٥ — وإياك أن تتعلق عند الاستدلال إلا بأقوى ما فى المسألة . ولا يغرنك
ضعف السائل ؛ فربما يكون فى الحاضرين من يضيق بقوته فى العلم عليك الدنيا .
وقد يتضح للخصم الضعيف عند التعلق بالشئ الذى لا يقوى فى
الاحتجاج ما يصعب عليك الخروج منه ا

ولأنك إذا تعلقت بأقوى ما فى المسألة، راح بعده ما هو أضعف منه -
وإذا تعلقت بالضعيف - : احتجت بعده إلى وضع القوى موضع الضعيف؛
فيذهب عند ذلك رونق نظرة الحق وبهاؤها ا

ولأنك إذا قدمت الضعيف - : استرذل الحاضرون كلامك فيضعف
خاطرك بعده عن إيراد ما هو أقوى منه - إذا لم يستجوزوا فى الأول

(١) فى الأصل : « الأستاذين » .

كلامك ؛ فترك جميع ما تقوله عندهم ؛ فلا تظهر نغمة الحق ؟
ولأنك إذا بدّعتَ الخصم بأقوى شيء في المسألة - : هابك في الاحتجاج ؛
فتؤثر هيئته تلك في تجنبه شبهته وتقوية بدعته .

٧٨٦ — ولا تسامح الخصم إلا في موضع - : يعلم بيقيننا أن المسامحة فيه لا تترك -
لأنه طالما قيل : المسامحة في المناظرة - : شؤم .

٧٨٧ — وعليك بمراعاة كلام الخصم ، وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء ؛
فإن فيه أماناً من اضطراب ترتيب فصول الكلام عليك ؛ فيسهل عليك
عند ذلك وضع كل شيء موضعه .

وفيه أيضاً أمان من تلبيس الخصم والذهاب عن تزويره ولا تمكّنه
من جمع القصور عليك في الأسئلة والأجوبة ؛ فإنه يؤدي إلى انتشار الكلام ،
واختلاط مواضع الذكّة ، والتباس موضع الحق بغيره .

وإن طوّل عليك كلامه بعباراته الطويلة - فلمخص من جميعها
موضع الحاجة إليه فتحصره عليه - ثم تكلم فيه بما يليق به .
لأنك إذا فعلت ذلك - : زال ما أوهم به الحاضرين من إيراد العلوم
الكثيرة ! ؟

وإذا لم تحصر عليه موضع الفائدة - مؤه عليهم تقصيرك ؟
ولأنك إذا أحصرت عليه في كلامه ألفاظه ومعانيه وأخذت إقراره
في كل ذلك فقلت - : ألسنت قلت كذا ، ومعناه كذا - : لم يمكنه الهرب
بما يلزمه عليه من كلامك ، ولا الرجوع .

وإذا لم تفعل ذلك - ربما ناكرك عند الإلزام - : فتسد مواضع الخلل
حين تنبّه له عند الإلزام ! ؟

٧٨٨ — وإياك أن تلزم خصمك ما لا تتحققه لازماً ؛ فإنه إذا انكشف لك وللحاضرين سقوطه عن فوره — : سقطت عن أعين الحاضرين فتضعف عند ذلك عن نصرته الحق .

٧٨٩ — ولا تقصر في تنبيه الخصم وإعلامه ما ترى من مناقضاته في كلامه .
وهكذا إذا رجع فيما سلم — : نهته عليه ؛ لأنك إذا لم تعامله بذلك — :
تركت معظم المقصود من الجدل : وعند ذلك لا تبين نصرتك للحق .

٧٩٠ — ولا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل ؛ بل تعلم أنه يسبق اللسان ، ولما لا يخلو المتكلم منه ؟

فإن أشكل عليك قصده في ذلك نهته ؟ فإن قال : هو لسبق اللسان ولم أقصده — : تجاوزته ، وإن علمته مقصوداً منه وآخذته به ؟

٧٩١ — وإذا موّه عليك في شيء خرجت عن عهده بتعبير عبارة أو تطويل كلام لم تغب بأن تعيد ما أجبت به أول مرة ، وتعرفه أن جوابه ماسبق ، ولم تأت إلا بتعبير عبارة عن معنى سبق الكلام عليه .

٧٩٢ — ولا يهولنك إذا كان لك جواب واحد تعتمده في سؤالات له كثيرة قوله لك : إلى متى تعيد هذا الكلام ، وقد سمعناه غير مرة ؟

بل تقول إذا قال لك ذلك : إن الكلام الواحد إذا أتى على إفساد معان^(١) كثيرة — أو على عبارات شتى عن معنى واحد — : كان ذلك في غاية القوة والصحة ، لا وجه للعدول عنه إلى غيره .

٧٩٣ — ولا تورد في كل موضع من الكلام إلا قدر ما يحتاج إليه .
وهو نصيحة المشايخ — يقولون لأصحابهم — اتفقوا في المناظرات

[١٨٨ى] / بالمعروف .

(١) في الأصل : « معاني » .

ولأنما قيل ذلك ؟ لأنه ربما -تورد ههنا كلاما لا يحتاج إليه فيفسده
الخصم عليك في غير موضعه ؛ لأنه في غير موضعه فيصعب عليك العود
إليه في موضع الحاجة .

٧٩٤ — ولا تقدم من الجواب عما لم يورد عليك سؤاله ؛ فإنه تنبيه منك للخصم
على الاحتراز عما لولا جوابك لما تنبه له ؛ فيصعب عليك جوابه إذا أورده
مع الاحتراز ، ومالا يفهمون كلام خصمك استعدت - وإن احتجت إليه
مراراً كثيرة ؛ فإن فهمته ، فذاك . وإن لم تفهمه وعلمت أنه مما يصح العلم
به ؟ استمهله لتتفكر فيه ثم تفرغ وتسمعك في التدبر والتفكير فيه ؟ فإن
فهمته واحتاج إلى الجواب ؟ تدبرته ، وتفكر في طلب جوابه محتسباً ؛
فإنه لا محالة إن كان مما ألزمتك غير حق : يحضرك الانفصال ، ويمدك
الله بالتوفيق والنصرة لمعرفة فساد .

وإن آية بطلانه وإن كان حقاً صحيحاً ؟ فلا أنفة من قبول الحق
والانقياد له بأحسن الوجوه ؛ فإن الرجوع إلى الحق خير من النمادى
في الباطل .

وليس للعجيب مع السائل إذا ألزمه منوالاً إلا ، أحد ثلاث :
إما الانقياد أو الإسقاط أو الإعراض :

فأما الانقياد : فكل موضع ورد عليه ما يؤثر في كلامه ودليله فعليه
الانقياد لا محالة ؛ لأنه قد انكشف بسؤاله خطؤه فيما قال ! ؟

وأما الإسقاط : فهو أن تبين خطأه في سؤاله وتلبسه والتباسه فالوجه
فيه - على كل حال - إسقاط ذلك السؤال ! ؟

وأما الإعراض عن مكالمته : فهو إذا عدل السائل عما يورد في كلام

الجيب ، أو ما يشتبه ويلتبس ، فلا وجه إلا الإعراض عن مكالمته لأنه إما يجوز للسائل أن يورد من الكلام ما يقدح في كلام الجيب أو ما يتوهم كونه قادحا ، فيكون شبهة ، ولا ثالث لهما إلا المعارضة أو الاستعجال بما يعلم بنفسه بطلانه ، وأى ذلك كان فلا وجه لمكالمته .

٧٩٥ — ومن أهل الجدل من جوز أن يستعمل في موضع الاعتراض دفع الخصم بالغلبة والصياح وإيراد النواذر .

وربما جوز في غير موضع الإعراض : تحجيل الخصم بالنواذر وقطع خاطره بالتهويل والصياح ، وليس ذلك من طريق أهل الرواة في الديانة والتقوى في طلب مرضاة الله سبحانه فيما يأتيه من تحقيق الحق وحل الشبهة وتصفية دين الله تعالى عن الشوائب بطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمجادلة بالتي هي أحسن .

بل ذلك من الجدل المذموم الذي ذمه الله سبحانه وذم صاحبه على ما بيناه قبل ، وبالله التوفيق .

٧٩٦ — وأحسن شيء في الجدل : المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل ؛ فإن الأدب في كل شيء حليته .

فالأدب في الجدل يزين صاحبه ، وترك الأدب فيه يزري به ويشينه . ومعظم الأدب في كل صناعة : استعمال ما يختص بها ، والاشتغال بما يعود نفعه إلى تقويمها والإعراض عما لا يعود بنفع إليها :

فما يعود بنفع إلى صناعة الجدل : المحافظة من كل واحد من المتجادلين على مرتبته ، ويعلم أن مرتبة الجيب التأسيس والبناء فلا يتعمد عن هذه المرتبة إلى غيره ، ومرتبة السائل الدفع والمدم .

فحق المجيب أن يبني مذهبه الذي سئل عنه على أساس قويم وأصول صحيحة من الأدلة وغيرها .

وحق السائل ومرتبته في سؤاله إن رام تصحيحاً^(١) أن يكشف عن عجز المستول من بناء مذهبه على أصل صحيح .

أو بيان عجزه عن الخروج مما ألزمه مما له من القول الفاسد : ومتى تم للسائل هذا فقد استعلى ، ويكفيه من الاشتغال بأمر زائد يدل على انقطاعه .

وإن تم للمجيب بما أقام من البرهان على ما ادعاه تعجيز السائل عن القدح فيما أقام بنقض أو معارضة أو اشتراك فيما أقام فقد استعلى المجيب وانقطع السائل ، وحق على كل واحد منهما أن يحفظ نفسه عن حيلة صاحبه عليه بما نكشف عنه من بيان الخيل في بابه إن شاء الله عز وجل .

٧٩٧ — وعلى المجيب أن يتأمل ما يورده السائل على كلامه ، حتى إن كان فيه شبهة توهم القدح فيما بناء ، وجب عليه الكشف بالجواب ؛ ليزول الإيهام .

[ل ٨٨ ش] وإن كانت الشبهة مما لا يوم ولا يبين منها هدم ما بناء : لم يلزمه

الكلام عليه في حق الجدل ؛ فإن فعل وكشف عنه كان متبرعا .

وعلى السائل أن يتأمل انفصال المجيب عما ألزمه على ما بناء ، فإن كان فيه ما يومم تحقيق ما بناء أولاً ؟ كله السائل ، وإن لم يكن فيه تحقيق ما بناء ؟ لم يلزم السائل الكلام علة ؛ بل له أن يسكت عنه ؟ فإن اختار الكشف عن تمويهه ، كان متبرعا .

(١) في الأصل : « تصحيحه » .

٧٩٨ — والذي لابدّ في الجدل من المحافظة عليه والتحصيل فيه : تحصيل المقالة والدلالة وما تبني عليه الدلالة وهو أصابها والإلزام والانفصال .
ففي كان الجيب والسائل على تحصيل ومراعاة في هذه الجملة : لم يكن عليهما غيرها .

٧٩٩ — وذكرنا أنه لابدّ من المحافظة على الغرض المقصود دون الجدل في المسألة وتحصيل النكتة التي عليها مدار المسألة .

ولا سبيل إلى هذه المحافظة إلا بمعرفة ما هو الأصل ، ومعرفة كيفية البناء على ذلك الأصل والفصل بين أصل يحتاج إليه لنفسه وما يحتاج إليه لغيره ليلاحق كل فرع بأصله .

ولا سبيل إلى ذلك إلا بمعرفة حقائق الأصول ايجمع إلى كل معلوم محدّد ما هو منه ويميز عنه ما ليس منه وأن يفصل بين ما يُطلب فيه القطع وبين ما يكفي فيه غلبة الظن ، والذي عليهما في الألفاظ - : فما كان منها من باب الحدود : راعيا فيسه ما يليق بالحقائق والحدود من الألفاظ على ما يبيناه من صونها عن الاستعارات ، وألفاظ الشركة على وجه يوجب فيدل على الحدود وحقيقته .

وإذا صار إلى تحقيق العمل بالألفاظ - : انحصا فيها ما لا بدّ منه في تحصيلها من الألفاظ .

وإذا صار إلى التقسيم - : اجتمعا في تحصيل القسمة العادلة بلا زيادة ولا نقصان ولا تداخل .

٨٠٠ — وعليهما أن ينصفا في حكاية كل واحد منهما كلام صاحبه من غير زيادة ولا نقصان إلا فيما يرجع إلى تطويل وتكرير في العبارة فإن حذف ما هو

حشو وفضل في الكلام لا يعود بتحصيل في معنى ولا فائدة واجب عليهما .
حتى إذا كان لفظ مشترك صار في الحال إلى تحصيل الاشتراك واللبس
فيوصل إلى المطلوب بأقرب عبارة وأوجز لفظ .

٨٠١ — ولا يستحق أحدهما صاحبه بما يقع له من الخطأ في مذهب أو دلالة أو غير
ذلك ؛ فإنه إذا اغتر بخطئه ربما أصاب فيما لا خروج له عنه .

واستحقار الخهم كاستحقار يسير من النار ؛ فإنه ينتشر من يسيرها
ما يحترق به كثير من الدنيا .

٨٠٢ — والمحافظة على ما ذكرت من تقوى الله في نظره - : يغنيه عن كثير من النصيحة
ويبلغه إلى أسهل الطرق في الهداية إلى الحق ، إن شاء الله عز وجل .

الفصل الخامس والعشرون

فصل في بيان حيل المتناظرين

٨٠٣ - واعلم أن الحيل في المناظرة لقطع الخصم - : محذور ، يجب الاجتناب عنه -
وهو من دأب أهل الفسوق في المناظرة ، ومن عمل من قصده بالمناظرة
الممارسة لأهل السفه ، بجانب لطريق أهل الديانة والنصيحة ، بعيد عن سلوك
سبيل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٨٠٤ - ومن عرف من خصمه الاعتماد على الحيل - : قطع مكالمته ؟
وإذا لم يبق بدٌّ من مفاظره يبينه غاية البينة للحذر من حيله فإنه للناس
حيل وتلبسات في المناظرة من لم يعرفها لا يكاد يمكنه الاحتراز عنها ؛
فيستقط من حيث لم يعلم .

٨٠٥ - وأنا أكشف عن وجوه منها ليُنَبِّه على باقياها - :
فمنها - أن يحتمل الخصم على الخصم بالتعمق في العبارات حتى لا يفهم
الخصم من كلامه إلا القليل لكثرة ما يكون فيه من الغموض والإجمال
وغريب اللغة والتفسير .

فإذا أراد أن يتكلم على كلامه أو يحكى شيئاً منه للكلام عليه يقول :
لم أقل هكذا ولم أرد ما تحكيه .
أو يقول لم نفهم ما قلت ؟

فإذا استعماده أعاد بمثل الأول من ألفاظه البعيدة الغامضة حتى يقول
في نوبته الأخرى : لم يفهم كلامي ؟ يرى الحاضرين حذاقته وبراعته
ودقة كلامه ومعانيه ، ويقصر خصمه في الفهم والتحصيل ؟ !

فالوجه في دفع هذه الحيلة : أن لا يمكنه من التعمق ، فإن تعمق ؛
فاستكشفه حرفا حرفا وكلمة وكلمة ؟ فإنه يقصد بذلك تخرجيالك وصجزك
وانقطاعك عن إيراد ما يلزمه الجواب عنه ؟

ومتى أردت مكاملة مفاظرى هذا الزمان : فلا بد لك من الوقوف
على حيلهم وكيفية دفعها ؟

٨٠٦ — ومنها — أنه إذا أحس بقصر لا جواب له عنه : يتعلق بعبارات المزم
[ل٨٩ى] وبضايقه في كل حرف / ويناقشه في كل كلمة ويقصد إلى ما هو غرض
كلامه وجوانب مقصوده وأطراف فصوله ، فيتكلم فيها بما لا يتعلق
بالمقصود وبما هو موضع النكتة في الإلزام ؛ ويكثر العبارات المستحسنة
ويورد الفصاحات البليغة فيما لا يتعلق بفائدة المسألة والإلزام ويغير عبارات
الإلزام ويقبضها ويوم السامعين بتحسين العبارة والفصاحة : أن الخلم
لم يتكلم بما فيه تحصيل ، ويريهما بما يكثر من العبارات وأنواع الفصاحات
أنه مجرد فيما يقول مستظهر على خصمه قصدا منه بجميعها التزوير والحرب
عن موضع الإلزام : فقد ذكرنا أن الوجه : قطع مكالمته ما أمكنه ؛ فإن لم
يجد بدا من مقابلته لما علم من ظهور خذلانه وضعفه وعجزه في نصره باطله
وعلو كلمة الحق على الباطل : حقق عليه أن جميع ما يتكلم به ليس مما يتعلق
بموضع الإلزام .

ويحصر جميع عباراته وفصاحاته ويلخص معانيها ، ثم عين وجه ذهابه
في جميع ما ذكره من موضع الإلزام ، وانفراء النكتة وانفصالها عن
جميع ما أتى وقد تعلق أحدهما بالآخر ، فيبين عند ذلك في الحال انقطاعه ؛
لأنه لا يحصل مع الحيلة .

٨٠٧ — ومنها — أن يمتثل المستأول على السائل فيخرج به عن سؤاله ؛ أو السائل يمتثل على المستأول فيخرج به عن جوابه إلى غيره .

فإذا لم ينتبه كل واحد منهما لذلك عن صاحبه لم تظهر صحة السؤال ولا صحة الجواب ولا الفساد ؛ فيحصل الكلام بلا فائدة !

٨٠٨ — ومنها — أنه إذا علم بلزوم فصل لا محيد ولا محيص له عنه ولا يجد إلى غير الحيلة سبيلا : سكت غاية السكوت حتى يستوفي المزمّ جميع كلامه ويحسن الاستماع .

فإذا أنهى المزمّ كلامه وسكت : أخذ في الجواب ، وغير كلام المزمّ عن وجهه وحكاه على وجهه : وجه لا يبين منه وجه الإلزام .

فإذا قال المزمّ ليس هذا كلامي ولست تحكيه على وجهه أخذ في التشنيع عليه : بأنك هو ذا تقطع . ولم هذا التقطيع ، وأنا أحسنت لكلامك الاستماع والسكوت ويستشهد في ذلك الحاضرين ويصيح بأنه مظلوم من جهته .

فإذا علم أهل المجلس أنه يحرفّ كلامه وبمكيه على وجهه وقالوا : صدق وحرفت كلامه ولا يتكلم على موضع الإلزام : يُقبل على المزمّ ويقول : هؤلاء أصحابك كنت قد واعدتهم بأن يستشهدوا لك بالباطل ، ويقول لأصحابه : اشهدوا كيف أسرد كلامه وأحكيه على وجهه وكيف يقطع على في نوبتي وأنا لم أقطع عليه ! ؟

فإذا شهدوا له أصحابه بذلك نال^(١) متصوده فعلى المزمّ أن يقول : أصحابي شهدوا لي وأصحابك شهدوا لك ولسنا نحتاج إلى شهاداتهم جميعا لكن نستشهد بالكشف والبيان عما قلت أنا وقلت أنت ؟

(١) غير ظاهرة بالأصل .

ثم يأخذ وبعين موضع النكتة ويكشف عنها بأوضح عبارة وأبلغ بيان؟
ثم يبين أن المقدار الذى قلت واست تحكيه وما حكمته غير هذا
فكنت أنا المظلوم من جهتك .

وتقول له فى قولك : إنك تقطع على فى نوبتى قد حكم أهل الجدل بأن
القطع على الخصم كلامه فى نوبته مستحسن فى مواضع منها فى هذا الموضع
الذى أنت فيه .

وذلك أنهم قالوا: إذا حكى فى نوبته خلاف مذهبه أو خلاف ما أزمه
بتحريف أو تغيير يذهب بذلك التحريف وجهه بوجهه على كلامه أن له
القطع عليه ورده إلى الصواب من ذلك ؟

لأنه يجوز أن يكون قد خفى عليه ذلك المذهب أو ذلك الإلزام حتى
إذا علم أنه يعاند فيه . أعرض عن مكالمته .

٨٠٩ — ومنها أن يستمر السائل على سؤال يلزم الحبيب من بعض أصوله عنده أن
ذلك مذهب الحبيب وأصله ؟

فالحبيب أن يقطع عليه ويقول : ليس ذلك من أصلى وقواعدى طالما
لتخفيف المؤنة عليه وعلى نفسه فى السؤال والجواب .

٨١٠ — ومنها — أن يظهر انتقاله على أمر ظاهر يعلم انتطاعه عن ذلك إلى غيره مما
يكون الانتقال إليه عجزاً أو تركاً لما كانا فيه :
فله أن يقطع عاياه نظام كلامه .

٨١١ — ومنها — أن يورد نوعاً من الإلزام ويردده ويطيل الكلام والعبارات
وذلك الإلزام والمناقضة فى غاية الظهور :
يكفى بالتنبيه عليه .

فإذا زاد على التنبيه وأخذ فى التطويل كان للخصم أن يقطع عليه تطويله .
(٣٥ — الكافية فى الجدل)

[٨٩ ش] فهذه مواضع يحسن القطع على الخصم فيها ولا / يحسن في غيرها وما احتال به هذا الذي يريد التخلص من الإلزام أحد هذه المواضع فله أن يزيله عن نظام كلامه - وللهلزم أن يدفع بظلمه بالقطع عليه أن يقول : إنما وجب علينا التمسك برسم الجدل إذا رجونا منه الفائدة - فإذا علمنا انقطاع الفائدة كان الواجب قطعه والإمساك عنه ؟

٨١٣ - ومن حيلهم - أن الواحد منهم إذا اختبر بقوة كلام خصمه وعلم من نفسه تعذر تفصّيه وتخلصه منه : أوهم الحاضرين ضعف كلامه بأن يترك الإقبال على الملزم ويلتفت يميناً وشمالاً كالمتغافل المشتغل في فكره وخاطره بشيء آخر ، أو يأخذ مع غيره في حديث أو سر مبالغه منه في الإيهام بأن المفاظرة انتهت وأن خصمه لا يجد عليه إلا ما هو ضعيف ركيك لا يساوى الاستماع - : فيضعف عند خصمه أيضاً ما يورده ليتوهم هو أيضاً أنه يتكلم بما يشتركه الحاضرون بتخجل ويثير على نفسه تقدير الإلزام .

وهو في التفاتاته وإبداء تغافله بتفكير ويتدبر وبرؤى في طلب الجواب عنه ؛ فإن حضره الجواب جنح إلزامه وقواه في حكايته عنه ثم أجاب بما يحضره من الجواب .

وإن تعذر عليه الجواب تهاون بذلك وقال قد أكثرنا وفرغنا عما فيه التحصيل من السؤال .

وهذا الذي يورده ليس مما ينبغي أن يزيد لأجله على ما تكلمنا فيه : ولو علمت أنه مما يجدى أو يؤثر لكنت لا أعرض عنه .

فإذا أراد المسألة من تقريره ثانياً يقول : يكفي هذا ، وقد سمعناه مرة فلا فائدة في إعادته بل الشروع في مسألة أخرى لئلا نعطل الوقت ونزجيه بما يفيد أولى .

ووجه دفعه عن هذه الحيلة أن يبتدىء إذا رآه لا يقبل عليه فيقول:
أقبل على إن كنت أكلمك وأناظرك؟

وإن لم يقبل عليه ويترك ما أخذ فيه ، تقول له قد علمت أنك^(١)
قد احتجبت بحق النظر وعلمت وقت انقطاعك فهذا الذي عملته طالب الحيلة
في الحرب عما يظهر عوار كلامك ، وهذا من أقوى العلامات على قوة
كلامى - وقد قطعت الآن المناظرة معك ، وأنا أقرر للحاضرين وجه قوة
ما ألزمتك .

ثم يقبل على بعض الحاضرين ولا يلتفت إليه بحال في خلال تقرير
كلامه - فإذا قال هذا أقبل الحاضرون لا محالة عليه لاستماع كلامه ؛
فيحتشم عند ذلك الخصم عنه ويترك ما كان يريد الاحتيال به ، ويقول
للملزم : هات أيها الشيخ أو أيها الفقيه حتى أستوفى الإصغاء ؛ فيقبل عليه
الملزم ويقرر الإلزام ؛ فيظهر له ولأهل المجلس صحة الإلزام وقوته - فإن
لم يأت بما يسقطه ظهر لكل أحد انقطاعه ؟

٨١٣ - ومنها - أنه إذا علم ضعف ما يتكلم به يمتثل في ترويج بالالتفات والإقبال
على كل أحد من أهل المجلس مع التبسم والاستبشار مستشهداً بهم مستقيلاً
في إقباله عليهم بقلوبهم ليحركوا له ردوسهم ويزهزهاوا الكلامه ا
فإذا فعل ذلك قال له الخصم : لو كان كلامك سديداً مستقيماً لما احتججت
إلى تحريك ردوسهم وإلى الاستشهاد بهم فإن قوة الكلام لا تخفى على
أهل التحصيل وهم كأنهم من أهل التحصيل وإليهم يرجع في التمييز بين
الصحيح والفساد - يعرفون ضعيف كلامك وأنت أيضاً لعلمك بضعفه

(١) كرر في الأصل عبارة : « قد علمت أنك » .

احتججت إلى هذا الاحتيال - فيترك عند ذلك هذا النوع من الاحتيال
ويظهر سقوط كلامه ؟

٨١٤ - ومنها - أن يعلم ضعف ما يتكلم به وأن في المجلس من لو أخذ الكلام
من السائل الضعيف لظهر عجزه فيما يعلق فإذا قصد ذلك المحصل أن
يذنب على السائل يستميل بقلب السائل فيمدح كلامه ويكثر الثناء له ويقول
وأنت أحسن كلاماً ممن يريد التذنيب عليك فيغتر السائل بذلك ويشغل
بما عنده مما استظهره فلا يمكن ذلك المحصل من الدخول في المسألة وهو
مع السائل يشغل ببسط الكلام وتكثر العبارة ، فإذا علم من السائل
أنه فنى ما عنده - : ينظر إلى أضعف من في المجلس كلاماً مما يبسط في
التذنيب فيمدحه ويبني عليه ويقول : أنت حسن الكلام محصل فيما تقول
فهل دخلت في المسألة لتفيد الحاضرين ؟ فهذا النوع من الاحتيال يتخاص
من مكالة الخصم ؟

[ل ٩٠ ي] ٨١٥ - ومنها - أنه إذا علم قوة الكلام السائل فيذكر ما هو مُسَلَّم /
ويقول لست أسلم هذه النقطة من كلام إلى كلام إلى إقامة الدلالة على
ما مانعه فيه حتى إذا ترك السائل ذلك صار متنقلاً وتخاص هو مما كان
يخاف من قوة سؤاله ؟

فحق السائل في مثل هذه المسألة أن يقول : هذا الذي قلت كلام
صحيح مسلم لا يسقط بإنكارك فإن كنت تذكره ليتضح لك منى وجهه
أكثر مما ذكرت فطالبنى بالدلالة عليه ووجه الكشف عنه بما عداه ؟
فإن فعله كان متنقلاً من درجة المسئولين إلى درجة السائلين وصار السائل
مسئولاً ، وكيفاء هذا الجرى ؟ وإن لم يفعل ذلك ؟ ترك تلك المناكرة

والمدافعة لا محالة ؛ وتخلص السائل من هذه الحيلة ؟

٨١٦ — ومنها — أن إذا علم قوة كلام خصمه وسرعة انقطاعه لو حقق عليه ذلك

أخذ في تقسيم ذلك الكلام من خصمه ويذكر وجوها من الاحتمال ويطلبها
ويؤم أهل المجلس جردة كلامه بإبطال سائر تلك الأقسام ويرفض من
تلك الجملة ما هو مقصود كلام خصمه ولا يحوم حوله ؟

فيقول له خصمه في دفع هذه الحيلة : ألزمت نفسك شغلا عظيما أكفيك
عن قريب إن شاء الله تعالى !

ثم يُعَيِّن مقصوده من كلامه على وجه لا يحتمل ويطلبه بالكلام
عليه ؟ فتزول عند ذلك حيلته .

٨١٧ — ومنها — أن يفوض عند ذلك التقسيم إلى السائل ويقول كلامك هذا

محتمل لوجوه واستأعني ما تريده ؟ فعين غرضك ؛ ليوقع السائل
في طلب ما لا يجد إليه سبيلا !

لأن الكلام إذا كان غير مُحتمل كيف يبين السائل ما يطلبه به من
بيان بعض وجوهه ، ولا وجوه له ؟ فعلى السائل عند هذا أن يقول :
كلامي غير مُحتمل ولا منقسم وعينت به ما اقتضاه ظاهره ؟ فلا يبقى
المسئول حيلة .

٨١٨ — وللهذا من أهل النظر حيل وتلبيسات مثل هذه وأشباهاها فليكن الناظر

على حذر من حيل خصمه ؟

وقد نبهنا على أكثرها في هذا الباب ، وفيما مضى من فصول الكتاب

ما يُغنى المتأمل إن شاء الله عز وجل .

٨١٩ — ومن الحيل ما يباح للمُناظر، وهو أن يتوجه بعض وجوه الأسئلة على كلامه فلا يحضره الجواب ؟ فيجتاح في التغافل عن ذلك السؤال . ويرى أنه تناسى ذلك ويحجب عن غيره من الأسئلة حتى إذا ظهر له جوابه قال : أما الفصل الفلاني فقد تركنا جوابه ونذكره . فيكون هذا مباحاً ، إذا كانت النوبة ذات أسئلة ؟ فإن لم يكن وجه إلا ذلك السؤال الواحد فلا يحضره جوابه .

فالوجه أن يجتاح ويقول : لم أفهم هذا السؤال فيستعيده ، لا يزال ويقول لا يقع لي هذا الفصل ، ويتدبر هو في خلال ذلك فيخطر له مع التوفيق إن لم يكن ما ألزم حقا جوابه ؟ وإن كان فلا تنفعه الحيلة في الموضع الذي يلزمه فيه الانقياد .

ولا يجوز قبل حضور الجواب أن يُسرع في الكلام عليه ؛ فإنه يخرج كلامه إذ ذاك شبه الوسواس ويظهر انقطاعه على أقبح الوجوه ؟ !

الفصل السادس والعشرون

فصل في وجوه الانتقال والانتقطاع

٨٢٠ — واعلم أن الانتقطاع يكون بالانتقال وبغير الانتقال ، والانتقال ضربان :
محمود — ليس بانتقطاع .
ومذموم — هو انتقطاع .

فالانتقال الذي ليس بانتقطاع : على وجوه :

٨٢١ — منها — أن يطالب بتصحيح شيء تعلق به فبناء على ما يصح بناؤه عليه وانتقل
إلى تصحيحه لينبئ ما وقعت فيه المطالبة عليه وقد مضت من ذلك جملة
تأملتها ، فهذا في الصورة انتقال ، ولا يعد انتقالاً في الحقيقة ؛ لأنه لم يترك
ما ابتدأ بنصرته ؛ بل هو في صميم ذلك غير خارج عنه !
هذا إذا لم يجد سبيلاً إلى تصحيح ما وقعت فيه المطالبة إلا بتصحيح
ما بنيت عليه .

فأما إذا كان يمكنه تصحيحه بنفسه من غير البناء ، فإذا اختار
تصحيحه بضرب من البناء هل يعد منتقلاً ، وما فعله انتقالاً ؟
منهم — من قال : هو منتقل ؛ لأن له سبيلاً إلى تصحيحه فغير منتقل
فإذا خرج عنه إلى غيره صار منتقلاً انتقالاً مذموماً .

ومنهم — من قال : له ذلك ؛ إذ ليس ينحصر عليه وجوه التصحيح
للشيء الواحد ؛ فأى وجه اختار في تصحيحه لم يكن خارجاً عما ابتدأ به ؟

٨٢٢ — وما لا يعد انتقالاً ، وإن كان في صورة الانتقال هو أن يعجز الخصم عن
[ل ٩٠ ش] استدراك ما ابتدأ ، فيعلم المستدل أنه بشكل / عليه الإصرار على ما ابتدأ به ،

ويطول الكلام فيه ، فيعدل عنه إلى ما هو أوضح ؛ فيكون ذلك لتصور
في المستمع ، لا لتصور في المستدل ، فلا يكون ذلك انتقالاً .

وهو مثل : ما ذكرنا في قصة إبراهيم عليه السلام مع اللعين .

٨٢٣ — ومنها — أن يزيد في الجواب بما يرجع بزيادة في المذهب .

فمنهم — من قال : هو كاتقاله من مذهب إلى مذهب ومن جواب

في المذهب إلى جواب فيه ، فيكون انتقالاً مذموماً .

ومنهم — من قال : ليس بانتقال في الحقيقة ؛ لأنه قد استقر الحق الأول

في المذهب ، وهكذا اختلافهم فيما يكون زيادة في بعض شرائط العمل
والدليل .

٨٢٤ — فمنهم — من قال : لا يكون انتقالاً وانقطاعاً ؛ حكيمناه عن ابن سريج (١٦٢ت) .

ومنهم — من قال : يكون انتقالاً ، وهو المشهور بين النظار .

٨٢٥ — وأما الانتقال الذي هو مذموم ؟ فلا يكون إلا انقطاعاً ، وهو مثل أن

يستدل بدليل فيتركه إلى دليل أو قبل القبح من السائل فيه أو بعد القبح ،

فهذا إنما يكون انقطاعاً إذا لم يكن انتقاله إلى دليل آخر من قبل المعجز

من قبل السائل ؟

فأما إذا كان ذلك لأن السائل لم يمكنه أن يفهم ما استدل به أولاً ،

فله أن ينتقل إلى دليل آخر يفهمه السائل كما ذكرنا من قصة إبراهيم عليه

السلام مع نمرود اللعين !

فأما الإعراض عما تضمن نصرته قبل حكمه ، فهو انقطاع لا محالة

ويكون ذلك الإعراض بالسكوت وبغير السكوت — : بأن يترك كلامه

إلى قراءة قرآن أو شعر أو ضرب مثل .

اللهم إلا أن يكون إعراضه وتركه لما كان ينضره لعذر ظاهر - :
 مثل أن دهمه أمر مهم أو شغل لا يجد بدءاً من الاشتغال به وقطع كلامه .
 فذلك لا يكون انقطاعاً ، وإن جاز أن يتفق مجزؤه عن نصرة ذلك الكلام
 مع وقوع ذلك اللهم ؛ لأن الحكم بالانقطاع مع الشك لا يجوز ! وقد يعلم
 انقطاعه بأن يشتغل بمطالبة خصمه بما لا يجوز المطالبة به في حكم النظر ! ؟
 ٨٢٦ — وهكذا إن طالبه بما لا سبيل للخصم إليه من دلائل على في حكمه تجتهد شرعي .

أو بأن يصير الحكم معلوماً حيث لا يشترط فيه العلم ؟

أو يطالبه بعلة مطردة منعكسة ؟

أو يطالبه بأن يصير الحكم معلوماً للخصم على الاضطرار في موضع
 يكون طريقه الاستدلال ؟

أو يطالبه بالدليل في موضع لا يلزمه فيه الدليل ؟

أو طالب بالدليل من لا يلزمه الدليل - : مثل أن يطلب المسئول
 السائل بذلك ؟

أو يطالبه بجواب : بلا ، أو نعم ، وذلك لا يكون موضعه ؟

أو يكون فيما يريه من كلامه تهافت وتناقض يدفع بعضه بعضاً
 كقول النصارى : ﴿ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ [من الآية ٧٣ / ٥] مع قولهم :
 ﴿ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ [من الآية ٧٣ / ٥] .

أو ينتهي بنا الكلام إلى حدٍّ يلزمه دفع المعلوم ضرورة ؟

أو إثبات ما يستحيل كونه ؟

أو بأن يُسأل عن شيء يجب عن غيره ؟

أو يقابل فيما يدعيه صحيحاً بفساد لا يجد بينهما فصلاً ؟

أو بأن يلزم مالا يقول به فلا يتمكن من فرق ؟
أو يتقابل بضم ما يقوله فلا يزكيه ولا يفرق بينهما ؟
أو بأن يقصد إلى جواب يتركه عند التحقيق عليه إلى غيره ؟
أو يناقض في علمه بما لا يقدر على بيان الاحتراز عنه من علمه ؟
ولا على النسوبة بينهما في المقالة ؟
أو يخرج بالكلية عما هو فيه إلى مسألة أخرى لا تتعلق بما كان فيه ؟
أو يزيد في جوابه أو دليله عند ورود السؤال عليه على أصل من يرى
الزيادة انتقالاً وانقطاعاً ؟

أو يتعذر عليه بيان استمرار ما يدعيه مستمراً ؟
أو ينتقل من مذهب إلى مذهب أو من جواب إلى جواب ؟ ؟
٨٢٧ — وقال بعضهم — إنما يقبح هذا الانتقال من المسئول ؛ فأما من السائل فلا .
٨٢٨ — ومنهم — من قال : هو منهما جميعاً ، انتقالٌ وعجز .
أو ينتقل من أصل إلى أصل فهو كالانتقال من دليل إلى دليل ؟
٨٢٩ — وأما انتقال الجيب في المذهب من جواب إلى جواب ؟ فالصحيح أنه انقطاع ؟
ومنهم — من لا يعدّه انقطاعاً .

قال : لأنه من مقتضى اتصال الكلام في النصرة .
ومن الانقطاع هو الخروج من أصول تمهّدت بين الخصمين ؛ وذلك
أشيعُ من الانقطاع بالسكوت .
وإنما كان جميع ذلك انقطاعاً ؛ لأنه لم يتمكن من الوفاء بإتمام
مآزمه إتمامه .

٨٣٠ — فأما الانتقال من ترجيح إلى ترجيح لتعذر تكميم الأول ؟

[ل ٩١ى] ففهم - من قال هو انقطاع ؛ لأنه / ادعى أن ما قاله أولى بمقابله من كلام خصمه لأجل "أن يكون" ترجيحاً، وقد بان كذبه إذا تعذر عليه تكميمه .
ولأنه عاجز عن نصرته الترجيح الذى به يظهر ما ادعاه دلالة ؛ فصار عاجزاً عن إظهار الدلالة بعد ما ادعى ؛ وذلك انقطاع للاحالة .

٨٣١ - ومنهم - من قال : ليس بانقطاع ؟

لأنه يتسع الأمر فيه انشاعاً لا يكون مثله فى الدليل ؛ ولهذا كان له الجمع بين وجوه من الترجيح - وليس له الجمع بين دليلين وأكثر ؟
ولأن انقطاعه عن تكميمه انقطاع عن بيان تعلقه بموضع الدلالة ؛ فلا يبين فى نفسه دلالة ؛ وذلك عاجز عن جعل الترجيح دلالة ؛ وذلك ليس بانقطاع .

ولأنه لتقريب الأمر فكان كالأمثلة ، والانتقال من مثال إلى مثال ليس بانقطاع ؛
ولأن الانتقال إليه من الدليل لم يكن انقطاعاً ، فلأن لا يكون منه إلى مثله انقطاعاً أولى ؟

ولأن الترجيح تلويح وقد يلوح مالا حقيقة له ؛ فإذا تركه علم أنه إنما تركه ؛ لأنه لاح مالا حقيقة له فيُعذر ؛ كمن يظن السراب ماء فيعذر فى ظنه ذلك - هذا ، ولعل الأول من الوجهين أولى بالصحة .

فإن قيل :- كيف وجه الخروج عن الأصول الذى تعدونه انقطاعاً .
قيل - هو الخروج إلى باطل ؟ وذلك على وجوه :
منها - الخروج إلى المحال - كالخروج إلى ما يدفعه حس أو بديهية .

(١-١) الأصل مطموس بعلامتين وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا .

ومنها - الخروج إلى التهافت - مثل الخروج إلى مالا يصيح العلم ؛ لما فيه من تدافع البعض بالبعض ؟

ومنها - الخروج إلى الفحش - :

مثل أن يخرج إلى ما تستسخفه قلوب أهل الشريعة - : كاسقاط الحد فيمن استأجر للزنى ثم زنى ؟ ! وأشكال هذا !

ومنها - الخروج إلى الغلط - وهو الذى على مخالفته عملُ الرسول ﷺ - وعملُ أُمته : خاصُّها وعامُّها - إلى آخر الأعصار :

مثل - ما يروى عن النعمان : أنه جَوَّز تأخير الظهر إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه - :

ومثل - ما قال النخعي : إن خروج الدودة والدودتين يوجب الوضوء .

ومنها - الخروج إلى الخطأ - وذلك أكثر من أن يحصى . وقد تجد بيانه في هذا الفصل وغيره من فصول الكتاب .

٨٣٢ - فإن قيل - : ولم سى الانقطاع في الجدل : انقطاعاً ؟ وما معناه ؟

قيل - لأنه عجز عن بلوغ الغرض المقصود - : كما يقال للمسافر : منقطع ، إذا صار عاجزاً عن بلوغ مقصده بسفره ، كذلك إذا صار عاجزاً عن إقامة دلالة ، أو عن النقص عما ألزم ، أو انتقل انتقالاً مذموماً ، سى : منقطعاً ، وحالاه : انقطاعاً .

فعلى هذا : كل انقطاع عجز ، وليس كل عجز انقطاعاً .

وقد يكون عجزه الذى هو انقطاع للنقصان عنه برسوم الجدل وأصوله : بأن لا يعرف كيفية وضع الأدلة مواضعها أو كيفية حفظها : أو كيفية ترتيبها

أو كيفية ^(١) ما يرد^(٢) عليه من وجوه الإلزامات .
وقد يكون بارعاً في رسوم الجدل ، غير أنه يكون ناقص العلم بوجوه
الأدلة ^(٣) وأقيستها^(٤) فينقطع لقلته علمه بالأدلة .
وقد يكون كاملاً في رسوم الجدل والأدلة فينقطع لفساد رجع إلى نفس
المقالة التي يريد نصرتها .

وقد يكون كاملاً في الجميع ، غير أنه لا ينفك في كل ما يصير إليه عن
رفع الجملة بالتفصيل ، فيظهر انقطاعه أبدأ ، ومتى انتقل من درجة إلى
ما قبلها : كان منقطعاً - :

مثل : أن ينتقل من النقص إلى المنع ، أو من المعارضة إلى النقص
أو إلى المنع ، إلى غير ذلك ، مما يبناه من ترتيب وجوه الأسئلة بعضها على
بعض ، ومتى ادعى سؤالاً أو جواباً لكونه على وجه ؛ فلم يكن كذلك :
مثل : أن يدعى منماً أو نقصاً أو معارضة أو فرقاً أو قولاً بموجب
علة ، أو اشتراك دلالة ، أو قلب ، أو غير ذلك فلم يكن على ما ادعاه :
كان منقطعاً .

ولهذا حكمنا على انقطاع من نقض العلة بما قبل الشرع ، أو بعد النسخ ،
أو بما خص به الرسول عليه السلام ، لأنه ادعى النقص بما ليس بنقص ،
كذلك في سائر الأسئلة والأجوبة .

ولهذا حكمنا على انقطاع من لم يتم ما ادعاه على ^(٥) ما ادعاه إلا بزيادة

(١-١) الأصل مطبوس بتقدير كلمتين . وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا

(٢-٢) ما بين القوسين في الأصل هكذا : « وأقيستها » سقط

(٣) مطبوس في الأصل بتقدير كلمة . وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا

أو نقصان أو تغيير فيما ادعاه صحيحاً من دون ما أورده فيه بعد .
 ٨٣٣ — ومن الانقطاع الفاحش: أن ينتقل مما هو فيه من الاستدلال أو الاتصال،
 إلى الشغب والتردد بالصياح والغلبة .
 فإن يكن هذا من الجيب .

[ل ٩١ ش] قال له السائل : أجب عن / الإلزام ؟ حتى يزيد ؛ وإلا فالإمساك منا
 عنك أحسن !

وإن يكن السائل ؟ يقول له الجيب : اشتغل بالسؤال ؛ وإلا فالإعراض
 عنك هو الواجب .

٨٣٤ — وأفحش من الشغب : أن يصيرا ، أو أحدهما ، إلى المسابّة فإن كان ممن
 لا يخاف خائنة بالسلطنة والقهر ؟ يردع عنه بأبلغ ما يمكن من غير مقابلة
 بمثل ما ظهر منه !

وإن خيف خائنة ؟ فالوجه السكوت عنه بأحسن وجه .
 ٨٣٥ — ومن سئل عن مذهب صار في الجواب إلى الدلالة ؛ هل كان منقطعاً .

منهم : من حكم عليه بالانقطاع ، وقال : لأنه ينبغي عن جملة بالمذهب ؛
 إذ الدلالة ذكرها لا ينبغي عن أن الذاكر قائل بمقتضاها ؟ !

٨٣٦ — ومنهم - من قال وهو الصحيح : إن ذلك ليس بانقطاع ؛ إذ الدليل لا ينفك
 عن المدلول ؛ فإذا عرف قوله بالدليل وتصحيحه فقد عرف قوله بالمدلول ،
 والقول بالمدلول ذكر المذهب .

مثل هذا : قول الشافعي رحمه الله لما سأل إسحاق بن إبراهيم الحنظلي
 عن بيع دُور « مَسْكَة » وهو قائم يفتي الناس بمسكة .
 فأجابه بأن قال : هل ترك « عقيل » لنا من رُبْع ؟

فأشار بهذا القدر إلى المذهب والدلالة جميعاً !
وذلك : أن النبي عليه السلام لما فتح مكة قيل له : أين تنزل ؟ فقال
عليه السلام : هل ترك عقيل لنا من ربيع ؟^(١)
وذلك : أن عقيلاً كان قد ورث من أبي طالب الرباع قبل إسلامه ؛
فباعها ، ولو لم يكن باعها لغنمها الرسول وملك بعضها ؟
فدل بهذا الكلام على الدلالة والمذهب جميعاً .

٨٣٧ — واعلم أن أهل النظر على طبقات :

فقوم : حقهم الاجتهاد في التعلم ممن فوقهم ؛ فهؤلاء يجب أن يكونوا
سائلين لا مستولين .

وقوم : توسعوا في العلم ولم يبلغوا مبلغ الفتاوى .

فهؤلاء تارة يسألون ، وتارة يسألون .

وقوم : تبجروا في العلم ، وبلغوا مبلغ المقالة والفتوى .

فهؤلاء هم الذين لا يسألون ، ويجب أن يكونوا - أبداً - مستولين ؟

وقوم : دأبهم التطفل في المناظرة : يستنكفون عن السؤال ؛ أو

القبض عليهم فيه ، ولم يبلغوا مبلغ أن يسألوا ، وربما لا ينهمون أكثر مايجرى ،

ينظرون فرصة أحد الخصمين على الآخر فيأخذون في الشغب والصياح ،

ليها ما منهم لمن حضر المجلس من العوام وأهل النقض - أنهم من جملتهم -

وهم صفر من صناعتهم .

فهؤلاء لا يُعدُّون في جملة أهل الجدل والنظر ؟

(١) الحديث صنف آخرى برواه البخارى . حجج ٤٤ ، ومسلم : حج ٤٣٩ وابن ماجه : ترايض ٦ .

الفصل السابع والعشرون

فصل فيما يستعمل من ذكر الأمثال والحكم

عند تعدّي أهل الجدل بعضهم على بعض

٨٣٨ - اعلم - أننا قد ذكرنا : أن الاشتغال بما لا يليق بسيرة السلف ، ولا يحسن بالمناظر في الجدل - : حرام غير محمود .

وقد يضطر المتماسك إلى ضرب الأمثال ، وذكر النوادر أحياناً ؛ وهو إذا رأى المَبطل الذي لا ينقاد للحق مقهوراً للحق ؟ فله من ذلك .
مألاً يخرج عن الحد .

وقد ذكر الله سبحانه جملة من ذلك في الرد على الكفار ، وبيان نقصهم وقصورهم عن أسهل شيء على الموفق .

فقال سبحانه « وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ » [٢٩ / ٤٣] .

٨٣٩ - وقد أورد كثير من مشايخنا من ذلك ما يدل على جوازه عند الحاجة إليه - ونحكي من ذلك قدراً لا يطول الكتاب بذكره ، ولا يخلو الكتاب أيضاً عن طرف منه ؛ أي - كون الكتاب جامعاً لكل فن - :

٨٤٠ - فمن ذلك أن يقول عند إيراد الخصم وإبراقه ، ومدح مذهبه ، واستحسانه في تعظيم ما يورده : مثل ما قال سبحانه « بَلْ تَنْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ، وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ » [٢١ / ١٨] .

ومثل قول الراجز :

عند الرّهان يُعرف المِخْمَارُ ويعرف السابق والخوار (١٦٣ ت)

٨٤١ — ومن ذلك أن يقول عند وهاء ما ادعاه الخصم : حجة ، وبطولها : مثل قوله تعالى « كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ » [من الآية ٤١ / ٢٩] .

أو يقول :

مثل ما قال سبحانه « كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا » [من الآية ٣٩ / ٢٤] .

أو يقول :

[٩٢ى] مثل ما / قال سبحانه « كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ » [من الآية ١٨ [١٤] .

٨٤٢ — وإذا لم يسلم كلامه عن تهافت وتناقض إذا أصل شيئاً رفعه في الحال أو يمكن رفعه ببعض أصوله :

مثل ما قال سبحانه « وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ » [٢٦ / ١٤] .

٨٤٣ — وإذا رأى الخصم لا يلتزم له ما يرومه من الإلزام أو يقمذر عليه تحقيقه وتوجيهه قال :

مثل ما قال سبحانه « إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنْ الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ » [١٠١ / ٢١] .

٨٤٤ — وإذا استبشر بعله أو دلالة ظنها قوية ، يظهر لك نقيضها أو دفعها بشيء : تمثلت بقول القائل - :

فيها من علة ما كان أضعفها قد صيرتك أباشئيل من الناس (١٦٤ت)

٨٤٥ — وإذا رأيت الخصم أصحابه قد عاونوه وتشاغبوا وتزاحوا وأورد كل منهم ما يظنه دفعا لما أوردته فكشفت عن فساد جميع ما أوردته حتى سكتوا. تمثلت بقول جرير - :

لما وضعت على الفرزدق ميسمى

وعلى البعيث جدعت أنف الأخطل (١٦٥ ت)

وإذا رأيت الخصم يتعمق ويدقق فلم يتحقق من تدقيقه ما يفهم - تمثلت بقول القائل - :

ترك الواضح لا يبصره أحد في ظلمات قدخل (١٦٦ ت)

وإذا رأيت لا يمكنه الإفصاح والعبارة عما يختلج في صدره من المعنى - :

قلت ما قال سبحانه - :

« وَالَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا » [من الآية ٥٨ / ٧].

٨٤٦ — وإذا قال ما يلجلج عنه لسانه - : قلت - :

« وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي » [من الآية ١٣ / ٢٦].

« وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي »

[من الآية ٣٤ / ٨].

أو تمثلت بقول الشاعر - :

ألم تر أن الحق تلقاه أبلجاً وأنك تلقى باطل القول لجلجاً (١٦٧ ت)

٨٤٧ — وإذا رأيت نفسك منفرداً بين خصوم وكلهم مخالفون ويقولون غلبك بحشمة

الكثرة فيهم - : استظهرت عليهم بقوله سبحانه « كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلٍ

غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ » [من الآية ٤٤٩ / ٢].

وإن شئت تمثلت بقول الفرزدق :

إذا اجتمعوا على فنخل عنهم وعن لبث نخائبه دوايمي (١٦٨ ت)

٨٤٨ — وإذا رأيت الخصم يتعاضم بسمته وحسن لباسه وخله — : تمثلت بقوله
سبحانه — :

« أَوْ مَنْ يُنْثَى فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ » [١٨ / ٤٣]

٨٤٩ — وإذا رأيت في الحاضرين من يتسففه — قلت : جواب الأحمق السكوت ؟
أو تمثلت بقول المتنبي — :

وَأَتَعَبُ مَنْ نَادَاكَ مَنْ لَا تُجِيبُهُ

وَأَغِيظُ مَنْ عَادَاكَ مَنْ لَا تُشَاكِلُهُ (١٦٩ ت)

ولو اخترت الرفق قلت — :

قال الله سبحانه « وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا » [من

الآية ٦٣ / ٢٥] .

وإذا رأيت من يعيب كلامك — : تمثلت بقول المتنبي — :

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا وَأَقْبَهُ مِنَ الْجَهْلِ السَّقِيمِ (١٧٠ ت)

٨٥٠ — وإذا رأيت من يضحك عند كلامك — : تمثلت بقول الله سبحانه « إِنَّ

الَّذِينَ أُجْرِمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ » [٢٩ / ٨٣] .

أو تمثلت بقول الشاعر — :

ضَحِكْتُ مِنَ الشَّيْءِ مُسْتَعْجِبًا وَشَرَّ الشَّدَائِدِ مَا يُضْحِكُ (١٧١ ت)

٨٥١ — وإذا رأيت — لا ينقاد للحق عند ظهوره — : تمثلت بقول الله

سبحانه ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾ [من

الآيتين ١٧ ، ١٨ / ٣٩] .

وقلت قوله تعالى : ﴿ . . . سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ ﴾

[من الآيتين ١ ، ٢ / ٧٢] .

وإذا رأيتُه يُغالب بعد ظهور الحق، أو يستهزئُ قلت: ﴿يُجَادِلُوكَ
فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾
[٦/٨].

وقلت قول عمر رضى الله عنه: الرجوع إلى الحق خير من التماهى
في الباطل؟!.

٨٥٢ — وإذا رأيت الخصوم يغالبونك بعد ظهور كلامك:
تمثلت بقوله سبحانه ﴿... وَالْفَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾
[من الآية ٢٦/٤١].
[ل ٩٢ ش] وبقوله سبحانه ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ / لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [من
الآية ٥/٤٠].

وإذا رأيتَه يتكلم بما لم يستقر بعد في قلبه أو لم يكن أحكمه: قلت:
﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [من الآية ٣٦/١٧].
وإذا رأيتَه يعاندك ويقول: هذا الذى تقول لا يساوى الإصغاء،
وأنت لا تفهم ما قلت:

قلت: هذا ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾ [٧/٨٨].
وإذا احتاج إلى جواب بطيل الفكر في تذكره، ثم أورده في غير
وقته: تمثلت بقول الكميّنت:

* تنبيه بعد نومته نزار * (١٧٢ ت)

٨٥٣ — وإذا علمت أنه فهم كلامك ولم يحضره الجواب.
ويستفهمك فيه ليتذكر شيئاً يجيبك به: قلت ما قال^(١) الله سبحانه:

(١) ورد في الهامش مايل: «كذا من هامش الأصل: ما قال الله سبحانه» وكان في الصلب: «مثل
قوله مايل».

﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنَّ اسْتِطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ؛ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾ [٥٥ / ٣٣] .

٨٥٤ — وإذا رأيته يكرر الفصل الواحد كثيراً قلت :

صبر السوءى سفر لا ينقطع .

٨٥٥ — وإذا تهاون بكلامك وعبس ، أو أعرض عنك :

قلت ما قال [سبحانه] :

﴿ ثُمَّ نَظَرَ ، ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ، ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ، فَقَالَ : إِنَّ هَذَا
إِلَّا سِحْرٌ مُؤْتَرٌ ﴾ [٢١ - ٢٤ / ٧٤] .

٨٥٦ — فهذه ضروب من الأمثال تستعين بها على دفع الخصم فيما يتعذر فيه رسم
الغطر ، أو لا يقصد بالمناظرة طلب الحق ، وابتغاء الرشد ؛ أو يقصد به
التأهى والمباهاة ؛ فإذا أوردتها أبرقتة حراً لجله ؛ فيتجنب المقاصد الذميمة
— إن شاء الله عز وجل — :

وإن شئت أن لا تقابله بشيء من ذلك عند تعديه فاختر السكوت
والإعراض عن مناظرة مثله ، وذلك خير — إن شاء الله عز وجل —
وبالله التوفيق .

[يقول ناسخه : - بعد الانتهاء من كتابة ما تقدم - : جاء بآخر كتاب الكافية في الجدل لأبي المعالي إمام الخراساني ما يأتي] :

تم الكتاب بحمد الله ومنه وتوفيقه ولطفه ؛ فله الحمد كثيراً بكرة وأصيلاً ، وكان الفراغ من كتابته في شهر رجب لثمان ليال خلت منه من شهر سنة [٦٥٠ هـ] خمسين وستائة . وصلى الله على نبيه محمد وآله وسلم .
[ثم قال بعد ذلك] :

قال في أصل هذا المنسوخ عنه : قوبل الكتاب على النسخة الواردة من العراق ، وتمت المقابلة في ذي القعدة من سنة [٦٤٠ هـ] أربعين وستائة بحمد الله تعالى ومنه وتوفيقه وعونه وكتب حمد بن أحمد الحلبي حامداً لله على آلائه ومصليا على خاتم أنبيائه والطيبين من عترته وأبنائه .
[ثم ذكر بعده] :

وقوبل هذا الكتاب على كتاب الفقيه العالم العامل حسام الدين الواله حمد ابن أحمد طول الله تعالى مدته ، وهي التي نقل منها هذا الكتاب في جمادى الأولى سنة [٦٥١ هـ] إحدى وخمسين وستائة بقدر الطاقة .

[وبلى ذلك : مكان ختم الكتبخانة الأزهرية] .
[ثم جاء في يسار الصفحة عرضاً بجوار موضع الختم] .
[عبارة في سطرين السطر الأول منها مطموس وجاء]
[في الذي بعده] :

[الحمد] لله على أفضاله مصليا على سيدنا محمد وآله ...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التعليقات

١ ت — يلاحظ أن الجويني كإمام أصولي يربط دراساته بالواقع الفكري لأهل عصره ، إذ يقول : « لا يستغنى عنه في مناظرة أهل الزمان » أي أنه لا يطلق الكلام دون تبين للمفاهيم السائدة ، وعلى وجه التحديد : بالنسبة لمجال الاصطلاح في زمانه . يقول الجويني في مستهل أحد مصنفاته وهو : « البرهان في أصول الفقه » [مخطوطة برقم ٧١٤ (أصول الفقه) بدار الكتب المصرية - وتوجد نسخة أخرى بمكتبة الأزهر الشريف برقم ٩١٣ (أصول الفقه) - انظر مصنفات الجويني] : - « بسم الله الرحمن الرحيم ربِّ يسرَّ يا كريم ، الحمد لله ربِّ العالمين ، والصلاة على خير خلقه محمد وآله . . . ، حق على كلِّ من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه ، وبالمواد التي منها يستمد الفن حقيقته وحدِّه ، إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد ، وإن عسر أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم » [ل ٢ و من سطر ١ إلى سطر ٣ - نسخة دار الكتب] ونجد هذا المعنى عند كثير من أهل العلم ، [انظر مثلا : « كتاب الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع » لأبي الفضل عيان ابن موسى اليحصبي المتوفى سنة ٥٤٤ / ١١٥٥ م - بتحقيق السيد أحمد صقر ص ٤٥] وهذا يدل على مدى اهتمام أهل التراث الإسلامي الأوائل بالحث على ضرورة التعرف على ما يصطلح عليه أهل كل علم .

٢ ت — يلاحظ أن البحث في معاني العبارات ، وفي الألفاظ ودلالاتها قد ساوقه

في وجوده وجود العلوم الإسلامية الأولى ، بل تولدت هذه العلوم الإسلامية من البحث في الدلالات ، إذ ظهرت مشكلات أدت إلى بيان أن تمايز العلوم إنما يكون بتمايز الموضوعات ، مما يقتضى أن يصدر علماء المسلمين العلم بما يعرف بالمفردات أى جزئيات العلم وتبيين موضوعه .

٣ ت — يرتبط لفظ « الحد » في الأذهان بالذات بالنسبة للذين تعرفوا على الثقافة الأوروبية بمفهوم قديم متوارث في هذه الثقافة ، وهو مفهوم الحد في الفكر اليونانى القديم ، فاللفظ يعنى في هذا التراث : بيان الجوهر ، وهو مفهوم متعقل لا ارتباط له بالوجود الواقع الخارجى بقدر التصاقه بمعنى من المعانى الذهنية المتخيلة ، وذلك لأنه قام على التصور الخالص المتعقل الذى لا يعبا بمقتضيات الواقع . وهو ما لا يعنيه اللفظ (لفظ « الحد ») هنا إطلاقا حيث إن مدلول لفظ « الحد » هنا نابع من مقتضى لغة العرب والمفاهيم المترتبة على الاحتكاك بالواقع ، وهى مفاهيم تؤكد النصوص المنزلة : قرآنا كانت أم سنة ، ذلك أنها تبحث دائما على النظر في الوجود المنفصل عن الذات العارفة ، وهو الوجود الخارجى ، تثبيتا لقدرة الله على الخلق ؛ فـ « الحد » هنا على نحو ما سيبيته إمام الحرمين يعنى الحقيقة . وهو يقول في ذلك : « فالحد والحقيقة والمعنى » على عرف علماء الأصول واستعمالهم واحد .

٤ ت — يلاحظ أن مفهوم « التناهى » قديما ، أى في الفكر اليونانى ، يصف الوجود الأول الكامل ، أى أن الكمال ، كان يقتضى التناهى ؛ لأن اللاتناهى كان يمثل النقص ، فاللاتناهى كان فى الميولى ، أى تلك المادة المتعلقة بالامتعية ، والتناهى كان فى المحرك الأول ، فى الفلسفة الأرسطية مثلا ، أو مثال المثل عند أفلاطون ، غير أن هذا الوضع قد تبدل فى الأديان السماوية ؛ فأصبح « التناهى » يرتبط بالموجودات

الخلوقة العينية، واللاتناهي يصف الخالق، أي الموجود الأول، الذي أوجد الموجود من العدم المحض.

٥ ت — هذا تعريف لا يبرز فيه الارتباط بالواقع أو الحقيقة، ولذلك فالجويني لا يتبناه ويفضل عليه ما تتبين فيه قيمة الحقيقة، أو ما هو حقيقي، وهو ما وجدته في التعريف السابق عليه، الذي يصرح بصدده أنه: «... يرجع إلى عين الحدود وصفته الذاتية».

٦ ت — يبدو أن لفظ «العقليات» هنا في مقابل «الشرعيات» وبالتالي فهو يشير إلى العلوم بصفة عامة، وليس «العقليات» بالمعنى اليوناني أي «المتصورات» التي تتكون بعيداً عن الواقع، أي عن الحقيقة التي لها وجودها المنفصل عن الذات العارفة، وينبئنا إلى ذلك قوله: «عين الحدود» أي الحدود حقيقة، أي الحدود في ذاته، ومن هنا قال: «وصفته الذاتية» التي لا تعني هنا ذلك الموجود المتعقل الذي يمثل في الفكر اليوناني «جوهر الموجود».

٧ ت — يحرص الجويني على إثبات أنه يزيف قول المعتزلة والتدرية الذي هو: أن الحد: «هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى»، لأن هذا التعريف «للحد»: يمثل من حيث الوقفة من الموجودات، منطلقاً يختلف عن منطلق أهل السنة أو السلف الصالح أصلاً؛ إذ أنه يحصر قائله في مجال المتصور المتعقل فقط، وكأن الموجود الخارجى ليس هو المبرر عنه باللفظ، وهذا يعني أن المعتزلة ينطلقون من «المعلوم» إلى «المعلوم» أي من المتعقل إلى المتعقل. وقد قالوا عن «الشيء» إنه «المعلوم» وليس «الموجود» على نحو ما عرفه أهل السنة، وهذا ما وضعه الجويني بعد قليل بإثبات قيمة الموجود الذي: «يكون دون اللفظ وأن اللفظ لا يفيد دونه».

وبمناسبة ورود ذكر المعتزلة ثبت ما ذكره أبو المظفر الإسفراييني المتوفى سنة ٥٤٧١ / ١٠٨٢م في كتابه « التبصير في الدين » [تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري] قال في تفصيل متالاتهم وبيان فضائهم : « . . . قد بينا قبل أنهم ينقسمون إلى عشرين فرقة . فما اتفق عليه جميعهم من مساوئ فضائهم نفيهم صفات الباري جلّ جلاله حتى قالوا : إنه ليس له سبحانه علم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر ، ولا بقاء ؛ وأنه لم يكن له في الأزل كلام ، ولا إرادة ؛ ولم يكن له في الأزل اسم ، ولا صفة ؛ لأن الصفة عندهم هي وصف الواصف ، ولم يكن في الأزل واصف . والاسم عندهم التسمية ، ولم يكن في الأزل قسم ، إذ لم يكن له كلام في الأزل عندهم . وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة ، هذا قولهم في صانع العالم . وبديهة العقل تقتضي فساد إلهاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا سمع له ، ولا بصر له : صانعاً للعالم ، ومديراً للخلق » [صفحة ٦٠] وقد واصل الإسفراييني بيان فضائهم خاصة فيما بين صفحتي ٦١ ، ٦٤ .

٨ ت — هذا قول مهم جداً لبيان قيمة مضمون الألفاظ من حيث إنها دالة على حقيقة خارجية ، أي أن اللفظ له أهمية من حيث أنه يدل على حقيقة المعبر عنه في الخارج ، وأن هذه الحقيقة لا تستقي من اللفظ مجرداً .

٩ ت — يلاحظ أن الحقيقة هي « العلة » — كما سبق وأشرنا إلى ذلك ، وهي ما بها ينقطع المذكور أو الشيء أو الوجود عما سواه . وهذا مفهوم للفظ « علة » يختلف عن مفهومه في التراث الغربي لأهل العصور القديمة والوسطى من الأوروبيين وغيرهم ، بل هو الشائع حتى يومنا هذا ، وهو مرادف للفظ : « سبب » . وهذا اللفظ له تاريخ اصطلاحى طويل عندهم أي عند غير أهل اللغة العربية . وقد سجله بعض

دارس المصطلحات في الفكر الغربي القديم [انظر مادتي : « سبب » ، « علة »
في كتاب كشف مصطلحات الفلاسوف للتهانوي ، و « التعريفات » للجرجاني
و « الكلّيات » لأبي البقاء] كما تناوله بالبحث بعد ذلك المهتمون بتاريخ المدلول
الاصطلاحي للألفاظ : انظر مادة « Cause » عند « لالاند » . Lalande .
Dictionnaire Technique de Philosophie Paris 1960 .

وهذا يعني أن الجويني يعرض هذا استعمال الألفاظ في بيئته أي أنه تبين ضرورة
احترام الواقع الفكري اللغوي والعلمي عند العرب وأنه لم يصدر عن مفاهيم يونانية
جعلته يفهم « الجدل » على أنه نتيجة « طوميقا » أرسطو .

١٠ ت — إن قول الجويني : « إن حقائق المذكورات هي المعينة بالعبارات »
تصريح مهم جداً إذ يؤكد به ما يميز وقفة أهل السنة أو السلف الصالح من الحقائق
وهي تلك الوقفة التي تقوم على احترام الواقع ، كما ذكرنا . وهذا ما يفرق بين موقفهم
وموقف أهل البدع ، ومنهم المعتزلة على نحو ما بيّناه . [انظر التعليقين رقم ٧ ، ٨] .
١١ ت — يلاحظ أن الجويني ينطلق من أن « الحد » عبارة عن تقرير واقع ،
لأن الفكر المسلم بصفة عامة ، لا يجوز ويصول فيما هو متصور فقط بعيداً عن حقيقة
واقعة خارجية ، على نحو ما نجد ذلك مثلاً في الأنسقة الفكرية لتفسير الوجود عند
أهل الفلسفات التي وردت على العرب ، خاصة التراث اليوناني القديم .

١٢ ت — « المعاني السابقة للعبارات والاصطلاحات » كما يقول الجويني ،
وليست سابقة للوجود ، كما رأى أهل التراث التأملي الفلاسفي الدخيل على العرب من
قبل اليونانيين وخاصة أرسطو ، والذي اهتم به العرب أكثر من غيره لمكانتهم
ولإمكانية اتخاذ منطقته كنموذج من أساليب التحليل والاستنباط ؛ فأرسطو

بالنسبة لتفسير الوجود يضع المبادئ الذهنية : « Principes Intellectuels »
كأساس لتفسير الوجود [انظر مثلاً الدراسة التي قام بها عالم أوربي هو : -
« بيير أوبنك » الذي صرح في كتابه « مشكلة الوجود عند أرسطو » بأنه رغم التناقضات
هذا الفيلسوف إلى الواقع ، إلا أنه يجيء لديه في مرتبة تالية ، إذ أن الوجود الحقيقي
عنده هو « للمبادئ الذهنية » .

« Le Problème de l'existence Chez Aristote » Par :
Pierre Dubenque . Paris 197 - 2 :

انظر أيضاً كتاب : « مقالات في أصالة الفكر المسلم » للدكتورة فوقية حسين
محمود - القاهرة ١٩٧٦ - المقالة الثالثة : « الكندي فيلسوف العرب الأول » .

ويوضح الجويني هذه الفكرة بعد ذلك فيقول : « فلم يصح لهذا أن يجعل مالا
قوام له دون شيء حقيقة ، ولا يجعل ماله قوام دونه حقيقة » فالوجود هو الأسبق
وليس مالا وجود له وهو « الماهية » أو « الجوهر » بالمعنى الأرسطي ، هو الأسبق ،
إذ أنه « فكرة » ليس لها ما يقابلها في الوجود . وجعلها أرسطو أصل الوجود
في تفسيره لهذا الوجود كما بينا .

ويلاحظ أنه لم يفت الجويني أن يصف هذا الموقف الفكري بأنه « مسألة عظيمة
الخطر » [انظر ص رقم ٩ من النص الذي بين أيدينا] لا من ناحية تبين الحقيقة
العينية وحسب ، ولكن من ناحية تثبيت العقائد . [انظر التعليق التالي] .

١٣ ت - يقوم القول بنفي الصفات بصفة عامة ، عند أهل الزيغ والبدع من
قدرة وجهمية وغيرهم ، على مفهوم ضرورة التنزيه المطلق لذات الله سبحانه وتعالى ،
وعلى تعريف لمفهوم الوجود هو : أن « الشيء هو المعلوم » كما هو وارد عند المعتزلة ،
دون تفرقة بين موجود أعلى خالق ، وموجود مخلوق . فهذا التعريف يجعل « للعقل »

أو « الذهني » الذي هو المعلوم مكان الصدارة في فهم الوجود . الأمر الذي يقضى على صفة « القدرة » لله تعالى ، وينقيها ، ويزعزع أيضا باقي الصفات ؛ إذ يصبح علم الله تعالى ، غير ذي فاعلية ، وسيقدم الجويني تفاصيل أكثر من بعد . وعلى العموم نرجو أن يتضح أن هذه المواقف تجعل « الحد » غير « العلة » خلافا لموقف أهل السبئية . لأنه لم يعد هناك تطابق بين الفكرة أو المعنى ، وبين الواقع أو الحقيقة .

١٤ ت — انظر التعليق السابق .

١٥ ت — هذا ما نجده أيضا عند الباقلاني في كتابه « التمهيد » وعند عبد القاهر البغدادي في كتابه « أصول الدين » في باب « الوجود » .

١٦ ت — يحرص الجويني دائما على التنبيه إلى أن « الحد » ليس على مستوى المفهوم المنطقي فقط ، ولكن على مستوى الارتباط بالواقع ، إذ أن بيان صحة « الحد » لا تقوم على صحة الطرد والعكس فقط ، وإن كانا شرطين في صحته ، وهذا أمر يبين بوضوح الفرق بين مفهوم « الحد » عند أرسطو ومفهومه عند علماء العرب وخاصة الفقهاء منهم . كما أن فلاسفة العرب لا يبعدون بفكرهم عن الواقعية على نحو ما هو ظاهر عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين مثل الكندي والفارابي وغيرها [انظر مقالة : « المفكر المسلم والواقع » مقالة رقم ٢ من كتاب « مقالات في أصالة المفكر المسلم » القاهرة ١٩٧٦ بقلم دكتورة فوقية حسين محمود . وقد نشر هذا المقال أيضا في العدد رقم ٢٦ من مجلة « البحث العلمي » التي يصدرها المعهد الجامعي للبحث العلمي بالرباط التابع لجامعة محمد الخامس بالملكية المغربية يوليو - ديسمبر ١٩٧٦ صفحة ٢٠٩ ، انظر أيضا فيما يتعلق بالكندي والفارابي المقالتين رقم ٣ ، ٤ من كتاب « مقالات

في إصالة المفكر المسلم « السابق ذكره وقد نشرت مقالة رقم ٣ (عن النكندى)
بمجلة « المناهل » التي تصدرها الوزارة المكلفة بالشئون الثقافية بالملكة المغربية
في العدد رقم ٧ ، ٨] .

١٧ ت — إن قوله : « المحدود هو نفس الحد » تؤكد آخر لقوة تقديره للوجود
الواقعي الموجود بصفة منفصلة عن الذات العارفة . وهو بهذا يستبعد أن يكون « الحد »
هو العبارة . وهو ما ادعاه المعتزلة على نحو ما بيناه .

١٨ ت — يتبين من هذا موقف الجويني في مسألة « الصفات » وهو أن الذات
غير الصفة وإن كانت لا تعرف إلا بها أي بالصفات .

١٩ ت — من المهم جداً بيان الفرق بين مفهوم العلة في الشرعيات ومفهومها
في غير الشرعيات وهو ما بينه الجويني في هذه الفقرة .

٢٠ ت — يظهر هنا مفهوم الهوية أو مبدأ الهوية Idencite أو Idendily
المعبر عنه بوجود عيني ، والذي له في الفكر المنطقي الأوروبي الحديث دوره الفعال
في بلورة كثير من المفاهيم المنطقية والقوانين الرمزية في الصورة المعاصرة . وهذه نقطة
من النقاط التي يجب أن يتناولها الباحثون العرب من أجل بيان ما كان لتراثهم من أثر
في إبراز كثير من المعاني الفلسفية في النهضة الأوروبية الحديثة .

٢١ ت — إن الحديث هنا عن قسمة الموجود العيني قسمة ذهنية إلى جوهر وعرض
وبلاحظ أن الأصول التي تقوم عليها هذه القسمة تجعل انفصال كل قسم في الواقع
أمراً مستحيلاً ، فبعد إثبات العرض وإثبات حدوثه نجد الأصل الثالث وهو :
« استحالة تعري الجوهر عن العرض يؤكد الوجود العيني الحقيقي للموجود الكلي
ويبين أن القول بالقسمة العقلية ، لا يعدو أن يكون مجرد فرض من الفروض التي

ليس وراءها فائدة عملية، وإن كانت تعطى فرصة لمدرسة ذهنية كتأريخ الرياضيات
يصحح الجويني هذا تفكير من يقول بـ « الجوهر »، و « العرض » لكل منهما وجود
مستقل . وقد أشرنا إلى أن هذه القسمة عقلية أصلا ، وأن المتكلمين في ذلك العصر
قد قالوا بها، من أجل مجازاة أسلوب تفكير دخيل . أراد بعض العوام أن يتبعوه
منبهرين بما في بعض نواحيه من انساق منطقي ، فقدموا لمؤلاء المنبهرين بالشكل
المنطقي نسقا ، على أسلوب هذا التفكير الدخيل بعد أن خلصوه أي خاصوا ألفاظه
من المفاهيم المناوئة للعقيدة ، بل وللتفكير السليم فإذا به رغم شكله القائم على القسمة
العقلية ، يؤكد في مضمونه الوجود الواقعي الخارجى أى المنفصل عن الذات العارفة .

٢٢ ت — يبين الجويني هذا : أبعاد « العقل » في مجال التأثير الذى هو
« الواقع » وهو يشرح هذا بأسلوب المعانى والمفاهيم .

٢٣ ت — هذا قول يلقى مزيداً من الأضواء على موقف القدريّة والمعتزلة فيما
يتعلق بـ « الوجود » وكيف أنهم لم يستطيعوا تفادى ما ترتب على موقفهم هذا من
الوقوع فيما وقع فيه النصارى عندما اضطروا إلى القول بـ « الثالث » .

٢٤ ت — من أبرز المواقف التى تكشف عن حقيقة الموقف الأصولى فى الفقه
وموقف من لا يستقيم بعلم ما ذكره الجويني فى هذا الموضع حيث يبين الفرق
بين « علل الشرع » و « علل العقل » موضحا ما لكل منهما من مجال ، وكيف
يجب على القائل بكل من ضرورة مراعاة حدود تحركه فى مجال تحصيل العلم .

٢٥ ت — هو إبراهيم بن على بن يوسف الشيرازى نسبة إلى شيراز قسبة بلاد فارس،
ولد سنة ٣٩٣ هـ / ٩٩٢ م وتوفى سنة ٤٧٦ هـ / ١٠٨٣ م صاحب كتاب « القنبية »
و « المذهب فى الفقه » و « المنكح فى الخلاف » و « التبصرة فى أصول الفقه »

وله مناظرتان مع الجويني إمام الحرمين ورد نصهما في كتاب : « طبقات الشافعية الكبرى » ، إحداهما في « زواج البكر » والثانية في « القبلة » (ج ٣ من ص ٨٨ إلى ١١١ من الطبعة الأولى ، وأيضاً ج ٤ من ص ٢١٥ إلى ص ٢٦٢ و ج ٥ ص ٢٠٩ من الطبعة التي قام بتحقيقها كل من الأستاذ : محمود الطناحي والدكتور عبد الفتاح الحلوي).

٢٦ ت — هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الأشعري ، ولد في سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٤ م وتوفي سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م وينسب إليه المذهب الأشعري [انظر لمزيد من التفاصيل مقدمة كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » له ، قامت بتحقيقه والتقديم له والتعليق عليه دكتورة فورية حسين محمود . القاهرة - دار الأنصار ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م] .

٢٧ ت — هو علي بن حمزة بن حمارة صاحب تاريخ أصبهان جمع أخباراً رواها « تتعلق بالبلد » كما يقول العسقلاني وكأنها من أحاديث الحكم . [انظر لسان الميزان صفحة ٢٢٧ الطبعة الأولى] .

٢٨ ت — « قد أركب الآلة بعد الآلة وأترك العاجز بالجدالة » البيت غير منسوب لشاعر في « لسان العرب » وإنما ورد « قال الراجز . . . » .

والجدالة : الأرض لشدتها ، وقيل هي أرض ذات رمل دقيق .

وهناك شرح في اللسان في « أيل » الآلة الراعية البعيدة المرعى عن الرعاة ، أي الأرض الخصبية البعيدة عن الرعاة ، فالشاعر يريد بأنه يترك الأرض السهلة القريبة للعاجز الذي تقصر همته عن الرحيل ، وقد يكون غير الكلمة وجعلها الآلة لضرورة الشعر . . . [« اللسان » لابن منظور ج ١٣ ص ١٠٩ ، وأيضاً « مقاييس اللغة » لابن فارس ج ١ ص ٤٣٤] .

٢٩ ت — يعترف الإمام الجويني بمختلف مصادر المعرفة وهي : « الحس » و « العقل » و « القلب » و « الخبر » . ويعطى « لاخبر المنزل » الأولوية بالنسبة للموضوعات الدينية الأمر الذى يجعله مقدراً للوجود الخارجى الموجودات وجوداً منفصلاً عن الذات العارفة ، وهذا موقف يميزه كفكر مسلم يعترف بالموجودات تؤكداً لقدرة الله سبحانه وتعالى على الخلق من العدم المحض .

ونرى أنه يؤكد فى هذه الفقرة قيمة النظر اعتماداً على الاعتراف بالعقل كمصدر أى على وجود العقل عند الجميع كإمكانية مفطورة فيهم ؛ لذلك نراه يقول : « لاشارك العقلاء فى طرق الضرورات والبدائنه » . و « الضرورات والبدائنه » هى « العقل » كمصدر للمعرفة .

٣٠ ت — إن من يطلع على مصنفات إمام الحرمين فى العلوم المختلفة يجد أنه يحرص حرصاً كبيراً على أن يستهلها ببيان حقيقة العلم . فهذا ما نقع عليه فى كتبه فى أصول الدين والفقه وأصوله والخلاف . ويمكننا أن نرجع إلى كتابه « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » تحقيق وتقديم دكتورة فوقية حسين محمود ، وكتاب « البرهان فى أصول الفقه » [مخطوط برقم ٧١٤ (أصول الفقه)] بدار الكتب وتوجد منه نسخة أخرى بمكتبة الأزهر الشريف برقم ٩١٣ (أصول فقه) — انظر مثلاً . من ل ٨ ظ إلى ٢٠ و من نسخة دار الكتب . (انظر ما ورد عن مصنفاته فى التقديم لهذا الكتاب الذى بين أيدينا) .

٣١ ت — هو أبو حنيفة النعمان . ولد سنة ٨٠ هـ / ٦٩١ م وكان والده من موالى بنى تميم ؛ والإمام الكبير ، أحد الأئمة الأربعة . كثيراً ما يعرف بأنه بطل الحرية . (٣٧ — الكافية فى الجدل)

والتسامح في الإسلام . [انظر لمزيد من التفاصيل : « الخيرات الحسان في مناقب أبي حنيفة النعمان » لابن حجر ، وأيضا : « عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان » : ليوسف الدمشقي الصالحى - مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٧ - وأيضا كتاب « الكفاية » للخطيب ج ١ صفحة ١٢٦] .

٣٢ ت - الكتاب من أبرز كتب أبي حنيفة ، وهو في « أصول الدين » كما يقول ، وهذا يعنى أنه يرى أن الأصل في جميع العلوم الدينية هو : كتاب أبي حنيفة . [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب « تاريخ الآداب العربية » ابروكلان ج ١ صفحة ١٧٠ وملحق رقم ١ صفحة ٢٨٥ ، ٣٠٥] .

٣٣ ت - ابن فورك : من أبرز الشخصيات التي اهتمت بأبي الحسن الأشعري وآثاره ومذهبه ، الأمر الذى جعل السبكي في « طبقاته الشافعية » وابن عساكر في « تبين كذب المفتري » وغيرهما - يرجعان إلى أقواله فيه - ويتبين الباحث أن الدافع إلى الاهتمام بالأشعري هو قوته في الرد على المعتزلة الذين خبرهم تمام الخبرة وأصبح من أقدر أهل عصره على الرد عليهم . [انظر في هذا مقدمة كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » لأبي الحسن الأشعري ، تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود - دار الأنصار ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م] والاستثناس بذكر شرح ابن فورك لكتاب أبي حنيفة يكشف عن مدى حرص الجوينى إمام الحرمين على التنبيه إلى مروق أهل الاعتزال حفاظا على العقول من آرائهم .

٣٤ ت - تقدم على سبيل المثال قول الباقلانى [المتوفى سنة ٤٠٣ هـ / ١٠١٤ م] في كتابه « التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » تحقيق كل من المرحوم الدكتور محمود محمد الخضيرى والدكتور محمد عبدالمهادى أبو ريدة - قال في باب « الكلام في أقسام العلوم » : « .. فعلم قديم وهو علم الله عز وجل ، وليس

بعدم ضرورة ، ولا استدلال ؛ وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقون ... » إلى آخر النص (صفحة ٣٥) .

وقال البغدادي (عبد القاهر) [المتوفى سنة ٤٢٩هـ / ١٠٣٠م] : « العلوم عندنا قسمان : أحدهما علم الله تعالى وهو علم قديم ليس بضروري ولا مكتسب ولا واقع عن حس ، ولا عن فكر ونظر ، وهو مع ذلك محيط بجميع المعلومات على التفصيل ، والله عالم بكل ما كان ، وكل ما يكون ، وكل ما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون بعلم واحد ، أزلي غير حادث ، والقسم الثاني من قسمي العلوم ، علوم الناس وسائر الحيوانات ، وهي ضربان : ضروري ومكتسب ... » .

[من المسألة الرابعة من الأصل الأول في بيان أقسام العلوم وأسمائها صفحة ٨ - من كتاب أصول الدين - طبعة استنبول] .

٣٥ ت — فصل الجويني القول في « العلم الحادث » وهو العلم المخلوق ، علم الإنسان فقال فيما يتعلق بالضروري والكسبي : « فمن المقدمات ... ما تهجم العقول عليها من غير احتياج إلى فكر ، كالعلم بأن الجزء أقل من الكل ، والكل أكثر من الجزء ... » [البرهان في أصول الفقه ل ٢٠ مخطوطة برقم ١٢٩٠ (أصول فقه)]
بدار الكتب . ثم يواصل فيبين « أنه إذا بنى عليها دعاوى ، فقد يحتاج الباحث في ترتيب الاستخراج إلى فكر يقتصر أو يطول تبعاً لحدة القرائح » (نفس المرجع)
وهذا يعني أن الجويني ومعه أهل الحق قد تبينوا أن العقل في مقدوره أن يبين بعض الحقائق في لا وقت وبسهولة ويسر لأنها تفرض نفسها عليه منذ أول وهلة لوضوحها وتميزها أمام عقله ، بينما لا يتأتى ذلك بالنسبة لبعض الحقائق الأخرى : فالأولى ضرورية والأخرى كسبية ، تحصل بال نظر ، ولذلك يقال لها أيضاً نظرية .

وقد عرف الجويني كيف يفرق بين مفهوم « درجات المعرفة » أعنى كما يقول هو هنا : « تسميتها » وبين مصادر المعرفة وموضوعاتها والمناهج التي تتبع طبقا لطبيعة هذه الموضوعات والهدف من كل معرفة ، نقول هذا لأن الجويني يذكر عقب رأيه هذا في أقسام العلم ، رأى من يقولون بأربعة أقسام بدلا من اثنين - ويلاحظ .. أن بعض هذه الأقسام الأربعة ترجع إلى طبيعة مصدر العلم . والجويني يؤكد المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، ولكنه لا يجعل منها قسما منفصلا ، وإنما يتحدث عنها بعد إثباتها ، كمعرفة ضرورية ، تضاهى في ضرورتها البديهيات الذهنية . ومصنفه « البرهان في أصول الفقه » يضم فصلا في مدارك العقول : يعتبر من أهم المصادر للتعرف على آرائه في العلم .

٣٦ ت — يصرح الجويني في أكثر من موضع من مصنفاته وعلى وجه الخصوص في كتابه « البرهان في أصول الفقه » فصل مدارك العقول : بأن العلم الكسبي متى وصل إلى درجة اليقين يمكن أن يسمى ضروريا ، فهو ضرورى من ناحية أنه أصبح راسخا في النفس ، يتبينه الذهن ، بعد أن خبر أسلوب كسبه ، يقول يتبينه في لا وقت فكأنه قد صار من حيث سرعة الإلمام به ، في مرتبة الضرورى أصلا .

٣٧ ت — يرى ابن حزم [٤٥٦ هـ / ١٠٦٧ م] نفس المعنى فيما يتعلق بالاستدلال فيقول : « الاستدلال : طلب الدليل من قبل العارف ونتائجه أو من قبل إنسان يعلم .. » [« إحكام أصول الأحكام » تحقيق أحمد شاكر ص ٣٧] .

٣٨ ت — المقصود بخطاب الله في هذا الكلام هو كلام الله النفسى الأزلى الذى دلّ عليه كلامه اللفظى وغيره من الأدلة الشرعية . وهذا يعنى أنه إذا كان الحكم الشرعى هو خطاب الشارع ، لم يكن خطاب غيره حكما شرعيا ، إلا إذا قامت الأدلة

على أنه حجة ، كخطاب الرسول عليه الصلاة والسلام ، لأن سلطة التشريع لمن بيده الخلق والأمر وحده ، وتشريع غيره لا يعنى إنشاء الحكم الشرعى ، وإنما يعنى الكشف عنه ، ووضع القواعد والنصوص التى تظهره ، وهذا ما يقوم به الفقهاء .

والخطاب الشرعى بناء على ما تقدم يتعلق بأفعال المكلفين من حيث بيان كونها مطلوبة الفعل أو الترك أو التخيير .

والمكلفون هم من قام بهم التكليف ، ويجب أن يكونوا بالغين ، عقلاء ، ومن وصاتهم الدعوة . وهذا يعنى أن من لم تتوافر فيه شروط التكليف أو قام به مانع من موانعه لا يكون أهلا لتوجه الخطاب إليه .

ويرتبط بيان الخطاب الشرعى ببيان بعض المصطلحات الفقهية الأخرى مثل : الوجوب والتحرير والندب والكراهة ، والإباحة . ونبيّن ذلك سريعا فنقول : إن الطلب إما أنه طلب فعل أو طلب كفٍّ ، وكل منهما يكون جازما أو غير جازم ، فطلب الفعل الجازم هو الإيجاب وغير الجازم هو الندب ، وطلب الترك الجازم هو التحريم ، وغير الجازم هو الكراهة . فالحكم إذن على أربعة أنواع . والتخيير معناه التسوية بين الفعل والترك وهو ما يسمى بالإباحة فى لغة الشرع . [انظر أيضا (صفحة ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥) من النص الذى بين أيدينا حيث شرح الجوينى هذه الاصطلاحات] .

وبصح أن نبيّن هنا أن الحكم الشرعى يتنوع إلى حكم شرعى تكليفى وآخر وضعى أو جعلى . والفرق بينهما أن الأول وهو « التكليفى » يشتمل على الطلب أو التخيير . أما الثانى فإنه لا طلب فيه ولا تخيير ولا كنه فيه وضع وجعل واعتبار . أى أن فيه وضع أسباب لمسببات وشروط لمشروطات وموانع من أسباب وأحكام .

ولذلك فهو قد لا يتعلق في بعض الأحيان بما ليس من فعل الإنسان مطلقا . كوضع « الدلوكة » سببا لوجوب الصلاة . ولهذا أثر بعض العلماء حذف عبارة « المتعلق بأفعال المكلفين » من تعريف الحكم الشرعي ، ليكون التعريف شاملا لجميع الأحكام الشرعية .

ومن الملاحظ أن الجويني لم يربط الخطاب الشرعي بأفعال المكلفين فقط وترك الباب مفتوحا مما يجعله من الذين آثروا حذف هذه العبارة من تعريف الحكم الشرعي .

٣٩ ت — يلاحظ أن الأحناف يقسمون الحكم التكليفي سبعة أقسام ، لأن الخطاب فيه : إما أن يكون للطلب أو للتخيير ، والطلب إما أن يكون طلبا للفعل أو طلبا للكف ، وكل من طلب الفعل والكف قد يكون جازما أو غير جازم ، والطلب الجازم فيهما قد يكون دليلا قطعيا ، وقد يكون دليلا ظاهريا ، والتخيير قسم واحد . ثم يبينون أن طلب الفعل الجازم بدليل قطعي يسمى فرضا ، وطلب الفعل الجازم بدليل ظني يسمى وجوبا ، وأما طلب الفعل غير الجازم فهو الكراهة عندهم وفقا للجمهور .

وأما طلب الكف الجازم بدليل قطعي فيسمى تحريما . وطلب الكف الجازم بدليل ظني يسمى كراهة التحريم ، وأما طلب الكف غير الجازم فهو الكراهة عندهم وفقا للجمهور . وأما التخيير فهو الإباحة . وعلى هذا تكون أقسام الحكم التكليفي عندهم هي : الفرض والإيجاب والندب ، والتحريم ، وكراهة التحريم ، والكراهة ، والإباحة .

ويترب على هذا الخلاف بين جمهور الفقهاء والأحناف ، فيما يتعلق بأقسام الحكم التكليفي نتائج تخص تقسيم الفعل الذي يتعلق به خطاب التكليف .

٤٤ ت — قال اليحصبي (٤٧٩ هـ / ١٠٩٠ م — ٥٤٤ هـ / ١١٥٥ م) في الإلماع :
« ورحم الله سلفنا من الأئمة المرضيين والأعلام السابقين ، والقدوة الصالحين من أهل
الحديث وفقهائهم ، قرنا بعد قرن ؛ فلولا اهتمامهم بنقله ، وتوفيرهم على سماعه وحمله ،
واحتمسابهم في إذاعته ونشره ، وبحشمهم عن مشهوره وغريبه ، وتنخيلهم لصحيحه من
سقيمه ، لضاعت السنن والآثار ، ولا اختلط الأمر والنهي ، وبطل الاستنباط والاعتبار ؛
كما اعتري من لم يعتن بها ، وأعرض عنها بتزيين الشيطان ذلك له ، من الخوارج والمعتزلة ،
وضعفه أهل الرأي ، حتى انسل أكثرهم عن الدين ، وأنت فتاويهم ومذاهبهم مختلفة
القوانين ، وذلك لأنهم اتبعوا السبل ، وعدلوا عن الطريق ، وبنوا أمرهم على غير
أصل وثيق : ﴿ أَفَمَنْ أَكْسَبَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَكْسَبَ
بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ ﴾ [من الآية ١٠٩ من التوبة] (صفحة ٧ من « الإلماع
إلى معرفة أصول الرواية ، وتقييد السماع ») بتحقيق السيد أحمد صقر ، وقد رجع
الحقق فيما يتعلق بلفظ « الاحتبال » في هذا النص إلى « مشارق الأنوار » لهؤلف ،
أى لليحصبي ٢ / ٢٦٤ لبيان أن الاحتبال هو : « تحين الشيء والاعتناء به » .

٤٥ ت — قال اليحصبي [٤٧٩ هـ / ١٠٩٠ م — ٥٤٤ هـ / ١١٥٥ م] في الإلماع :
« فإن علم الكتاب والأثر أصل الشريعة الذي إليه انتماؤها ، وأساس علومها الذي
عليه يرتفع تفريع فروعها وبنائها . وهو علم عذب المشرب ، رفيع المطاب ، متدفق
للينبوع متشعب الفصول والفروع .

فأول فصوله : معرفة أدب الطلب والأخذ والسماع ، ثم معرفة علم ذلك ووجوهه
وعن يؤخذ ، ثم الإتيان والتقييد ، ثم الحفظ والوعى ، ثم التمييز والنقد بمعرفة صحيحه
وسقيمه ، وحسنه ومقبوله ومتروكه وموضوعه ، واختلاف روايته وعمله ، وميز مسنده

من مرسله ، وموقفه من موصوله ، ثم معرفة طبقات رجاله من الثقة والحفظ، والعدالة والجرح ، والضرف والجهالة ، والتقدم والتأخر ، ثم مَيَّزُ زيادات الحفاظ وغيرهم فيه ، وفصل المدرج أثناءه من أقوال ناقلية ، ثم معرفة غريب متونه ، وتفسير ألفاظه ، ثم معرفة ناسخه من منسوخه ، ومفسره من مجمله ، ومتعارضة ومشككه . ثم التقفه فيه ، واستخراج الحكم والأحكام من نصوصه ومعانيه وجلاء مشكل ألفاظه على أحسن تأويلها ، ووفق مخلفاتها على الوجوه المفصلة ، وتنزيلها . ثم النشر وآدابها ، وصحة المقصد في ذلك للدين واحتسابه .

وكل فصل من هذه الفصول علم قائم بنفسه ، وفرع باسق على أصل علم الأثر وأسه .

وفي كل منها تصانيف عديدة، وتآليف جمّة مفيدة [«الإلماع إلى معرفة أصول الرواية ، وتقعيد السماع » تحقيق السيد أحمد صقر ص ٤ ، ٥] .

وقد أورد كذلك ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» ٢ / ٣٤ ، ١٣٧ : «ليكن الأمر الذي تعمدون عليه هو الأثر . وخذوا من الرأي ما يفسر لكم الحديث » ، « . إنما الدين بالآثار » عن عبد الله بن المبارك . أوردهما أيضا السيوطي في مفتاح الجنة ص ٣٤ .

٤٢ ت — بدأ الاجتهاد في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، إذ كان للتشريع في عهده مصدران : الوحي الإلهي ، واجتهاد الرسول نفسه . فكان الله سبحانه وتعالى إذا ما طرأ ما يقتضي تشريعا من خصومة أو واقعة أو سؤال ، أوحى إلى رسوله بآية أو آيات فيها حكم ما أريد معرفة حكمه ، وبلغ الرسول المؤمنين ما أوحى إليه . وكان طائفا واجبا اتباعه .

وإذا حدث ولم يوح الله إلى الرسول بآيات تبين الحكم، اجتهد الرسول في تعرف الحكم، وما أداه إليه اجتهاده قضى به أو أفتى أو أجاب عن السؤال. وكان ما صدر عن اجتهاده قانوناً واجباً اتباعه مع قانون الوحي الإلهي.

فكل حكم قرآني إذا ما تتبع الباحث ما رواه المفسرون من سبب نزول كل آية منها يجد أنه إنما شرع لحادث اقتضى تشريعه.

وكذلك من تتبع أحاديث الأحكام وما رواه المحدثون من أسباب ورودها يتبين أن كل حكم الرسول باجتهاده كان قضاء في خصومة، أي فتوى في واقعة، أو جواباً عن سؤال.

ويجب أن نبين أن اجتهاد الرسول عليه الصلاة والسلام الذي لم يكن تعبيراً عن إلهام إلهي، وإنما كان يبحثه ونظره، كان الرسول فيه ملحوظاً برعاية الله له، فإن جاء صواباً أقره الله عليه، وإن جاء غير صواب ردّ الله رسوله إلى الصواب فيه.

ومن هنا نتبين أنه لا سبيل إلى التمييز بين حكم اجتهادي نبوي لم يصدر عن إلهام إلهي، وحكم اجتهادي نبوي صدر عن إلهام إلهي، إلا ما ردّ الله رسوله فيه إلى الصواب، فيعلم أنه ما كان فيه عليه السلام عن إلهام.

نذكر هذا لتوجيه الأنظار إلى قيمة « الاجتهاد » في الدين، وأنه كان السبيل منذ ظهور الإسلام للوصول إلى ما كانت الجماعة في حاجة إليه من أحكام إذا لم يرد النص فيها بطراً عليها من ظروف ووقائع. وكان للنبي صلى الله عليه وسلم، أقيسة يضبط بها ما كان يدلي به من أحكام لم ينزل عليه بخصوصها وحى من لدنه سبحانه [انظر مثلاً كتاب « أقيسة النبي المصطفى محمد » صلى الله عليه وسلم تصنيف الإمام فاضل الدين عبد الرحمن الأنصاري المعروف بابن الحنبلي المتوفى سنة ٦٣٤ هـ / ١٢٤٥ م

تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر ، وعلى أحمد الخطيب ، القاهرة ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م -
دار الكتب الحديثة .

٤٣ ت — ظهر خلاف حول القياس ، مما اضطر بعض الفقهاء المتأخرين مثل الشيخ
ابن تيمية (تقي الدين أحمد) شيخ الإسلام ٨٦٦١ / ١٢٧٢ م - ٨٧٢٨ / ١٣٣٩ م
إلى إثبات أنه لم يرد في الإسلام نصٌ يخالف القياس الصحيح . وقد قال في ذلك :
« أصل هذا أن نعلم أن لفظ « للقياس » لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس
الفاسد ، فالقياس الصحيح : هو الذي وردت به الشريعة ، وهو الجمع بين المتماثلين
والفرق بين المختلفين . الأول قياس الطرد ، والثاني قياس العكس ، وهو من العدل
الذي بعث الله به رسوله » . ثم يقول :

« فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة
في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة
بمخلافه قط . وكذلك القياس بإلغاء الفارق ، وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق
مؤثر في الشرع . فنل هذا القياس لا تأتي الشريعة بمخلافه . وحيث جاءت الشريعة
باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره ، فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف
يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره ، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر
لبعض الناس وقد لا يظهر » .

ويحرص ابن تيمية على بيان أنه : « ليس من شرط القياس الصحيح المعتدل
أن يعلم صحته كل واحد . فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالفٌ
للقياس الذي انعقد في نفسه ، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر » .
ثم يضيف :

« وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا قطعاً أنه (قياس فاسد) بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لما بذلك الحكم ، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً ، لكن فيها ما يخالف القياس الناسد ، وإن كان من الناس من لا يعلم فسادة » .

ثم يورد ابن تيمية بعد ذلك أمثلة متعددة في « المضاربة » و « المساقاة » و « المزارعة » و « الحوالة » ... الخ ما ذكره من أمثلة لإثباتنا لما أوردته فيما يتعلق بالقياس [انظر كتاب « القياس في الشرع الإسلامي » تأليف الشيخ ابن تيمية - الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ - المطبعة السلفية - ص ٦ ، ٧] .

ويصح أن نثبت هنا تعليقاً على ما ذكره الإمام الجويني في « القياس » أنه قد أوضح التلاقي بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ، وأنه قد بين في الوقت نفسه أهم ما يميز القياس وهو أنه قد ساهم في استنهاض العقول ، وإثارة الفطرة ، فتحيقت العقول بمستوى رفيع من الصقل الذهني .

٤٤٤ — يكتفى الجويني هنا بتعريف « المانع » على نحو ما تبين ويصح أن نشير هنا إلى أن الأصوليين قد أكثروا القول في « المانع » وأقسامه وحكمه فيعرفه الأكثرية بأنه : « وصف يقتضي وجوده معنى ينافي حكمة السبب أو الحكم » ، أي أن المانع نوعان : « مانع سبب » و « مانع حكم » . والأول يقتضي وجوده معنى ينافي حكمة السبب ، كالدَّين باعتبار ما ناعاً من وجوب الزكاة ، إذ أن السبب في وجوب الزكاة هو ملك النصاب ، وحكمة جعل ملك النصاب سبباً للوجوب هي أنه قرينة على الغنى ، والدَّين يتضمن معنى الفقر والحاجة وبالتالي فهو ينافي هذه الحكمة . أما الثاني فهو الوصف الذي يقتضي وجوده معنى ينافي الحكم ، كالأبوة تمنع قصاص الابن من الأب ،

لأن الأبوة وصف يقتضى وجوده معنى ، هو كون الأب سبباً لوجود ابنه ، وهذا يقتضى ألا يصير الابن سبباً في عدمه . فالحكم هو القصاص ، وسببه القتل ، والأبوة مانع للحكم .

ومن الأصوليين من يخالف هذا الرأي في تعريفه للمانع [انظر على سبيل المثال : الإحكام للآمدى ١ / ١٠٠ - وإرشاد الفحول للشوكاني ٧ - والموافقات للشاطبي ١ / ٢٦٥] .

٤٥ ت — « أستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح »
من قصيدة عنوانها : « أستم خير من ركب المطايا » يمدح فيها جرير عبد الملك ابن مروان ، مطلعها :

« أتصحو بل فؤادك غير صاح عشيّة همّ صحبك بالروح »
[انظر ديوان جرير ، بيروت صفحة ٧٧] قال الشارح بهامش رقم ١ من صفحة ٧٦ : « كان عبد الملك واجداً على جرير لأنه لم يكن من أصحاب دعوتهم ، فلما سمعه ينشد « أتصحو أم فؤادك غير صاح » شتمه وقال له : « بل فؤادك يا ابن الفاعلة... » وظلّ غاضباً عليه حتى وصل جرير إلى قوله : « أستم خير من ركب المطايا ... » فسرى عن عبد الملك وقال : « من مدحنا منكم فليمدحنا بمثل هذا أو يسكت » ، وجرير [٣٣ هـ / ٦٤٤ م - ١١٤ هـ / ٧٢٥ م] : هو جرير بن عطية الخطفي ، وعطية اسم والده والخطفي لقب جدّه حذيفة بن بدر بن يربوع ، وكان يكنى بأبي حذرة وحذرة كبير أولاده . نشأ في اليمامة ، وفيها عاش ودفن ، وكان يعتز بأسرته التي فاخر بها الشعراء .

يقول صاحب التقديم لديوانه : « وكان يوازيه في القدرة الشعرية « الأخطل »
و « الفرزدق » غير أن جرير كان أجمعهم لغنون الشعر وإن كان فحشا في هجائه .
وكان يستهل أكثر قصائده المدحية والهجائية بالغزل التقليدي ، ويعتبر شعره
وثيقة تاريخية للأيام التي انتصر فيها قومه ، وخذل فيها أعداؤه ، خاصة وأن شعره
تصويري » .

انظر لمزيد من التفاصيل ديوان جرير ، تقديم كرم بستانى - بيروت ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م
٤٦ ت — يقول ابن حزم [المتوفى سنة ٤٥٦هـ / ١٠٦٧م] في باب الكلام
في رتبة الجدل وكيفية المناظرة الموجبين إلى معرفة الحقائق :

« إن من حكم الجدل أن لا يكون الاثنان طالبي حقيقة ومريدي بيان . إما أن
يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع ، لا بإيهام نفسه ، ولا بأمر أقنعهما به ،
ويكون الآخر متوها أنه على حق مثبتاً لنفسه ما لم يحصل له . . . خادعا لنفسه مغالطا
لعقله أو مغروراً كالحالم ، لا يدري أنه نائم حتى ينتبه . . . الخ » .

انظر كتاب : « التقريب لحد المنطق والمدخل إليه » تحقيق دكتور إحسان عباس
ص ١٨٧ .

٤٧ ت — لقد سبق للجويني أن عرف « أصول الفقه » فيما قدّم من حدود
في مستهل هذا الكتاب .

غير أنه يصح أن نوضح بعض الشيء المقصود بالفقه والمقصود بأصوله لمن لم يسبق
له التعرف على العلمين :

أما الفقه : فهو يعنى من حيث اللغة « الفهم » . ومن حيث الاصطلاح في عرف

علماء الشرع هو : « العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية ، أو هو هذه الأحكام نفسها » ويلاحظ أن الأصوليين قد ذكروا بعض قيود في تعريف الفقه ، بهدف بيان ما يدخل من الأحكام في علم الفقه وما يخرج منه .

فوصف الأحكام « بالشرعية » يخرج من الفقه الأحكام التي ليس مصدرها الشرع ، بأن عرفت بالعقل أو الحس أو العادة والتجربة ، مثال ذلك : الحكم بأن الكل أعظم من جزئه ، والحكم بأن دواء معين يفيد في علاج مرض معين . فهذه أحكام ليست فقها ، لأن الفقه هو الأحكام الشرعية ، أي التي عرفت عن طريق الشرع .

ثم وصف الأحكام « بالعملية » يخرج من الفقه الأحكام الشرعية الاعتقادية ، وبذلك يدخل في علم الفقه الأحكام المتعلقة بالأفعال : كوجوب الصلاة وحرمة السرقة والقتل ، والأحكام المتعلقة بالأقوال كحرمة السب ، والأحكام المتعلقة بأعمال القلوب كوجوب الشية وحرمة الحقد والحسد .

ثم وصف العلم بها بأنه « مكتسب » : يفيد أن الفقه هو الأحكام التي عرفت بطريق الاكتساب : أي البحث والنظر في الأدلة ، وبذلك لا يعد علم الباري سبحانه وتعالى فقها ، لأنه ليس مكتسبا . وكذلك علم الرسول عليه الصلاة والسلام بالنصوص المنزلة ، ليس فقها ، لأن طريقه الوحي وليس الاجتهاد والنظر .

وقد رأى بعض الأصوليين تطبيق هذا القيد على الأحكام التي علمت من الدين بالضرورة : كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا الخ . فقرروا استخراجها من الفقه لأنها لم تعرف بطريق الاجتهاد والنظر ، غير أن أغلب الأصوليين يرون أن هذه الأحكام كغيرها قد علمت بالنظر في الأدلة الجزئية ، التي أفادت القطع باجتماعها .

وأصبح لفظ « فقه » من بعد يشمل الأحكام القطعية والظنية وأطلق لفظ « الفقيه » على العارف بهذه الأحكام ، الملم بالأدلة التي ذكرت بإزائها ، القادر على التخرج والترجيح في المذهب الذي ينتمى إليه .

ثم منهم من يخرج علم المقلد « من الفقه » لأنه لا يكتسبه من الأدلة التفصيلية وإنما جاز له التقليد لقيام الدليل الإجمالي على جوازه لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد والنظر في الأدلة الشرعية .

أما علم أصول الفقه : فهو العلم الذي يقدم للفقيه المجتهد القواعد والقوانين التي ترسم له طريق الاجتهاد . فالمجتهد لا يسير في اجتهاده واستنباطه للأحكام وفق ما يهوى ويشتهي . والذي يضع هذه القوانين وتلك القواعد : علماء الأصول . والفقيه يأخذ هذه القوانين والقواعد مسلمة عن الأصولي ، ويتقيد بها في اجتهاده دون أن يناقشها . وهذه القوانين والقواعد يطلق عليها بعض الأصوليين أدلة إجمالية ، مثل : - « الأمر يفيد الوجوب » و « النهي يفيد التحريم » و « تقديم النص على الظاهر » . و « حجته القياس » الخ . .

والفقيه يلتزم هذه القوانين في اجتهاده ولا يسهو مخالفة شيء منها ؛ فإذا أراد أن يستنبط حكم شرب النبيذ بالقياس على شرب الخمر فإنه يقول : - « النبيذ يقاس على الخمر بعملة الإسكار ، والقياس حجة في إثبات الحكم فهذا القياس يثبت هذا الحكم . » فعمل الفقيه هو تطبيق قوانين الاجتهاد وقواعد الاستدلال على الأدلة الجزئية فهو يزن الأدلة ويفسرهما ، ويحدد نطاق تطبيقها ، ويبين مراتبها ، بأصول الفقه وقوانين الاستنباط ؛ فهو يطبق قاعدة : « النهي يدل على التحريم » على كل نهى ورد في الكتاب والسنة ، فيحكم بدلالته على تحريم النهي عنه .

ولذلك كان تعريف إمام الحرمين لعلم « أصول الفقه » هو : -
« العلم بالأدلة التي يبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف » .
وهذا يعنى أنه لا بد من معرفة الأدلة الإجمالية التي تندرج تحتها أدلة جزئية ،
وكيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد .

والأمر بالوجوب دليل إجمالى ، لأنه يندرج تحته نصوص كثيرة وردت في الكتاب
والسنة في صيغة الأمر والنهى مثل : - « وقاتلوا في سبيل الله » [من الآية ١٩٠ - ٢]
و « أفيموا الصلاة وآتوا الزكاة . » [من الآية ٤٣ - ٢] ومثل : « ولا تقربوا الزنا »
من الآية ٣٢ - ١٧ « ولا يغتب بعضكم بعضا » [من الآية ١٢ - ٤٩]

وهذه النصوص أو الأدلة الجزئية ، يدل كل دليل منها على حكم خاص لفعل
أو لتصرف بعينه وترتبط بالإجمالى في الأمثلة المذكورة من حيث الوجوب
أو التحريم .

وتتم الاستفادة من أدلة الفقه بمعرفة أمور ثلاثة : - أولا : شروط الاستدلال
بالأدلة الإجمالية كقولنا : شرط العمل بالقياس الاشتراك في العلة ، ثانيا : - مراتب
هذه الأدلة مثل : وأن رتبة السنة بعد الكتاب : وهذا ما فصله الجويني في فصل
« كيفية الحصول على الحكم الشرعى » .

ثالثا : طرق الترجيح بين الأدلة ، وهذا الترجيح يكون عند التعارض .
والتعارض لا يكون بين الأدلة الإجمالية وإنما يكون بين آحاد أو أفراد هذه الأدلة وهي
الأدلة الجزئية ، لأنها تفيد الظن ، والظنون قد تتعارض ، وذلك بخلاف القطعى
وقد أفرد الجويني أيضا بابا في الترجيح وهو من الأبواب الأساسية . ويجب على الفقيه

أو المجتهد أن يعرف شرائط الاجتهاد، وما يجوز أن يجتهد فيه من الأحكام ومالا يجوز، وحجية الأحكام المجتهد فيها، وغير ذلك مما يرتبط بمباحث الاجتهاد.

الأمر الذي يجعل موضوع علم أصول الفقه هو : - الأدلة الإجمالية ، والمجتهد ، فهذان هما الأمران المبحوث عنهما في هذا العلم . فقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا العلم يبحث عن أحوال الأدلة من حيث كون الكتاب والسنة والإجماع والقياس حجة ، ومن حيث كون الأمر يدل على الوجوب ؛ والنهي على التحريم مثلا ، كما يبحث عن أحوال المجتهد ، ببيان شروطه ، وما يجوز له أن يجتهد فيه من الأحكام ، ومن هنا كانت الأحكام الشرعية ليست من موضوع علم الأصول ، وإن كانت تدرس فيه على أنها من مقدماته .

غير أنه من الأصوليين من يجعل الأحكام الشرعية من موضوعات علم الأصول ، فهي تدرس فيه بالأصالة ؛ ومن هنا كان موضوع علم الأصول على هذا الرأي هو الأمور الثلاثة : - الأدلة الإجمالية ، والأحكام الشرعية والمجتهد ؛ إذ الأدلة الإجمالية تدرس في علم الأصول باعتبار إفادتها للأحكام ، والأحكام تدرس من حيث ثبوتها بالأدلة ، والذي يثبت هذه الأحكام بالأدلة ، هو المجتهد . وكانت هذه الثلاثة موضوع العلم . ويصح أن نبين أولا المقصود بالأدلة الإجمالية : إنها الكتاب ، والسنة ، والإجماع . والبحث في هذه الأدلة يكون من جهتين : -

الأولى : تعريف هذه الأدلة وتحديد ما ، وبيان شرائط صحتها ، وطرق ثبوتها ، ثم أقسامها المختلفة .

الثانية : بيان وجوه دلالة هذه الأدلة على الأحكام ، أو طرق اقتباس الأحكام منها . وذلك بالبحث في أنواع الدلالات وأقسامها .

أما بالنسبة للنقطة الأولى : فالبحث في أصل الكتاب يكون ببيان حده وما هو منه وما ليس منه ، وطريق إثبات الكتاب ، وأنه التواتر فقط ، وبيان ما يجوز أن يشمل عليه الكتاب من حقيقة ومجاز وغيرها .

والبحث في أصل السنة يكون ببيان حكم أقوال الرسول عليه السلام وأفعاله ، وطرق ثبوت هذه الأقوال والأفعال من تواتر وآحاد ، وطرق روايتها من مسند مرسل ، وصفات روايتها من عدالة وغيرها ، ويتصل بالكتاب والسنة بحث النسخ ، فإنه لا يرد إلا عليهما ، والبحث في أصل الإجماع يكون ببيان حده ودليله وأقسامه .

أما بالنسبة للنقطة الثانية : فقد بين الأصحاب أن وجوه الدلالة أو طرقها أربعة : لأن اللفظ إما أن يدل على الحكم من حيث الصيغة . ويدخل في هذا دلالة الأمر والنهي والعموم والخصوص والتأويل والنص والظاهر ، وغير ذلك من المباحث المتصلة بدلالة اللفظ من حيث الصيغة . وإما أن يدل على الحكم من حيث المفهوم والفحوى ، ويدخل تحت هذا دلالة المفهوم ودليل الخطاب . وإما أن يدل على الحكم من حيث الاقتضاء والضرورة ، وهذا يتضمن دراسة إشارات الألفاظ . وأخيراً فقد يدل اللفظ على الحكم بمعقوله ، ويدخل في هذا باب التباس ، فإنه اقتباس للحكم من معقول النص والإجماع ، وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقضى القاضى وهو غضبان » [ورد الحديث بصيغ أخرى : « ولا تقض بين اثنين وأنت غضبان » أخرجه البخارى أحكام ١٣ - ابن حنبل ٥/٥٢ ، ١٨١] فإنه يدل بمعقوله على امتناع القضاء في حالة الجوع والمرض .

فإذا انتقلنا إلى الأحكام الشرعية وهى الموضوع الثانى فنقول إن « علم الأصول » يتناول الحكم الشرعى من حيث تعريفه وأنواعه ، وأقسام كل نوع ، ثم أركانه وهى الحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه . ويلاحظ أن تحديد الحكم بأنه خطاب

الشارع يظهر منه أنه لا مدخل للعقل في شرع الأحكام ، وأنه لاحكم قبل ورود الشرع ، ودراسة أقسام الحكم وأنواع كل قسم منها تقتضى تعريف الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح ، والقضاء والأداء ، والإعادة ، والصحة ، والفساد ، والبطالان والرخصة والعزيمة وغير ذلك من أقسام الأحكام وأنواعها ، والبحث عن الحاكم ببيان أن المشرع هو الله تعالى ، وأنه ليس الرسول ولا المجتهد حق في التشريع فالرسول مبلغ حكم الله ، والمجتهد مقتبس لهذا الحكم من أدلته ، فالاجتهاد لا ينشئ الحكم الشرعى ، ولكنه يكشف عنه ، ودراسة المحكوم عليه تتعرض لشروط التكليف وموانعه ، ودراسة المحكوم فيه ، وهو فعل المكلف تتناول شروط الفعل الذى يصلح محلاً للتكليف .

أما الموضوع الثالث وهو « المجتهد » فإن البحث عن أحواله يكون ببيان صفاته وشروطه ، وما يصلح أن يكون محلاً لاجتهاده ، وحكم هذا الاجتهاد ومدى قوة الأحكام الاجتهادية .

ومن هنا نتبين فائدة دراسة علم « الأصول » .

ذلك أنه إذا كان علم أصول الفقه هو : قوانين الاجتهاد وقواعد الاستنباط التى يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الجزئية كانت هذه القوانين وتلك القواعد لازمة لمن بلغ رتبة الاجتهاد ، وتوافرت له أسبابه ، بل إن الفقيه لا يبلغ هذه الرتبة إلا إذا توافر لديه العلم بهذه القوانين والقواعد . فالفائدة من دراسة هذا العلم بالنسبة لمن تهيات له أسباب الاجتهاد . إذن هى قدرته على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الجزئية .

ودراسة الأصول تفيد أيضاً من قصرت همته عن بلوغ هذه الغاية فاكنتى بدراسة فقه إمام من الأئمة . وكان دوره فى هذه الدراسة هو الترجيح والتخريج والدفاع عن

المذهب فقط ، فدراسة الأصول بالنسبة له تمكّنه من معرفة الأدلة التي اعتمد عليها إمامه في اجتهاده ، حتى تطمئن نفسه لهذه الأحكام ، كما تمكّنه هذه الدراسة من التعديل على ما لم يذكره الإمام دليلاً منها . كما أن معرفته بأصول الإمام تيسر له الدفاع عن المذهب واستنباط حكم النوازل التي ليس فيها نص للإمام وذلك بالتخريج عن أصوله وقواعده .

كما أن دراسة الأصول تفيد في المقارنة بين المذاهب الإسلامية ، إذ تمكّنه من معرفة مناهج الأئمة في الاستنباط ، والقواعد التي كانوا يتقيدون بها في الاجتهاد ، من عرض أدلة كل مذهب عرضاً دقيقاً ، كما تساعد على تحديد أوجه الوفاق والخلاف في المسألة موضوع المقارنة ، ثم ترجيح أقوى الآراء دليلاً وأدقها نظراً ، وأقربها تحقيقاً للمصالح التي قصد بالتشريع تحقيقها .

بعبارة أخرى : إن علم الأصول يبحث عن أدلة الفقه ، أي المصادر التي تستقى منها أحكامه . وطريق ثبوت هذه الأدلة أو المصادر ، ومراتبها في الاستدلال ، وأقوتها في الحجية ، ووجوه دلالتها على الأحكام ، وذلك بتفصيل دلالات العام والخاص والمطلق والمقيد والأمر والنهي ، والمنطوق والمفهوم ، والنص والظاهر ، والعبارة والإشارة ، كما يبحث في النسخ فيحدده ويبين أنواعه وأقسامه . وكل هذا من أجل الوقوف على أحكام ما يجتهد من النوازل التي ليس فيها نص حكم شرعي .

والجدل يعين على ضبط هذا الاستنباط للأحكام . ولذا فأهميته كبرى في مجال أصول الفقه . وهو ما يتبين من دراسة النص الذي بين أيدينا لكتاب « الكافية في الجدل » .

٤٨ ت — يلاحظ أن الجويني يستعمل لفظ « حسية » هنا في مقابل « شرعية » ويعنى بها : الحجة التي لا تقوم على نص منزّل . والتي يستثنىها الأصولي من الواقع لأن الحجة لا بد وأن تكون على أساس مادي ملموس . ومن هنا يمكن أن يكون لفظ « حسية » هنا مرادفاً للفظ آخر استعمله في مقابل الشرعي عند حديثه عن أحكام الحد - وهو « عقلي » خاصة وأن الجويني كنفكر مسلم يحترم الحس كمصدر من مصادر المعرفة ويرى أن الحس والعقل يتعاونان في التحقق من المعارف ؛ فالعقل يتصيد ما يقدمه الحس من أجل فحصه وتمحيصه . وبالتالي يكون الجويني قد قصد استعمال لفظ « حسي » ليبدل به على ما يشترك العقل في معرفته على أساس أن الحس هو المصدر الذي يكشف عن « الوجود » في وجوده الخارجي .

٤٩ ت — يلاحظ أن الإمام الجويني على مذهب الإمام الشافعي في الفقه ولذلك فهو لا يقدم القياس على نحو ما فعل أبو حنيفة الذي ذهب إلى تقديم القياس ، حتى على خبر الآحاد . والإمام الشافعي يمنع الاجتهاد بالرأي إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة يقيس عليه ، فالقول بخبر غير خبر ولا قياس على الخبر غير معتبر . ومن أبرز ما ذكره قوله : « إذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم ، بالاجتهاد لا يكون إلا على طلب شيء ، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل ، والدلائل هي : القياس » .

ولقد انتقد الشافعي القول « بالاستحسان » وله كتاب في هذا هو « إبطال الاستحسان » وهو في هذا يخالف الأحناف . قال الشافعي في هذا : « كل ما وضعت مع ما أنا ذاكر من حكم الله ، ثم حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم حكم جماعة المسلمين دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ، ولا أن يفق إلا من جهة خبر لازم ، وذلك : الكتاب ثم السنة ، أو ما قاله أهل العلم

لا يختلفون فيه ، أو قياس على بعض هذا ، ولا يفتى بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجبا ، ولا في واحدة من هذه المعاني .

فالشافعي إذن يرفض الاستحسان فيما لا نص فيه ، حتى لا يكون الأمر فرطاً ، ولا تختلف الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل منته .

٥٠ ت — من التعليقات التي يجب أن نثبتها هنا ما قاله الجويني في كتابه « البرهان في أصول الفقه » عن « الأصول » . قال : « اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني . أما المعاني فستأتي في كتاب القياس (في كتاب البرهان) ، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها ؛ فإن الشريعة عربية ، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رياناً من النحو واللغة . ولكن لما كان هذا النوع من مجموعا ينبغي ويقصد ، لم يكثر منه الأصويون مع مسيس الحاجة إليه . وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن ، واعتنوا في فهم بما أغفله أئمة العربية . واشتد اعتناؤهم بذكر ما احتج فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع . وهذا كالـ كلام في الأوامر والنواهي والعموم والخصوص ، وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب . ولا يذكر ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عدول عنها . ونحن نذكر الآن مسائل على شرط هو الترجمة إن شاء الله تعالى . . . » ثم يقول :

« مسألة : اختلف أرباب الأصول في مأخذ اللغات مذاهب ، ذاهبين إلى أنها توقيف من الله ، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً وتواطؤاً . وذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني في طائفة من الأصحاب « إلى آخر الكلام في هذا الموضوع [انظر صفحة ٢٧ ، ٢٨] .

٥١ ت — يلاحظ أن الجويني يقف لبيان مواقف فكرية منطقية دقيقة إذ يبين مثلا أنه إذا ادعى امتناع الحكم بما ادعاه لم يحز له العود إلى المنع ، ودعوى الفساد . ويرز سبب ذلك فيقول : « لأنه فرع على ثبوته ووجوده ، وصحته في نفسه . ونرى أنه قد حرص على إثبات هذا الترتيب ، وتوكيد ضرورة التمسك به ، إذ يقول : « . . . وبعد القلب لا يجوز العود إلى شيء مما تقدم » .

وينبه إلى ما هو معارضة ، وما هو مناقضة ، وكيف أنه لا يجوز العود إلى المناقضة بعد المعارضة . لأن المعارضة دعوى اشتراك في الدلالة : « ويجب تقديم دعوى الاشتراك على صرف المعارضة » [ل ٢٣ ش] .

٥٢ ت — يلاحظ أن الجويني ينبه هنا إلى أن المانع كالمأدم ، لا يصير إلى البرهان في تحقيق المنع : إذ البرهان بناء . وهذا يعني أن لكل من السائل والمسئول مكانة ، وكلنا يذكر أن الجويني عند بدء حديثه في « كيفية الحصول على الحكم الشرعي » قد وضع أنه : « لا حرج على المسئول » فيما يختار من طريق ؛ يتهد طريق « الخير » أو « المعنى » و أعطى له مطلق الحرية في بناء كلامه أي تقديم برهانه ؛ فالمسئول بان وأنه قد بين أن السائل هجومي ، هادم .

فلكل منهما دوره كما ذكرنا .

واللجام أو الضابط أثناء عملية القدافع هو : الأصل بالنسبة للشرعيات ، والواقع بالنسبة للعقليات .

ولذلك اعتاد المفكر المسلم ألا يدور في فضاء المجردات الصرفة التي لا تعتمد سوى المعقل فقط . على نحو ما عليه الأمر في فكر عمالة فلاسفة اليونان .

٥٣ ت — إن الكلام في أوصاف علل الشرع أمر له أهميته إذ أنه يبين طبيعة

مادة « الجدل » في الأصول ، حيث نفع ، كما يقول الجويني : على ما هو : « عقلي كله أو حكى كله » ، و « حكما بعض العلة الواحدة وعقليا بعضها » كما يثبت أنه قد يكون لغويا كله

[انظر فقرة : ٢٣٥ من النص الذي بين أيدينا] .

ومن هنا تدرج « الدليل » من مرتبة القطع إلى مرتبة الترجيح وهو في كل هذا يؤدي إلى اليقين ، خلافا لما نجده في المنطق الأرسطي حيث يقتصر اليقين على ما هو قطعي عقليا وهو ما يسمى لديه بمنطق البرهان دون الجدل .

ولذلك اختلف الجدل الإسلامي عن الجدل الأرسطي من حيث إن الأول يؤدي إلى اليقين دون الثاني الذي لا يقدم سوى مرتبة الظن .

٥٤ ت — يصرح الجويني بأنه أكثر من الأمثلة لبيان ضروب المنع .
ويبرر ذلك ببيان أن الممانعة من الموضع التي تعرض المتجادلين إلى كثير من الزلل . يقصد أن المنع أساس العملية الجدلية .

ويقول في ذلك : « فإنه مقدمة الجدل » [انظر فقرة ٢٤١] .

فرحلة الممانعة مرحلة مهمة جدا في الجدل . وضبط النفس في هذه المرحلة يؤدي إلى تحقيق الهدف من الجدل وهو أن يكون صحيحا ، فينتهي الباحث أو المجادل إلى اليقين .

ولذلك نجده يكثر من التنبية بضرورة تخليص العبارة أثناء الجدل من كل ما يمكن أن يشوبها ويبعد بها عن صلب الموضوع .

٥٥ ت — الشافعي : هو محمد بن إدريس الشافعي توفي سنة ٢٠٤ هـ / ٨١٥ م دفن بالمنظم بمقبرة القرشيين - ويقال له إمام مصر . وقد احترمه المصريون وأحبوه .

قال فيه الإمام ابن حنبل عندما بلغه نبأ موته : « رحمه الله ، كان كالشمس للدنيا ،
وكالعافية للناس ، فانظر هل لذين من خلف أو لهما عوض ؟ » .

كان الشافعى إماما ، خرج كغيره من الأئمة فى سبيل العلم ، ومات شهيدا
فى سبيله . وقالت فيه السيدة نفيسة : « رحم الله الشافعى إنه كان يحسن الوضوء » .
[انظر لمزيد من التفاصيل « مناقب الشافعى » للرازى . وأيضاً ميزان الاعتدال
١ / ١٥ للذهبي] .

٥٦ ت — هو أبو إسحاق الأسفرايينى [توفى سنة ٤١٨ هـ / ١٠٢٩ م]
صاحب كتاب « التبصير فى الدين » وهو من كبار الأئمة الذين دافعوا عن العقائد
ضد آراء المعتزلة وغيرهم من أهل البدع [انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي طبعة
أولى ج ٣ ص ١١٠] .

٥٧ ت — يهتم الجوينى ببيان دور السائل هنا ، فى تنقية كلام المسئول من كل
شائبة حتى يصير سليما من وجوه المنع أجمع : أصلا وفرعا وحكما ؛ فيبين أن « للسائل
أن يصير إلى منع بعد منع إلى أن يصير الدليل سليما من وجوه المنع أجمع . . . »
كما يضيف أن له أن يردأ بالمنع حيث يشاء دون ترتيب أو تفضيل ؛ فله أن يبتدىء
بتعميل ما يشاء ؛ لأن الحكم بالتقديم والتأخير ، لا يختلف طبقا لما سبق وذكره فى
الحدود » [انظر ص ١٤٣ من النص الذى بين أيدينا] .

وبلاحظ أن الجوينى يرتفع على مستوى المذهب إلى كيفية الدفاع عن المذهب .
٥٨ ت — انظر فترة رقم ١٤٨ لتبين تعريف العلة — وأيضاً فترة رقم ١٦٢ لمعرفة
تعريف « فساد الوضع » ، وذلك فى النص الذى بين أيدينا .

٥٩ ت — بيان هذه الوجوه بالدقة التى نلسمها فى عرض الجوينى لها ، تبين

مدى تمكنه من علم « الجدل » وتقديره لمختلف الخبرات التي عاناها أو عاناها غيره أثناء سبهم لأصول هذا العلم . وهذا أمر له أهميته من حيث إبراز حنكة المفكر المسلم وقدرته على استيعاب وعرض أدق المسائل المنطقية في مجالى الفقه وأصوله .

٦٠ ت — يلاحظ أنه يعنى هنا تفرقة بين فساد الحكم ، وحقيقة العلة في ذاتها وصحة الحكم المتعلق بها لحقيقتها ويقول في ذلك : « ... لأنه يتعلق بما يصح في نفسه » ثم الجملة غير التفصيل ... الخ ، وهذه كلها أمور دقيقة تقتضى من العارف بها درجة رفيعة من الصقل العقلى المستدير بنور الأصول الشرعية .

٦١ ت — أبو الحسين القطان : لعله الحسين بن محمد ... القطان ، صاحب « المطارحات » ذكره الرافعى في « كتاب النصب » وحكى قوله في المطارحات ، فيما إذا وطئ الغاصب المغصوبة وأحبها المشتري ثم ... [انظر : طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٣ صفحة ١٦٣ (الطبعة الأولى)] .

٦٢ ت — أبو على الفطبي : يحرص الجوينى على بيان خطأ موقف أبى على ورفيقه أبى الحسين ؛ تحديداً لما يجب أن يكون عليه الأمر الصحيح عند المواجهة في سبيل الوصول إلى الحق .

٦٣ ت — انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٦٤ ت — ابن سريج : لعل المنصود هنا : « سريج أبو أمية » مولى عنبسة رأى علياً . قال نوع بن ربيعة : هو خال أبى . [انظر مثلاً كتاب التاريخ الكبير للإمام البخارى المجلد الرابع ص ٢٠٥] .

٦٥ ت — ابن القاص : هو أحمد بن أبى أحمد الطبرى ، الشيخ الإمام أبو العباس ابن القاص إمام عصره ، وصاحب التصانيف المشهورة : التلخيص ، والمفتاح ،

وأدب القاضى ، والمواقيت ، وغيرها فى الفقه وأصوله ، وله مصنف فى أصول الفقه والكلام . توفى سنة ٣٣٥ هـ / ٩٤٦ م [انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٢ صفحة ١٠٣ (الطبعة الأولى)] .

٦٦ ت — انظر تعليق رقم ١٣ ت .

ونضيف هنا أن من أوائل المتكلمين الذين تصدوا فى مصنفاتهم لمشكلة نفى الصفات ردًا على المعتزلة والجهمية الإمام أبو الحسن الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م) ومن قبله تصدى الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٢ م) لأقوالهم فى الصفات [انظر كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » للأشعري تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود . دار الأنصار ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م - ورسالة « الرد على الجهمية » لابن حنبل ، وهى الرسالة الأولى من كتاب « عقائد السلف » تحقيق دكتور على سامى النشار والأستاذ عمار طالبي . الاسكندرية ١٩٧٠] . ويلاحظ أن المعتزلة ومن قبلهم الجهمية تناولوا « الصفات » كموضوعات للمعرفة على اعتبار أنها كغيرها من الموضوعات التى تقع تحت الحس والعقل . . . وهذا أمر يخالف الصواب لأن « الصفات الإلهية » من الموضوعات التى تفوق مستوى العقل البشرى أى من الموضوعات التى تسمى فى الفكر الإسلامى : « الغيبيات » . وبالقالى لا يجب أن يخضعها الباحث لحدود العقل البشرى وإنما يجب أن ينطاق فيها من النص المنزل .

وقد بين ابن حنبل ومن بعده الأشعري (أبو الحسن) وغيرهما أن تناول الموضوعات الغيبية عامة والصفات خاصة يقتضى تقديم النص على العقل ، لقصور العقل عن إدراك مثل هذه الحقائق .

.

٦٧ ت — انظر تعليق رقم ٦٤ ت .

٦٨ ت — أبو حنيفة : انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٦٩ ت — أبو طلحة : قال البخاري : « أبو طلحة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل بناء وبال على صاحبه إلا كذا وكذا ، يعني مالا بد منه » ، قاله أحمد ابن أبي عقاب عن الأسود بن عامر ، حدثنا شريك عن عبد الملك بن عمير عن أبي طلحة . . . [انظر التاريخ الكبير للبخاري ج ٩ « الكنى » ص ٤٥ كنية رقم ٣٨٥] وقد رجعنا أن يكون هو هذا من بين من لهم كنية « أبو طلحة » لأنه قريب من النبي صلى الله عليه وسلم ، ولأن الجويني قد استشهد بمحدث للنبي صلى الله عليه وسلم قبل ورود ذكر أبي طلحة بسطرين أو ثلاثة . فاعتبرنا أن يكون الجويني في موقف الاستشهاد بأقوال الرسول عليه السلام ومن هم قريبون منه .

٧٠ ت — انظر تعليق رقم ٥٦ ت .

٧١ ت — انظر « الأم » للشافعي — طبعة ١٣٢١ - ١٣٢٥ المطبعة الأميرية بولاق [المرحوم أحمد بك الحسيني الحامى] .

يلاحظ أن الإمام الجويني يحرص على بيان موقف الإمام الشافعي في المسائل التي يرى ضرورة إبراز أسس المذهب فيها .

٧٢ ت — انظر حدّ « المعارضة » فقرة ١٦٨ من النص الذي بين أيدينا .

٧٣ ت — نفس الملاحظة السابقة .

٧٤ — أبو هاشم : أغلب الظن أنه ابن أبي علي الجبائي [انظر تعليق ٧٥ ت] وقد تلمذ على والده وصار من كبار الاعتزال أيضا (توفي سنة ٣٢١ هـ / ٩٣٢ م) وكانت له جولات مع أبي الحسن الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م) قبل

خروجه عن الاعتزال إلى مذهب السلف ، وخاصة الإمام أحمد بن حنبل. صرح بذلك الأشعري نفسه في مستهل كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » (ص ٧٠ سطر ٥ من فقرة ٢٤) والكتاب من تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فؤدية حسين محمود - القاهرة دار الأنصار ١٣٩٧ - ١٩٧٧ م .

٧٥ ت — الجبائي : هو أبو علي بن عبد الوهاب بن سالم ، ولد في نجبا في الخورستان سنة ٢٣٥ هـ / ٨٤٨ م . وتوفي سنة ٣٠٣ هـ / ٩١٨ م وهو من كبار رجال الاعتزال . له عدة مصنفات منها : « كتاب في الأصول » و « كتاب في نقد ابن الراوندي الملحد » [انظر لمزيد من التفاصيل : تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧ (القاهرة ١٩٣١ م) وكتاب « التنبيه » للمطلى ص ٣٢] .

٧٦ ت — الكعبي : هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي [المتوفى سنة ٣١٩ هـ / ٩٣٠ م] وقد أخذ الكعبي الاعتزال عن أبي الحسين الخياط . ومن مصنفاته : « عيون المسائل » ، وله كتاب في التفسير و « مقالات أبي القاسم » [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب : فرق وطبقات المعتزلة تأليف القاضي عبد الجبار ابن أحمد الممذاني - تحقيق وتعليق دكتور علي سامي النشار والسيد عصام الدين محمد علي - مصر ١٩٧٢ م .

٧٧ ت — الدهري من فرقة « الدهرية » وهي فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إلى الدهر - وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عنهم بقوله تعالى : ﴿ إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ [من الآية ٢٤ / ٤٥] ويترتب على اعتقادهم في أبدية الدهر أنهم تركوا العبادات لأنها لا تفيد ، لأن اعتقادهم هذا يؤدي إلى أن الدهر بما يقضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع

فيه . يقول التهانوى شرحاً لمقصود هذه الفقرة : « فما ثمَّ إلا أرحام تدفع ، وأرض تباع
وسماء تقلع ، وسحاب تقشع ، وهواء تقمع » . ويقول عنهم : « ويسمون بالملاحدة »
[انظر لمزيد من التفاصيل كتاب « كشف اصطلاحات الفنون » لتهانوى - المجلد
الأول صفحة ٤٨٠ طبعة كالكتبة سنة ١٨٦٢ م] .

- ٧٨ ت — الترجيح : انظر فقرة رقم ١٦٩ من النص الذى بين أيدينا .
- ٧٩ ت — هو على بن أبى طالب رضى الله عنه وهو رابع الخلفاء الراشدين .
- ٨٠ ت — هو عبد الله بن أبى قحانة أبو بكر الصديق رضى الله عنه وهو عتيق
ابن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤى (بن
غالب) القرشى القيمى وهو أول الخلفاء الراشدين . مات بعد النبى صلى الله عليه وسلم
بسنتين وأشهر [انظر كتاب التاريخ الكبير : للبخارى (المتوفى ٢٥٦ هـ / ٨٦٧ م)
المجلد الخامس صفحة ١ ترجمة رقم ١ طبعة الهند سنة ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م] .
- ٨١ ت — هو أبو موسى الأشعرى : جدّ أبى الحسن الأشعرى . وقد جاء من اليمن
مع رهط من اليمنيين ليدخلوا فى دين الإسلام بين يدى الرسول عليه الصلاة والسلام
[انظر كتاب « تبين كذب المفتري » لابن عساكر ص ٤٦] وأبو موسى الأشعرى
من الذين كتبوا صحفا فى الحديث أيام النبى صلى الله عليه وسلم . وتعرف بصحيفة
أبى موسى الأشعرى . وهى مخطوطة بمكتبة شهيد على بتركيا [انظر ص ٢٢٣ من
كتاب « بحوث فى تاريخ السنة المشرفة » للدكتور أكرم ضياء العمرى (من مطبوعات
جامعة بغداد ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م)] .

- ٨٢ ت — هو : ربيع بن عبد الرحمن بن أبى سعيد الخدرى الأنصارى المدنى
روى عنه كثير بن زيد ، وعبد العزيز بن محمد ، ويقول البخارى : أراه أخا سعيد

[انظر ترجمة رقم ١١٢٠ ص ٢٩ من كتاب التاريخ الكبير للبخارى المتوفى سنة ٢٥٦ هـ / ٨٦٩ م] وورد في طبقات ابن سعد [ج ٥ ص ١٩٧] ما يلى : « فولد عبد الرحمن بن أبى سعيد عبد الله وسعيداً وهو ربيع ، يعنى أن اسمه سعيد ، وربيح لقب [انظر أيضاً هامش ٣ من صفحة ٣٣١ من صفحة ٣٣١ من المجلد الثالث لكتاب التاريخ الكبير للبخارى] .

٨٣ ت — زيد : لعله زيد بن طلحة التيمي والد يعقوب ، سمع ابن عباس ، روى عنه سعيد المقبرى والثورى وأبو عقبة الفروى — مدنى نسبه « الحميدى » [انظر كتاب التاريخ الكبير للإمام البخارى مجلد ٣ ص ٣٩٨] .

٨٤ ت — هو سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أبو الأعور القرشى ، ثم العدوى . قال الإمام البخارى : « إنه قدم من الشام بعد ما انصرف النبی صلى الله عليه وسلم من بدر » فضرب له الرسول صلى الله عليه وسلم بسهمه (قاله أبو نعيم) حدثنا عبد السلام عن يزيد بن أبى زياد عن يزيد بن يحنس عن سعيد بن زيد أن النبی صلى الله عليه وسلم خرج ، وهو محتضن الحسن والحسين ، قال : اللهم إني أحبه ، فأحبه — وقال المسكى : حدثنا الجعيد عن عائشة بنت سعد : إذن سعد بسعيد وذلك بالعقيق . وتوفى سنة ٥٨ هـ / ٦٦٩ م . [انظر كتاب التاريخ الكبير مجلد ٣ صفحة ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، وأيضاً : الطبقات الكبرى ، لابن سعد ج ٣ صفحة ٢٧٩ / .

٨٥ ت — انظر تعليق رقم ٥٥ ت .

٨٦ ت — انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٨٧ ت — مالك : هو مالك بن أنس فقيه المدينة العظيم توفى (١٧٩ / هـ) وما هو مشهور عنه أنه لم يرو عن أحد من الكوفيين سوى عبد الله بن إدريس

الذى كان على مذهبه . وكان يقول فى ذلك : كما لم يرو أولونا عن أوليهم كذلك لا يروى آخروننا عن آخريهم [انظر لمزيد من التفاصيل : الكامل : لابن عدى ج ١ / ١٣]

٨٨ ت — أصبحيا : انظر تعليق رقم ٨٧ ت .

٨٩ ت — ذى أصبح : انظر تعليق رقم ٨٧ ت .

٩٠ ت — بنو تميم : انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٩١ ت — النخعي : هو الحسن بن على يكنى « أبو على » [انظر ص ٨٤ من ج ٧ من كتاب « لسان الميزان » لابن حجر العسقلاني] .

٩٢ ت — ابن حنبل : هو أحمد بن حنبل يكنى : أبا عبد الله ، وهو صاحب الحنة وهو أحد الأئمة الأربعة (توفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٢ م) كثير الحديث وله عدة مصنفات منها : « المسند » و « الرد على الجهمية » رسالة نشرت فى كتاب « عقائد الساف » تحقيق د . على سامى النشار وعمار طالبي الإسكندرية ١٩٧٢ .

ويصح أن ثبت هنا أن مسند أحمد يضم ما يقرب من الأربعين ألف حديث منها عشرة آلاف حديث مكررة ، وقد انتقاها من سبعمائة وخمسين ألف حديث . ويلاحظ أنه يراعى نظام الطبقات فى تسلسل الصحابة الذين يسند إليهم الحديث .

٩٣ ت — الأوزاعى : قال عبد الرحمن بن مهدي عن الأوزاعى : « إن الأوزاعى إمام فى السنة » .

٩٤ ت — مكحول : هو مكحول الشامى ابن شهراب بن شاذل الهذلى (أبو عبد الله) وهو فقيه ، محدث ، حافظ ، أصله من فارس وولد بكابل ، وتفقه ، ورحل فى طلب الحديث إلى العراق ، فامدينة وطاف كثيراً من البلدان ، واستقر

بدمشق وتوفي بها ١١٦ هـ / ٧٣٤ م - من آثاره : السنن في الفقه ، والمسائل في الفقه -
[انظر الفهرست لابن النديم ج ١ / ٢٢٧ وأيضاً : الأعلام للزركلي ج ١ ص ٢٢٧] .
٩٥ ت - انظر هنا تعليق رقم ٧١ من النص الذي بين أيدينا .

٩٦ ت - طلق بن علي : من أوائل المحدثين وقد حرص الجويني على إثبات ما كان من أهل الحديث فيما يتعلق بما ذكره عن « مس الذكر » . وتقديم حديث أبي هريرة على حديثه لتأخر أبي هريرة في الإسلام عن طلق فيه .

٩٧ ت - أبو هريرة : قدم على النبي صلى الله عليه وسلم ، مهاجراً سنة : سبع هجرية روى فأكثر الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأكثر التابعون الرواية عنه . ومنه سعيد بن المسيب صهره - توفي سنة ٥٨ هـ / ٦٦٩ م .

٩٨ ت - قال الإمام الجويني في كتابه « البرهان في أصول الفقه » :
« إذا تعارض خبران نصان نقلهما الأحاد واستوى الرواة في الصفات المرعية في حصول الثقة ، ولكن كان أحدهما أكثر رواية ، فالذي ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد ، وهذا الذي ذكره مما اختلف الفقهاء فيه . فذهب معظم أصحاب مالك وشرذمة من أصحاب الشافعي إلى أن البينة المختصة بمزيد العدد في الشهود مقدمة على البينة التي تعارضها ، والمسألة على الجملة مظنونة والاجتهاد فيها مجال . ثم معظم قواعد الشهادات منوطة بالتعبدات والروايات مدار أصولها وتفاصيلها على الثقة المختصة ، ولهذا لا تعتبر فيها الحرية والعدد في أصول الفقه وكثرة الروايات توجب مزيداً في غلبة الظن .

وقد قال القاضي رحمه الله تعالى : تقديم الخبر على الخبر بكثرة الرواة ، لا أراه

قاطعا ، وإنما أراه من مسائل الاجتهاد . والوجه في هذا عندنا أن المجتهدين إذا لم يحدوا متمسكا إلا بالخبر ، وتعارض في الواقعة خبران واستوى الرواة في العدالة والثقة ، وانفرد بنقل أحدهما واحد ، وروى الآخر بجمع ؛ فيجب العمل بالخبر الذي رواه الجمع . وهذا مقطوع به ، فإننا على قطع نعلم أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لو تعارض لهم خبران ، كما وصفنا ، والواقعة في محل لا تقدير للقياس فيه ، ولا مضطرب للرأى ، لما كانوا يعطلون الواقعة ، بل كانوا يرون التعلق بما رواه الجمع ، فأما إذا كان في المسألة قياس وخبران متعارضان ، كثرت رواية أحدهما فالمسألة الآن ظنية ، فإن الخبر الذي نقله الواحد يضعف بالخبر الذي يعارضه ، فيبعد أن يستقل دليلا والذي يقتضيه هذا المسالك النزول عنهما ، والتمسك بالقياس ، ترجيح القياس الذي يقصده الخبر الذي يرويه الجمع ، ولو تجرد القياس في الجانب الآخر ، وهو متمسك بالخبر الذي يرويه الجمع . وبمدلون عن القياس كدأبهم في تعظيم الخبر وتقديمه . ولسنا على قطع في ذلك ؛ فإننا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي ، فما قطعنا به أمبغاه ، وما غلب على ظننا ترددنا فيه ، وألحقناه بالمظنونات ، فآل حاصل القول إلى أن الخبر وإن رواه جمع من الثقة ، إذا عارضه خبر نقله عدل واحد ، فيسقط ما رواه الجمع عن رتب الأدلة المقطوع بها . فإن عدمنا مأخذا سواها ، كان معلقا بالأرجح تعلق من لا يجد مضطربا سوى الترجيح ، ومحض الترجيح لا يتعلق به عند فقد الأدلة كما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى » [انظر ص ٣٤٦ من المخطوط] .

ثم بواصل كلامه فيقول :

« فأما إذا وجدنا القياس موافقا للخبر الذي نقله الواحد ؛ فالمسألة ظنية أيضا ، وإن كان القياس في جانب الخبر الذي رواه الجمع . فهذه جوامع القول في ذلك .

وقد ذكرنا في تعارض الخبرين إذا تطرق إلى أحدهما إمكان النسخ من الجهات التي ذكرناها ، فإن الوجه النزول عنهما والتمسك بالأقيسة إذا وجدناها ، ولم يرد في ذلك تغليب ظن ، والسبب فيه أنا ظننا ظنا غالبا بالصحابة رضى الله عنهم ، اعتبار الترجيح بالثقة والعدد ، ورددنا القول ، ولم يسنح لنا مثل ذلك فيما يتطرق إليه النسخ إمكانا إذ تبيننا من تفحصهم عن أسباب الثقة ما يغلب على الظن الترجيح بها ، وتقديم الأخبار على الأقيسة تعظيما لها إذا رجع الأمر إلى التفاوت في الثقة ، فإن ظهر لنا ظن غير ما في وقائع . . . إلى آخر المسألة » وبهذا يتبين منتهى المراد [انظر صفحة ٣٤٧ من المخطوط] .

٩٩ ت — وينتج الجويني رأى الشافعي فيقول :

وقال الشافعي رحمه الله : لا نظر إلى الأعمال والأقضية إذا لم يتفق عليها أهل الإجماع . والتعلق بالخبر أولى ، ونحن نذكر ما تمسك به الشافعي ثم نذكر بعده الحجة عندنا .

قال الشافعي : الحجة في الخبر ، وما نقل من عمل على خلافه ، فهو منقول عن أقوالهم ، وليست أقوالهم حجة ، ولا معنى لترك الحجة لما ليس بحجة ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال : والعاملون بخلاف الخبر محجوجون به ، ولا يقوم قول محجوج بحجة على حجة ، وقال الشافعي في بعض مجاري كلامه : لو عارضت العاملين بخلاف الخبر لما حجهم ، وجادلهم العين ، ولا يتعين ذلك بانقراضهم ، وقد يقول : لو وجدت قياسا يخالف أقضية أقوام من الأئمة لتمسكت به . . . والخبر مقدم على القياس ، فإذا قدمت القياس على قولهم ، فكيف أترك الخبر المقدم على القياس بقولهم . وقال رضى الله عنه : إن كان تقديم أقضية الصحابة لتحسين الظن بهم ، ولا تجب لهم العصمة ، فتحسين الظن بخبر الشارع المعصوم [انظر آخر صفحة ٣٤٨ ، صفحة ٣٤٩ من المخطوط] .

ثم يقول :

« والرأى الحق عندنا بوضعه تقسيم فنقول : إن تحققنا بلوغ الخبر نصًّا لا يتطرق إليه تأويل ، ثم ألفيناهم يقضون بخلافه مع ذكره ، والعلم به ، فلسنا نرى التعلق بالخبر ، إذ لا يحمل ترك العمل بالخبر إلا الاستهانة والإضراب ، وترك المبالاة ، أو العلم بكونه منسوخا ، وليس بين هذين التقديرين لاحتمال ثالث بحال ؛ فقد أجمع المسلمون قطعية على وجوب اعتقاد تبرئتهم عن القسم الأول ؛ فيتمتعين حل عملهم مع الذكر والإحاطة بالخبر على العلم بورود النسخ ، وليس ذكرنا تقديمًا لأفضيتهم على الخبر وإعما هو استمسك بالإجماع على وجوب حل عملهم على وجه يمكن من الصواب ، وكان نعلقنا بالإجماع في معارضة الحديث . . . إلى آخر النص [انظر صفحة ٣٤٩ من المخطوط] .

١٠٠ ت — ابن عمر : لعنه العاصي بن عمر الطفاوى . ورد في « التاريخ الكبير » أنه سمع عمته ، وروى عنه تمام بن بزيع ، وهو ثقة صدوق ، ورد ذكره في ترجمة تمام ابن بزيع أبوسهل السعدي على أن هذا الأخير سمع منه [انظر التاريخ الكبير للإمام البخارى مجلد ٧ ص ٩٢ ترجمة رقم ٤١١ - وأيضًا مجلد ٢ ص ١٥٧ ترجمة رقم ٢٠٤٧ من نفس الكتاب] .

١٠١ ت — عبد الله بن عمر بن العاص : هو عبد الله بن عمر القرشى ، سمع سعيد ابن عمرو بن سعيد ، سمع منه يحيى بن أبى بكير ، وهو من ولد سعيد بن العاص الشامى [انظر كتاب التاريخ الكبير للإمام البخارى . مجلد ٥ صفحة ١٤٥ ترجمة رقم ٤٣٨] .

١٠٢ ت — انظر تعليق رقم ٩٧ ت .

١٠٣ ت — جابر : لعنه جابر بن زيد أبو الشعثاء الأزدي اليحمدي الجوفى من ناحية عمان - والجوفى نسبة إلى الجوف وهو موضع بعمان - مات سنة ٩٣ هـ / ٧٠٤ م .

تزل البصرة مع رهط من أهله . قال عنه سفيان : إنه ما سمع أحداً قط أعلم من جابر ابن زيد [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب التاريخ الكبير المجلد الثاني ص ٢٠٤] .
١٠٤ ت — أبو أيوب الأنصاري : وقعنا على أيوب بن بشير الأنصاري الماعوي المديني ، ويقال كنيته أبو سليمان الأوسى ، ويقال المعجلي ؛ وقد حدث الأنصاري عن عباد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال وقد اشتد وجهه : أهرقوا عليّ من سبع قرب . . . الخ [انظر كتاب التاريخ الكبير المجلد الأول ص ٤٠٧ ، ٤٠٨] .

١٠٥ ت — عائشة : هي عائشة بنت الصديق زوجة النبي عليه الصلاة والسلام [انظر لمزيد من التفاصيل سيرة ابن هشام] .

١٠٦ ت — يزيد بن خالد : وهو ابن يزيد بن عبد الله بن موهب ، ورد في كتاب « التاريخ الكبير » حدثنا أبو العباس قال حدثنا محمد بن يحيى حدثنا يزيد بن خالد ابن موهب الرملى عن الفضل بن فضالة ، فهو إذاً من المحدثين الثقة [انظر ج ٨ ص ٣٣٠ ترجمة رقم ٣٢٠١ من المرجع المذكور آنفاً] .

١٠٧ ت — أم حبيبة : هي من المحدثات الثقة [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب أسد الغابة] .

١٠٨ ت — أبو أمامة : له أبو أمامة بن ثعلبة الحارثي الأنصاري ، ورد في كتاب « التاريخ الكبير » للإمام البخاري أنه قال « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : البذاذة من الإيمان . . . » الخ [انظر لمزيد من التفاصيل مجلد ٩ ص ٣ من المرجع المذكور آنفاً] .

١٠٩ ت — انظر تعليق رقم ٩٦ ت .

.

١١٠ ت — انظر تعليق رقم ٧١ من النص الذي بين أيدينا .

١١١ ت — عبادة : هو عبادة بين زياد الأسدي ، روى عن قيس بن الربيع وغيره وعنه أبو حصين الوداعي ، ومطين وجماعة . مات بالكوفة سنة ٢٣١ هـ / ٨٤٢ م ، وبعضهم سماه « عبادا » . [انظر : « لسان الميزان » لابن حجر العسقلاني ج ٣ ص ٢٣٥] .

١١٢ ت — أسامة : هو أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل بن كعب بن عبد العزى أبو زيد المدني مولى النبي صلى الله عليه وسلم . ويقال إنه من كلب من اليمن . [انظر لمزيد من التفاصيل التاريخ الكبير للبخاري ج ٢ ص ٢٠] .

١١٣ ت — عمر : هو ثاني الخلفاء الراشدين : عمر بن الخطاب .

١١٤ ت — عثمان : هو ثالث الخلفاء الراشدين : عثمان بن عفان .

١١٥ ت — انظر تعليق رقم ٩٧ ت .

١١٦ ت — انظر تعليق رقم ٨٢ ت .

١١٧ ت — انظر تعليق ١١٢ ت .

١١٨ ت — الأعور : ورد في النص أنه حارث الأعور - ولعله حارثة - وليس حارث . وقد ذكر ابن حجر ثلاثة باسم حارثة ، أحدهم : تابعي وهو حارثة بن عدي والثاني : حارثة بن ثور ، ذكره الطوسي في رجال الشيعة ، والثالث : حارثة بن أبي عمر وهما مجهولان . ولعل المقصود هنا هو التابعي ، وإن كان لم يرد في اسمه « الأعور » [لسان الميزان لابن حجر ج ٢ ص ١٦١] .

١١٩ ت — أبو رافع : مولى النبي صلى الله عليه وسلم ، كتب صحيفة في الحديث ،

وفيها استفتاح الصلاة . [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب « الكفاية » صفحة ٣٣٠ .
للخطيب] .

١٢٠ ت — يقدم الجويني رواية أبي رافع على رواية ابن عباس مما يرجح أن
يكون ابن عباس هذا المذكور في النص ليس : عبد الله بن عباس المفسر الكبير
وشيخ المفسرين في فقه الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة .

١٢١ ت — شعبة : هو شعبة بن الحجاج مات بعد سنة ١٤٥ هـ / ٦٥٦ م وكان
يلقب بأُمير « المؤمنين في الحديث » .

١٢٢ ت — هشام ، لعنه هشام بن عروة الذي كان من رواة الحديث .

١٢٣ ت — انظر تعليق رقم ٨٤ ت .

١٢٤ ت — نافع : هو عمر بن نافع مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنه
القرشي العدوي ، المديني . وهو من الحفظة .

انظر التاريخ الكبير للبخاري [ت ٢٥٦ هـ / ٨٦٧ م] مجلد ٦ ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

١٢٥ ت — انظر تعليق رقم ١٠٠ ت .

١٢٦ ت — عكرمة : كان مولى ابن عباس ، وعنده علمه ، قدم البصرة

فأحاط به المحدثون العلماء وكان يجاس دائماً ليحدث الناس بما حمله من علم .

١٢٧ ت — انظر تعليق رقم ١٢٠ ت .

١٢٨ ت — ميمونة : هي ميمونة بنت الحارث — خالة عبد الله بن عباس .

١٢٩ ت — انظر تعليق رقم ١١٩ ت .

١٣٠ ت — انظر تعليق رقم ١٢٠ ت .

١٣١ ت — انظر تعليق رقم ١٠٥ ت .

١٣٢ ت — انظر تعليق رقم ٧٩ ت .

١٣٣ ت — انظر تعليق رقم ١٠٠ ت .

١٣٤ ت — انظر تعليق ١٠٣ ت في الكتاب الذي بين أيدينا . ويمكن أن يكون جابر بن سعد الأنصاري (توفي سنة ٥٧٨ هـ / ٦٨٩ م) وله صحيفة كتبها في الحديث [انظر لمزيد من التفاصيل : طبقات ابن سعد ج ٥ ص ٦٧ ، وتذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٤٣] .

وإن كان الأرجح أن يكون جابر بن عبد الله ، الذي أثر عنه أنه قال : « ما منا إلا من مالت به الدنيا ، ومال بها ، ما خلا عمر وابنه » .

١٣٥ ت — بريرة : هي بُرَيْرَة مولاة عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنها . قال عبد الملك بن مروان : كنت أجالس بريرة بالمدينة فكانت تقول لي : يا عبد الملك إني أرى فيك خصالا ، وإنك تخلق أن تلي هذا الأمر ، فإن وليته ، فاحذر الدماء ، فإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الرجل ليدفع عن باب الجنة بعد أن ينظر إليها بملء محجمه من دم يريقه من مسلم بغير حق » [انظر لمزيد من التفاصيل : الاستيعاب لابن عبد البر ، وأسد الغابة لابن الأثير] .

١٣٦ ت — انظر تعليق رقم ١٠٠ ت .

١٣٧ ت — يزيد : هو يزيد بن أبي زياد ، ورد اسم يزيد بن زياد في « لسان الميزان » للتعريف بثلاثة من المحدثين الضعفاء [انظر : لسان الميزان لابن حجر ج ٦ صفحة ٢٨٧] .

١٣٨ ت — أبو ليلى : اسمه يسار بن بلال بن بليلى بن أحيعة بن الجلاح بن الحريش بن حجب بن كلفة بن عوف بن عمرو بن عوف من الأوس ، ويكنى عبد الرحمن بن عيسى أدرك عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم

[انظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٧ ص ٢٤٨] .

١٣٩ ت — ابن عازب : هو البراء بن عازب أبو عمارة الأنصاري الحارثي ،
نزل الكوفة ، غزا مع النبي صلى الله عليه وسلم خمس عشرة غزوة [انظر التاريخ
الكبير للبخاري ج ٢ ص ١١٧] .

١٤٠ ت — سفيان : هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري توفي سنة ١٦١ هـ /
٧٧٣ م ، وهو من الحنفية المحدثين [انظر شذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ٢٥٠] .
١٤١ ت — أبو زياد : انظر : يزيد بن أبي زياد في تعليق رقم ١٣٧ ت .

١٤٢ ت — انظر تعليق رقم ٨٧ ت .

١٤٣ ت — انظر تعليق رقم ١٠٥ ت .

١٤٤ ت — انظر تعليق رقم ١٢٠ ت .

١٤٥ ت — سعيد بن المسيب : تلميذ زيد بن ثابت وصهر أبي هريرة ، وهو يلقب
بـ « سيد التابعين » ، وكان يقال : « سعيد راوية عمر » كما كان يقال : « لم يكن أعلم
بتضاء رسول الله وصاحبيه من سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار » [توفي سنة ٩٣ هـ /
٧٠٤ م] .

١٤٦ ت — عبد الرحمن بن عوف : كان من أكرم المسلمين وأعظمهم تقوى ،
وقد تولى إدارة المداولات بين الحاضرين بالمجاس في ذلك الحين ، أي أيام انشغال
المسلمين بالاشتباك مع فارس والروم .

١٤٧ ت — انظر تعليق رقم ٨٢ ت .

١٤٨ ت — هو ابن هشام الزهري : اشتهر بالجود والتقوى وتوفي سنة ١٢٥ هـ /
٧٣٦ م ويذكر أنه لما ولي الخلافة هشام بن عبد الملك ، أراد أن يمتحن الزهري ،

فسأله في أواخر عمره أن يملئ ، فدعا كاتباً فأملأ عليه أربعمئة حديث ، ثم دعاه بعد شهر فقال له : إن ذلك الكتاب ضاع ، فدعا بكاتب ، فأملأها عليه ، كما أملت قبل لم يخرم منها حرفاً .

ولذلك أشار عبد الملك على الزهرى بجمع أحاديث الأنصار في المدينة .
[انظر لمزيد من التفاصيل طبقات الفقهاء : لأبي إسحاق الشيرازى - طبعة بغداد - المكتبة العصرية] .

١٤٩ ت - بشر بن نهيك : ثبت الإمام الجوينى أنه من الرواة عن أبى هريرة ولم يرد اسمه بين المجروحين طبقاً لما وقع بين أيدينا من المراجع .
١٥٠ ت - انظر تعليق ٩٧ ت .

١٥١ ت - هو قتادة بن النعمان ، قال الشافعى رحمه الله فى « الأم » إن قتادة ابن النعمان وقع بقريش فسكر أنه نال منهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مهلاً يا قتادة لا تشتم قريشاً فإنك لعلاك ترى منها رجلاً ، أو يأتى منها رجال ، تحقر عملك مع أعمالهم ، وفعلك مع أفعالهم ، وتغبطهم إذا رأيتهم - لولا أن تطغى قريش لأخبرتها بالذى لها عند الله » .

١٥٢ ت - هو همام بن منبه جمع الحديث وله صحيفة وهى السجاة بـ « الصحيفة » .
١٥٣ ت - انظر تعليق رقم ١٢١ ت .

١٥٤ ت - أبى بن كعب : من المحدثين الموثوق فيهم حتى إن أهل العلم قدّموا روايته على حديث حذيفة . كما هو وارد فى النص . [انظر فقرة رقم ٦٧٤ من النص المطبوع الذى بين أيدينا] .

١٥٥ ت - أبو واقد الليثى : تفسر الملاحظة السابقة .

١٥٦ ت — هو حذيفة بن اليمان ، يؤثر عنه أنه قال : « لا يقضى على الناس إلا ثلاثة : أمير — أو مأمور — أو رجل عرف الناسخ والنسوخ . والرابع متكاف أحق .

١٥٧ ت — هو عبد الله بن دينار البهراني الأسدي . [انظر : لسان الميزان لابن حجر المسقلاني طبعة بيروت ١٩٧١ ج ٧ ص ٢٦١] .

١٥٨ ت — انظر تعليق رقم ١١٣ ت .

١٥٩ ت — انظر تعليق رقم ٨٢ ت .

١٦٠ ت — « مورثة مالا ، وفي الحمد رفعة

لما ضاع فيها من قروء نساءك »

ورد البيت في قصيدة الأعشى عنوانها : « لم يسع سعيك ماجد » قالها في مدح

هوذة بن علي الحنفي — مطلعها :

« أتشفيك « ريبا » أم تركت يدائسكا وكانت قتولا للرجال كذا لساكا »
[انظر ديران الأعشى حقه وقدم له : الحامي : فوزى عطوى (الشركة اللبنانية للكتاب)] .

والأعشى هو ميمون بن قيس بن جندل ، لم يعرف باسم « الأعشى » وحسب ، وإنما لقب أيضا : بـ « صناجة العرب » نظرا لجودة شعره ، وسموه « أبا بصير » تيمنا ، كذلك عرف أبو « قيس بن جندل » باسم : « قتيل الجوع » ؛ لأنه دخل غارا يستظل فيه من الحر ، ف وقعت من الجبل صخرة عظيمة سدّت الغار ، فمات في الغار جوعا وفي ذلك قال جهنم أحد أبناء عمه يهجو الأعشى ، ويذكر أباه :

أبوك قتيل الجوع ، وقيس بن جندل وخالك عبث من « خاعة » راضع

١٦١ ت — الأصم : هو أبو بكر بن كيسان المعتزلى . [انظر « لسان الميزان »
للمسقلانى ج ٧ ص ١٦٣ بيروت ١٩٧١ م] . ويلاحظ أن إمام الحرمين يحرص على
إثبات هذه الأقوال المعتزلية، وبيان ما يمكن أن تؤدي إليه من مواقف فكرية مارقة.
وإن كانت تبدو لهم في ظاهرها متسقة مع نفسها منطقياً، غير أنه اتساق ترتب على فساد
الأصول الأولى التى تمثل الإطار أو النسق الفكرى المسبق الذى انطلق منه « الأصم ».
١٦٢ ت — انظر تعليق رقم ٦٤ ت .

١٦٣ ت — « عند الرهان يعرف المضمار ويعرف السابق والخوار »
هذا رجز اختاره الجوينى ليرمى به الخصم فى وجهه فيعى ما لم يستطع وعيه من
واقع النقاش والجدل إذ كثيراً ما يكون للشعر والرجز وقعهما ، خاصة على نفوس
العرب ، وهم من أهل الشعر والرجز ، فى إظهار المعانى المطلوب فهمها ووعيتها .
١٦٤ ت —

« فيا لها من علة ما كان أضعفها قد صيرتك أباشبل من الناس »
هذا بيت يبرز مدى ما أدى إليه الاستشهاد بدليل كان يبدو للخصم قويا ، فإذا به
لا يؤدي إلى شيء وينتهى بقائله إلى موقف ضعيف جدا ينطبق عليه مدلول هذا البيت .
١٦٥ ت —

« لما وضعت على الفرزدق ميسجى وعلى البعيث جدعت أنف الأخطل »
الشعر لجرير من قصيدة عنوانها : « سم ناقع » ومطلعها :
« لَمَنْ الدِّيارُ كأنها لَمْ تُحْمَلْ بَيْنَ الكناسِ وَبَيْنَ طَلحِ الأعْزَلِ »
[انظر ديوان جرير تقديم كرم البستاقى بيروت ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م ص ٣٥٦، ٣٥٧،
انظر أيضا تعليق رقم ٤٥ ت حيث التعريف بجرير .

١٦٦ ت —

« ترك الواضح لا يبصره أحد في الظلمات فدخل »

هذا البيت لتذكرة الخصم ، أو الخصوم ، إذا تكاثروا ، أنهم بعيدون عن هدفهم لأن قولهم أدى إلى عدم الوضوح والالتباس الكامل الذى يشبهه قاتل البيت بالظلمات .

١٦٧ —

« ألم تر أن الحق تلقاه أبلجاً وأنت تلقى باطل القول أبلجاً »

هذا البيت لتذكرة الخصم بما صار إليه من حال هو حال تردد وضعف كبيرين ، أدباً إلى الجلبة لسانه ، فالبيت من أجل التذكرة بأن الخصم المجادل لم يعد يقف على أرض صلبة قوية ، يظهر فيها الحق ويدحض فيها الباطل .

١٦٨ ت —

« إذا اجتمعوا على نفلٍ عنهم وعن لَيْثٍ مخالبه دَوَامِي »

يقول الجوينى إن هذا البيت للفرزدق ، غير أننا لم نجده فيما وقع بين أيدينا من شعر للفرزدق ، والبيت فيه معنى الدفع والمدافعة ، والاستشهاد به هنا ، فى موضعه .

١٦٩ ت —

« وأتعبُ من ناداك من لا تجيبه وأغيطُ من عاداك من لا تشاكُ »

من قصيدة للمتنبي (توفى سنة ٣٥٤ هـ / ٩٦٥ م) مطلعها :

« دروغِ لِمَ لَكَ الرُّومُ هَذِي الرِّسَالُ يَرُدُّ بِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَيُشَاغِلُ »

[انظر شرح ديوان المتنبي ، وضعه عبد الرحمن البرقوقي القاهرة طبعة ثانية ١٣٥٧ هـ

ج ٣ ص ٢٩٥] .

١٧٠ ت —

« وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفتنه من الجهل السقيم »
من شعر المتنبي ، من قصيدة مطلعها :
« إذا غامرت في شرف مرموم فلا تقنع بما دون النجوم »
[شرح ديوان المتنبي ص ٣١٠ من ج ٤] .

١٧١ ت —

« ضحكك من الشيء مستعجباً وشر الشدائد ما يضحك »
هذا البيت لدفع شرٍّ عن قائله ، شر غلبة خصمه المتكاثر على باطل وبظن أنه حق ،
ويضحك من كلام ما يجادله وهو لا يعي أنه هو الذي يستحق أن يكون محل استخفاف
وضحك .

١٧٢ ت — « تنبّه بعد نومته نزار » .

يقول الجويني : إن هذا القول للكُميت ؛ والكُميت هو كُميت بن معروف
ابن الكُميت بن ثعلبة بن رباب بن الأشتر بن حِجْوان بن فقعس بن طريف بن عمرو
ابن قعين بن الحارث بن ثعلبة بن دودان بن أسد بن خزيمه بن مدركة بن إلياس
ابن مضر .

وهو شاعر من شعراء الإسلام بدوي ، أمه سعدة بنت فريد بن خيثمة بن نوفل
ابن نضلة . ويذكر أنه من أسرة أكثر أفرادها من الشعراء ، ولم يرد هذا القول
فيما وقعنا عليه من أبيات شعرية للكُميت [انظر كتاب الأغاني ، تأليف أبي الفرج
الأصفهاني م ٢٢ صفحة ١٣٧ تحقيق السيد / عبدالستار أحمد فراج ، الناشر دارالشافعة

ببيروت ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المراجع

العربي منها :

- القرآن الكريم .
- كتب الصحاح : — صحيح البخارى — صحيح مسلم — موطأ مالك — مسند ابن حنبل — كتاب أبى داود — الترمذى — الدارمى — النسائى — ابن ماجه .
- الإبانة عن أصول الديانة : لأبى الحسن الأشعرى ، تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود — دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .
- الإنقان : للسيوطى — حجازى ١٣٦٠ هـ .
- الأحكام للآمدى — القاهرة ١٣٦٧ هـ .
- الإحكام فى أصول الأحكام — لابن حزم الأندلسى القاهرة — المعارف ١٩١٥ م .
- أحكام القرآن ، للشافعى — القاهرة — مطبعة السعادة ١٣٧١ هـ .
- آداب الشافعى ومناقبه ، لابن أبى حاتم الرازى — القاهرة مطبعة السعادة ١٩٥٣ م .
- أدب الكاتب : لابن قتيبة — الرحمانية ١٣٥٥ هـ .
- إرشاد الفحول : للشوكانى — القاهرة ١٣٦٦ هـ .
- أزهار الرياض فى أخبار عياض ، للمقرئ — لجنة التأليف — القاهرة ١٣٥٨ هـ .
- الأزمنة والأمكنة المرزوقى — الهند ١٣٣٢ هـ .
- الاستيعاب لابن عبد البر — حيدر آباد ١٣١٨ هـ .

- أسد الغابة في معرفة الصحابة ، لابن الأثير - المطبعة الوهبية ١٢٨٠ هـ .
- الأسماء والصفات ، للحافظ البيهقي - القاهرة - مطبعة السعادة ١٣٥٨ هـ .
- الأشربة لابن قتيبة - الترقى بدمشق ١٣٦٦ هـ .
- الإصابة ، للحافظ بن حجر العسقلاني - القاهرة ١٣٥٨ هـ .
- إصلاح المنطق ، لابن السكيت - المعارف ١٣٦٨ هـ .
- الأصول : لعبد القاهرة البغدادى - استنبول ١٩٥٠ هـ .
- الأضداد : لابن الأنبارى - الحسينية ١٣٢٥ هـ .
- الأضداد لابن السكيت - بيروت - الكاثوليكية ١٩١٣ م .
- إيجاز القرآن للباقلاني - المعارف ١٣٧٤ هـ .
- الاعتبار في النسخ والم نسخ من الآثار - للجرحى حيدر آباد ١٣٥٩ هـ .
- الأعلام : للزركلى ، القاهرة ١٩٥٣ م .
- الأغاني للأصبهاني - بولاق ١٢٨٥ هـ .
- القياس في الشرع : لابن تيمية - القاهرة ١٣٧٢ هـ .
- أقيسة النبي المصطفى (صلى الله عليه وسلم) الأنصارى المعروف بابن الحنبلى ، تحقيق وتقديم : أحمد حسن جابر ، وعلى أحمد الخطيب ، القاهرة ١٣٩٣ هـ ، (دار الكتب الحديثة) .
- الأم : للشافعى - بولاق ١٣٢١ هـ .
- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع : لأبى الفضل عياض بن موسى اليحصبي - تحقيق السيد صقر .
- أمثال العرب للمنذبل الضبي - الجواثب ١٣٠٠ هـ .
- إنباء الرواه - للقطي - دار الكتب المصرية ١٩٥٠ م .

- الأنساب : للسمعاني - حيدر آباد - ١٣٨٢ هـ .
- الإنصاف : لابن الأنباري - الاستقامة . ١٣٤٦ هـ .
- البحر المحيط - لأبي حيان النحوي - السعادة ١٣٢٨ هـ
- بحوث في تاريخ السنة المشرفة . للدكتور أكرم ضياء العمرى (من مطبوعات جامعة بغداد) ١٣٩٥ هـ .
- البداية والنهاية : لابن كثير - مطبعة السعادة - ١٣٤٢ هـ .
- البرهان في أصول الفقه : للجويني إمام الحرمين مخطوطة برقم ٧١٤ (أصول فقه)
بدار المكتب المصرية ونسخ أخرى بمكتبة الأزهر الشريف رقم ٩١٣ (أصول فقه) :
- البصائر والذخائر - لأبي حيان التوحيدي - لجنة التأليف - القاهرة ١٣٧٣ هـ .
- بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس للضبي - مجريط ١٨٨٤ م .
- بغية الوعاة للسيوطي . مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ .
- البيان والتبيين للجاحظ - لجنة التأليف - القاهرة ١٣٦٩ هـ .
- تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة - كردستان ١٣٢٦ هـ .
- تاج العروس - للزبيدي - الخيرية ١٣٠٦ هـ .
- تاريخ الآداب العربية - ابروكلان .
- تاريخ الإسلام : الذهبي - مكتبة القدسي ١٣٦٧ هـ .
- تاريخ الأمم والملوك ، لابن جرير الطبري - الحسينية ١٣٢٨ هـ .
- تاريخ بغداد للخطيب البغدادى - مطبعة السعادة ١٣٤٩ هـ
- تاريخ جرجان - للسهمي - حيدر آباد ١٣٦٩ هـ
- تاريخ دمشق لابن عساكر - المجمع العلمي بدمشق .
- التاريخ الصغير - للبخاري - الهند ١٣٢٥ هـ

- التاريخ الكبير للبخارى - حيدر آباد .
- التبصير في الدين للأسفرايينى .
- تبين كذب المفترى ، لابن عساكر - القدس ١٣٤٧ هـ .
- التعريفات للجرجانى - القاهرة - ١٣٢٥ هـ
- تذكرة الحفاظ للذهبي .
- تفسير ابن كثير - عيسى البابى الحلبي ١٣٧٣ هـ .
- تفسير الطبرى - بولاق ١٣٢٩ هـ .
- التقريب لحد المنطق - لابن حزم الأندلسى .
- التنبية : الملطى .
- تهذيب التهذيب : لابن حجر - حيدر آباد ١٣٢٥ هـ .
- الجمهرة : لابن دريد (حيدر آباد ١٣٥١ هـ) .
- جمهرة أشعار العرب (بولاق ١٣٠٨ هـ) .
- جمهرة الأمثال - لأبى هلال العسكري - بمبائى ١٣٠٦ هـ .
- جمهرة أنساب العرب لابن حزم - المعارف ١٩٤٨ م .
- ديوان الأخطل : بيروت ١٨٩١ م .
- ديوان الأعشى : حققه وقدم له الحامى فوزى عطوى (الشركة الابتدائية للكتاب)
- ديوان جرير : تقديم كرم البستاني - بيروت ١٣٧٩ هـ .
- ديوان : ذى الرثمة . (كبر دج ١٩١٩ م) .
- ديوان الفرزدق : الصاوى ١٣٥٤ هـ .
- ديوان المتنبي : شرح ديوان المتنبي وضعه عبدالرحمن البرقوقي - القاهرة طبعة ثانية ١٣٥٧ هـ .

- ديوان المعاني ، لأبي هلال العسكري - القاهرة ١٣٥٢ هـ .
- الردُّ على الجهمية - لابن حنبل - الرسالة الأولى من « كتاب عقائد السلف »
نشره دكتور على سامى النشار - الاسكندرية ١٩٧٠ م .
- سيرة عمر بن الخطاب ، لابن الجوزى - (الطبعة المصرية) .
- سيرة ابن هشام - القاهرة - ١٣٧٥ هـ .
- شذرات الذهب لابن العماد - القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- الشعر والشعراء لابن قتيبة - الحلبي ١٣٧٠ هـ .
- الطبقات الكبرى ، لابن سعد .
- طبقات الشافعية للسبكي (الطبعة الأولى والثانية) .
- طبقات الفقهاء : للشيرازي .
- طبقات الشعراء لابن سلام - المعارف ١٩٥٢ م .
- عقائد السلف . كتاب به عدة نصوص للسلف الصالح . نشرها د . على سامى النشار
الاسكندرية .
- العقد الفريد : لابن عبد البر . لجنة التأليف ١٣٥٩ هـ .
- عقود الجمان في مناقب أبي حنيفة النعمان : لابن حجر العسقلاني . القاهرة ١٣٧٠ هـ
- العملة : لابن رشيقي - حجازي ١٣٥٣ هـ .
- غرائب القرآن للنيسابوري (بهامش الطبري) .
- فرق وطبقات المعتزلة . تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني تحقيق وتعليق
دكتور على سامى النشار والسيد عصام الدين محمد على . مصر - ١٩٧٢ م .
- الفهرست : لابن النديم .
- القاموس المحيط للفيروز آبادي - مصر .

- الكامل - لابن عدى .
- الكامل للبرد : مصطفى محمد ١٣٥٥ هـ .
- كشف اصطلاحات الفنون : التهانوى .
- الكفاية : للخطيب .
- الكليات لأبى البقاء .
- الكنز الثمين
- لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول ، لأبى الحجاج يوسف بن محمد ابن المعز المـكـلاتى . تحقيق وتقديم وتعليق دكتورة فؤية حسين محمود .
- اللسان ، لابن منظور .
- لسان الميزان : لابن حجر العسقلانى . بيروت ١٣٩٠ هـ .
- لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة . للجوينى إمام الحرمين . تحقيق وتقديم : دكتورة فؤية حسين محمود (سلسلة تراثنا) القاهرة ١٩٦٥ م .
- المؤلف والمختلف الآمدى .
- مجمع الأمثال : للميدانى - القاهرة ١٣٥٢ هـ .
- المحلى : لابن حزم الأندلسى . النهضة ١٣٤٧ هـ وأيضاً الطبعة الجديدة بمراجعة الشيخ حسن زايدن طلبة - القاهرة ١٩٧٢ م .
- المعارف : لابن قتيبة - القاهرة ١٣٥٣ هـ .
- المعانى الكبير : لابن قتيبة - حيدر آباد ١٣٦٨ هـ .
- المعانى : لأبى هلال العسكري .
- معجم البلدان لياقوت - السعادة ١٣٢٣ هـ .
- معجم الشعراء : المرزبانى - القاهرة ١٣٥٤ هـ .

- المعجم الكبير للطبراني .
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف (عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل) رتبه ونظمه افيف من المستشرقين ونشره دكتور اري . فنسك بريل - ليدين - ١٩٣٦ م .
- مقالات في أصالة الفكر المسلم : بقلم الدكتور فوقية حسين محمود القاهرة سنة ١٩٧٧ م (مطبعة دار الشعب) .
- مقاييس اللغة لابن فارس - (الحلبي ١٣٦٦ هـ) .
- مناقب الشافعي : الرازي .
- الموافقات : للشاطبي .
- ميزان الاعتدال : للذهبي .
- نسب قریش (المعارف ١٢٧٣ هـ) .
- نقائص جرير والأخطل . (ليدين ١٩٠٥ هـ) .
- نوادر أبي زيد - الكاثوليكية ١٨٩٤ م .
- وفيات الأعيان لابن خلدون - مطبعة السعادة ١٣٦٧ هـ .

ب (الإفرنجي منها : -

1. l'Autorité dans la pensée Musulmane [concept de l'Igmà.] par Camil. Mansour Paris 1960.
 2. La Bible, Le Coran, La science, par : Maurice Bucaille, Paris 1976.
 3. Discours de la Methode par René Descartes, Paris 1958.
 4. Encyclopeadia of Islam.
 5. Etudes d'Histoire de Philosophie par Boutroux, Paris 1912.
 6. History of Greek Philosophy. 2 Vols. Bertrand. Russel. London. 1972.
 7. Histoire de la Philosophie — Ideés, Doctrine par François Chatelet, Paris, 1972.
 8. Oeuvres Complètes d'Aristote, Paris, 1972.
 9. La logique et son Histoire d'Aristote à Russell, Paris, 1970.
 10. La Philosophie du Moyen Age. Etienne, Gilson, Paris, 1952.
-

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهارس الكتاب

- ١ — فهرس الآيات
- ٢ — فهرس الأحاديث الواردة في النص وتلك التي أحلنا إليها
- ٣ — فهرس الشعر والرجز
- ٤ — فهرس أسماء الرجال
- ٥ — فهرس الحدود الواردة في مستهل النص
- ٦ — فهرس الموضوعات

١ - فهرس الآيات

رقم الصفحة	الآيات	رقم الآية	رقم السورة
٢٢	﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِيمُونَ ﴾	٥٨	٤٣
٢٢	﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾	٥٤	١٨
٢٣	﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾	١٢٥	١٦
٢٣	﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾	١١١	٢
٣٦	﴿ نَازِلًا وَجِبَّتْ جُنُوبُهَا ﴾	٣٦	٢٢
٣٧	﴿ سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا ﴾	١	٢٤
٣٧	﴿ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ ﴾	٢	٦٦
٤٤	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَآءٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾	٢٢	٢١
٤٧	﴿ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا ﴾	٣٠	٦٧
٥١	﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ ﴾	١٨٤	٢
٥٢	﴿ ... فَمِدَّةٌ ... ﴾	١٨٤	٢
٥٢	﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ ﴾	١٩٦	٢
٥٢	﴿ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ ﴾	٦٠	٢
٥٢	﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، أَنْ أَرْسِلَ		
	مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ، قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا ﴾	١٧٦-١٨٦	٢٦
٥٢	﴿ أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِيهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ نَوَّلْ عَنْهُمْ إِلَى		
	قَوْلِهِ قَالَتْ : يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾	٢٩٦-٢٨٨	٢٧

رقم الآية	رقم السورة	الآيات	رقم الصفحة
١٥	٢٢	﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ﴾	٦٣
٧٢	٧	﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾	٧٠
٣٦	٣٩	﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ﴾	٧٠
١٧	٢٠	﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى ﴾	٧٠
٢٨	٢	﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ﴾	٧٠
٤٤	٧	﴿ فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ﴾	٧٤
١	٧٦	﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ ﴾	٧٤
٤٥	٢٤	﴿ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ﴾	٧٦
٥	٩١	﴿ وَاللَّهَّاءُ وَمَا بَنَاهَا ﴾	٧٦
٢٧٥	٢	﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾	٦٨٣، ١١٩، ٩٧، ٩٦
٤٣	٢	﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾	٩٦
١٨٥	٢	﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾	١٠١، ٩٩
٤٨	٥٢	﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾	٩٩
		﴿ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَامًا وَمَتَاعًا إِلَى	١٠٦
٨٠	١٦	حَبِيبٍ	
		﴿ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ	١٠٧
٣٣	١٧	فِي الْقَتْلِ	
		﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي	١٠٨
١٧٨	٢	الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ	
٤٥	٥	﴿ وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ	١٠٩

رقم الآية	رقم الآية	الآيات	رقم الصفحة
٣	٩٧	﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾	١١٠
٢	١٨٩	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَاجِّ﴾	١١٢
٥	٦	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾	١١٥
٢	٢٣٢	﴿فَلَا تَعْضُلُوهُمْ أَنْ يَنْسَكُوا مِنْ أَزْوَاجِهِمْ﴾	١١٦
٤	٣	﴿فَاَنْسَكُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾	١١٧
٢	٢١	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾	١١٩
٢	١٨٨	﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾	١١٩
٢	٢٧٥	﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾	١١٩
٢٥	٤٨	﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾	٩٩
٢	١٥٨	﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ، فَنْ حَجَّ الْبَيْتِ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾	١٧١
٢١	٢٣	﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾	٢١٩
٤	٩٢	﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَعْدُ بِرُؤْفَتِهِ مُؤْمِنَةً﴾	٢٢٣
٥	٦	﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ - إِلَى قَوْلِهِ ... وَأَرْجُلَكُمْ﴾	٢٢٤
٢	٢٢٩	﴿٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣﴾ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴿	٢٢٤
٢	٢٣٠	﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾	٢٢٥
٤١	٢٢	﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ﴾	٢٢٨
٥	٣٢	﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾	٢٧٦
٥٩	٧	﴿كَثِيرًا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾	٢٧٦

رقم الصفحة	الآيات	رقم الآية	رقم السورة
٢٧٦	﴿ مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ﴾	٧	٥٩
٢٧٧	ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا	١١	٤٧
٢٧٧	﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْخَلْقُ ﴾	٦٢	٢٢
٢٧٧	﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْخَلْقَ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾	٣	٤٧
٢٧٧	﴿ لَنُخْرِجَنَّ مِنْكُمْ حَبْأً وَنَبَاتًا ﴾	١٥	٧٨
٢٧٧	﴿ وَنُسْقِيهِم مِّمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَا سَيِّ كَثِيرًا ﴾	٤٩	٢٥
٢٧٧	﴿ وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ ﴾	١٩	١٠
٢٧٧	﴿ وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾	٣٣	٤٣
٢٧٧	﴿ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾	١٠	٢٤
٢٧٩	﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ	٢	٢٤
٢٧٩	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾	٣٨	٥
٢٧٩	﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ... أَنْ يُقَتَّلُوا ﴾	٣٣	١٥
٣٨٠، ٢٧٩	﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾	٨٠٧	٩٩
٣٨٠	﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ ﴾	٢٣	١٧
٣٨٠	﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾	٧	٩٩
٤٢٠	﴿ فَأَنُؤَا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾	٢٣	٢
٤٥٥، ٩٦، ٤٦٩	﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ... ﴾	٤٣	٢
٤٥٧	﴿ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ﴾	٢٨٢	٢

رقم الآية	رقم السورة	الآيات	رقم الصفحة
٣٣	٣	﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾	٤٦٩
٢٣٨	٢	﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ ﴾	٤٦٩
١٩٠ ، ٨٣ ، ٤٣	٢	﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾	٩٦ ، ٤٦٩
٥	٢٣	﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأُوجُهِهِمْ حَافِظُونَ ﴾	٤٧٣ ، ٤٦٩
٢٩	٧٠		
٣	٤	﴿ فَانكِحُوا ﴾	٤٧٤
٣٣	٢٤	﴿ فَكَاتَبُوهُمْ ﴾	٤٧٤
١٠ ، ٢٤ ، ٣٣	٦٠	﴿ وَآتَوْهُمْ ﴾	٤٧٤
٣	٤	﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾	٤٧٥
٢٣	٤	﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾	٤٧٥
٤٤	١٦	﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾	٤٧٧
٣	٥	﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾	٤٨٢
٢٢٨	٢	﴿ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾	٤٨١
١	٦٥	﴿ فَطَلَّةٌ هُنَّ أَعْدَتِينَ ﴾	٤٩١
٩٢	٤	﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾	٤٩١
٦	٥	﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾	٤٩٢
٣٦	١٧	﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾	٥٦٤ ، ٤٩٢
٢٧٥	٢	﴿ الَّذِينَ بَاغُوا الْكُونَ الرَّبَّ ﴾	٥٠١
١٣٤	٣	﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا ﴾	٥٠٦
٦	٤٩	﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾	٥٢٨ ، ٥٢٣ ، ٤٨٤
٧٣	٥	﴿ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ ﴾	٥٥٣

رقم الصفحة	الآيات	رقم الآية	رقم السورة
٥٣٠	﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾	١٨	٣٩
٥٥٣	﴿ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾	٧٣	٥
٥٦٠	﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾	٤٣	٢٩
٥٦٠	﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾		
	﴿ وَلَكُمْ الْوَيْلُ بِمَا تَصِفُونَ ﴾	١٨	٢١
٥٦١	﴿ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ		
	كَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾	٤١	٢٩
٥٦١	﴿ كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ		
	لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ﴾	٣٩	٢٤
٥٦١	﴿ كَرَّمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ		
	مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ﴾	١٨	١٤
٥٦١	﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ		
	فَوْقِ الْأَرْضِ . . . ﴾	٢٦	١٤
٥٦١	﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا		
	مُنَعَدُونَ ﴾	١٠١	٢١
٥٦٢	﴿ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ﴾	٥٨	٧
٥٦٢	﴿ بِضَيْقٍ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ إِلَّا بِيْ	١٣	٢٦
٥٦٢	﴿ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ		
	رِدْءًا مُّصَدِّقًا ﴾	٣٤	٢٨
٥٦٢	﴿ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾	٢٤٩	٢
٥٦٣	﴿ أَوْ مَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِمْلَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾	١٨	٤٣

رقم الآية رقم السورة	الآيات	رقم الصفحة
٢٥ ٦٣	﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴾	٥٦٣
٨٣ ٢٩	﴿ إِنَّ الَّذِينَ أُجِرُوا بِمَا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَحْكُمُونَ ﴾	٥٦٣
٣٩ ١٨٠١٧	﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾	٥٦٣
٧٢ ٢٠١	﴿ سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ ﴾	٥٦٣
	﴿ يُجَادِلُونَكَ فِي الْخَلْقِ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى	٥٦٤
٨ ٦	الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ ﴾	
٤١ ٢٦	﴿ وَالْقَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ﴾	٥٦٤
٤٠ ٥	﴿ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْخَلْقَ ﴾	٥٦٤
٨٨ ٧	﴿ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ ﴾	٥٦٤
	﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ	٥٦٥
٥٥ ٣٣	أَفْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾	
	﴿ ثُمَّ نَظَرَ، ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ، ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ، فَقَالَ :	٥٦٥
٧٤ ٢٤-٢١	إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْمَرُ ﴾	

[صدق الله العظيم]

٢ — فهرس الأحاديث

الواردة في النص وتلك التي أحلنا إليها

الصفحة	الحديث
٢٢	« دغ المراء وإن كنت محقا »
	« يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين ،
٢٣	وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين »
٨٢	« هو الطهور ماؤه ، الحل مياته »
٨٢	« ألمذا حج ؟ فقال عليه السلام : نعم ، ولك الأجر »
٢٧٨، ٩٦، ٨٩	« الأعمال بالنيات »
٨٩	« إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها من كلام الادميين شيء »
٩١	« يحزبك ولا يحزى أحداً بعدك »
٩٧	« رفع عن أمتي الخطأ والنسيان »
٩٧	« لا صلاة ولا صداق ، ولا نكاح إلا بكذا . . » [له صيغ أخرى] .
١٢٠	« للجار أحق بسقيته »
١٧٠	« من كان له إمام فقرأة الإمام له قراءة »
١٢٠	« الولاء لمن أعتق »
٢١٥	« لا تتبع ما ليس عندك »
٢١٥	« أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل »
٤٨٩، ٢٢٢	« الخال وارث من لا وارث له »
٤٩٠، ٢٢٣	« لا ضرر ولا ضرار في الإسلام »

الصفحة	الحديث
٢٢٤	« إذا شك أحدكم في صلاته فليتحرر العيوب »
٢٢٤	« فليبلغ الشك وليتين على ما استيقن »
٢٥٣	« لا يحل لو اهب أن يرجع فيما وهب إلا الوالد فيما وهب لولده »
٢٥٤	« بول وغائط ونوم »
٢٥٤	« فتضع الوضوء مواضعه ثم تقول : الله أكبر »
٢٧٧، ٢٥٥	« أينقص الرطب إذا يبس ؟ فقالوا : نعم »
٢٥٥	[انظر الحديث بهامش ٢] — خبر مس الذكر
٢٥٥	[٣ » » »] — خبر الولوغ
٢٥٦	[١ » » »] — خبر المفلس
٢٥٦	[٢ » » »] — خبر تخصيص المغرب بالوقت الواحد
٢٥٦	[٣ » » »] — خبر الأذان قبل طلوع الفجر
٢٥٦	[٤ » » »] — خبر وجوب الفاتحة في الصلاة
٢٥٦	[٥ » » »] « اتجروا في أموال اليتامى كيلا تأكلها الزكاة »
٢٥٦	[٦ » » »] — خبر « الخلطة »
٢٥٦	[٧ » » »] — خبر العفو عن صدقة الخيل
٢٥٦	[٨ » » »] — خبر اعتبار النصاب فيما يجب فيه العشر
٢٥٦	[٩ » » »] — خبر الخرص والمرابا
٢٥٧	[١ » » »] — خبر شربة في مسألة الضرورة
٢٥٧	[٢ » » »] — خبر وجوب العمرة
٢٥٧	[٣ » » »] — خبر أبي سلمة في صلاة الصبي

الصفحة	الحديث
٢٥٧	— خبر الخثعمية في جواز النياحة في الحج [انظر الحديث بهامش ٤]
	— خبر المرأة التي دفعت الصبي من هودجها في جواز حجب الصبي [انظر
٢٥٧	الحديث بهامش ٥]
٢٥٧	ب خبر خيار المجلس إذا تناول على التفرق بالقول [انظر الحديث بهامش ٦]
٢٥٧	— خبر بيع اللعيم بالحيوان [٧ » » »]
٢٥٧	ب خبر خبز الثمار قبل الإبار [٨ » » »]
٢٥٧	— خبر التصرية [٩ » » »]
٢٥٧	ب خبر النهي عن ثمن الكلب [١٠ » » »]
٢٥٧	ب خبر المساقاة [١١ » » »]
٢٥٨	ب خبر الوقف [١ » » »]
٢٥٨	ب خبر الرجوع في المبة [٢ » » »]
٢٥٨	ب خبر توريث ذوى الأرحام [٣ » » »]
٢٥٨	— الآية في سهم ذوى القربى [٤ » » »]
٢٥٨	ب الخبر في النكاح بلاولى وشهود عدول ذكور [٥ » » »]
٢٥٨	ب الأخبار في الحدود والكفارات [٦ » » »]
٢٧٧	ب أينقص الرطب إذا يبس ؟ قالوا : نعم . قال : فلا إذا
٢٧٧	« إنما ليست بالحیضة ، إنما هي ذا عرض أو عرق انقطع »
٢٧٨	« إنما هي ركضة من ركضات الشيطان »
٢٧٨	« إنما الولاء لمن أعتق »
٢٧٨	« إنما الأعمال بالنيات »
٢٧٨	« لست كأحدكم ، إنما يطعمنى ربى ويسقینى »

٢٧٨ « إنما أنا بشر مثلكم أسي كما تنسون ، إذا نسيت فذكروني »
 « إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافّة ، ثم قال :
 ألا فكلوها وادخروا منها ما أنهر الدم وأفرى الأوداج فكلوا
 ... إلا ما كان من سن أو ظفر » - ثم علل فقال : وسأخبركم عن
 ذلك : أما السن ؛ فلأنه عضو - وفي بعضها : فلأنه عظم ؛ وأما

٢٧٨ الظفر ؛ فلأنه ممدى الحبش

٢٧٩ — خبر : « أنه زنى ما عزّ فرجيم [انظر الحديث بهامش ١]

٢٧٩ — خبر : وسها رسول الله ﷺ فسجد [» » » ٢]

٢٧٩ — : « وقوله في سائمة الغنم : زكاة » [» » » ٣]

٢٧٩ — خبر : عن المضمضة [» » » ٤]

٢٨٠ « أرايت لو كان على أبيك دين أكنت تقضيه »

٢٨٠ — خبر : النهي عن قتل النساء [» » » ٢]

— خبر إيجاب السكفارة على الأعرابي حين سأله عن مواعدة امرأته

٢٨٠ في نهار رمضان [انظر ما ورد عن الأحاديث بهامش ٣]

٢٨٠ — خبر ردّ فكاج خنساء حين كرهت [انظر الحديث بهامش ٤]

« لعن الله اليهود ، لعن الله اليهود : حرّمت عليهم الشحوم ، فباعوها

٢٨١ ... وأكلوا أثمانها »

٢٨٢ — خبر المرأة أجهضت داء بطنها خوفا من عمر

٣٢٣ « هلا أخذتم إهابها فذبغتموه وانتفعتم به »

« رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ، وأذاها كما سمعها ، فرُبّ عاقل فقه إلى

٣٤٦ من هو أفقه منه ، وإلى من ليس بفقيه »

الصلحة	الحديث
٣٧١	« البنت أحق بنفسها من وليها »
٣٧٣	« الثيب أحق بنفسها »
٣٧٤	« إذا اختلف البيعان ، والسلعة قائمة بعينها : تحالفا »
٤٠٢	— خبر : العرايا [انظر ماورد من حديث عن العرايا بهامش ١]
٤٠٢	— خبر : رضاع الكبير [« » « » رضاع الكبير بهامش ٢]
٤٠٢	— خبر : الأضحية [انظر هامش ٣]
٤٣٠	— خبر : نبيذ التمر [« » ١]
٤٣٠	— خبر القهقهة في الصلاة [انظر هامش ٢]
٤٣١	— خبر : اختلاف المتبايعين المذكور فيه قيام السلعة. [انظر هامش رقم ١]
٤٣١	— خبر : إيجاب ربع الدية بالجناية على عين الدابة. [انظر هامش رقم ٢]
٤٣١	— خبر : المصرة [انظر هامش رقم ٣]
٤٣١	— خبر : المجلس [« » « ٤]
٤٣١	— خبر : المساقاة [« » « ٥]
٤٣١	— خبر : المفلس [« » « ٦]
٤٣٥	— خبر : النفقة لمن يملك الزوج رجعتها [انظر هامش رقم ١]
٤٥٩، ٤٣٦	— راجع ماورد عن الوهم والنسيان [هامش رقم ١]
٤٤٢	— حديث الاستئذان [راجع هامش رقم ٢]
٤٤٨	— « إنها ليست بنجسة لأنها من الطوافات عليكم »
٤٥٠	— « الأئمة من قريش »
٤٥٢	— « إذا صلى الإمام قاعداً ، فصلوا قعوداً »
٤٥٢	— خبر : صلاة النبي ﷺ بأصحابه قاعداً [انظر موضع الحديث هامش رقم ٣]

- رواية على رضى الله عنه في الاستئذان بعد المائة والعشرين في الزكاة مع
مع اتفاق الرواية من سائر الصحابة في ترك الاستئذان وثبوت
الاستقرار [انظر صيغ الحديث بهامش رقم ١] ٤٥٣
- من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها » ٤٧٩، ٤٥٤
- خبر : صلاة يوم ذات الرقاع [انظر صيغ الحديث بهامش رقم ٤] ٤٥٥
- ماروى عن أن النبي ﷺ دخل البيت وصلى ... [انظر هامش رقم ٢] ٤٥٦
- ماروى عن أن النبي ﷺ رفع اليدين في الركوع [انظر هامش رقم ٣] ٤٥٦
- « الشيطان مع الواحد ، وعن الاثنين أبعد » ٤٥٧
- « يد الله مع الجماعة » ٤٥٧
- خبر نكاح ميمونة [انظر ما ورد في ذلك هامش ٢] ٤٦٠، ٤٥٩
- خبر السراية والاستسعاء [انظر صيغ الحديث فيما ورد بهامش رقم ٢] ٤٦٠
- حديث عائشة رضى الله عنها في الثراء [انظر ما ورد بهامش رقم ١] ٤٦١
- رواية عائشة رضى الله عنها في « التقاء الختانين » [انظر هامش رقم ٣] ٤٦١
- خبر المسح على الخفين [انظر ما ورد عن الأحاديث في هذا هامش رقم ٤] ٤٦١
- رواية ابن عمر [انظر هامش رقم ٥] ٤٦١
- الخبر في أفراد الحج [» » »] ٤٦١
- « ليليني منكم أولو الأحلام والنهى » ٤٦٢
- خبر بريرة التي أعتقت وزوجها حرًا [» » »] ٤٦٢
- حديث ابن عمر في رفع اليدين [» » »] ٤٦٢
- « لا ينكح المحرم » ٤٦٣

الصفحة	الحديث
٤٦٤	« ... خذوا عني مناسككم »
٤٦٥ ، ٤٦٤	« خذوا عني ، خذوا عني »
٤٦٤	« صلوا كما رأيتموني أصلي »
٤٦٥	« صل ، فإنك لم تصل »
٤٦٥	« لا تراك »
٤٦٦	— خبر سجدتي المسحوق قبل السلام [انظر هامش رقم ١]
٤٦٦	« من أعتق شركاً له في عبد ، قوم عليه باقيه ، وإن لم يكن مال قوم المملوك قيمة عدل ، ثم يستعى العبد غير مشتوق عليه »
٤٦٦	« من أعتق شقصاً له من مملوك قوم عليه إذا كان له مال ، فإن لم يكن له مال ، فقد عتق منه مائة ، ورق منه مائة »
٤٦٧	— رواية عائشة رضي الله عنها ، أن النبي صلى الله عليه وسلم كبر في العيدين سبعاً في الأولى ، وخمساً في الثانية [هامش ٢]
٤٦٨	— حديث حذيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم : كبر في الأولى قبل القراءة ثلاثاً ، وفي الثانية بعد القراءة بعمل الخلفاء الأربعة [هامش ١]
٤٦٨	« عليكم بسنتي ، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي »
٤٦٩	« ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة »
٤٧٠ ، ٤٦٩	— رواية أن النبي صلى الله عليه وسلم « قنّت شهراً ثم ترك » [هامش ٢]
٤٧٠	« أئيماً رجل أعرى له ولعقبه ، فإنه للذي بعطاها لا ترجع إلى الذي أعطاه »
٤٧٠	— خبر « إنما العرى التي أجازها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تقول :
٤٧٠	[انظر هامش رقم ٢]
	« هي لك ولعقبك ... »

الصفحة	الحديث
٤٧١ ، ٤٧٠	— خبر النهي عن بيع الأمهات [انظر هامش رقم ٣]
٤٧٦ ، ٤٧١	« من بدل دينه فاقتلوه »
٤٧٢	« اسموا فإن الله تعالى كتب عليكم السمي »
٤٧٢	« الحج عرفة »
٤٧٤	« دباغ الأديم طهوره »
٣٧٤	— خبر النهي عن « بيع الغرر » [انظر هامش رقم ٢]
٤٧٤	— خبر النهي عن « الشغار » [» » » ٣]
٤٧٤	« لا يحمل مال امرئ مسلم »
٤٨٢ ، ٤٨١ ، ٤٧٥	« على اليد ما أخذت »
٤٧٥	« لا يحمل مال امرئ مسلم إلا »
٤٧٥	« ليس للمرء من المال إلا ما طابت به نفس إمامه »
٤٧٥	« من قتل قتيلاً له عليه بيعة ، فله سلمه »
٤٨٠ ، ٤٧٦	« خلق الماء طهوراً »
٤٨٠ ، ٤٧٦	« إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً »
٤٧٧	« أمروا أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله »
	« ياروي : أنه كان إذا بعث جيشاً أمرهم بدعاء الكافر إلى أخذى ثلاث :
٤٧٧	من إسلام ، أو جزية ، أو قتال »
٤٧٧	« لا يرث القتال »
٤٧٨	« فيما سقت السماء العشر »
٤٧٨	« وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة »

الصفحة	الحديث
٤٧٨	« في الرقة ربع العشر »
٤٧٨	« ليس فيما دون خمسة آواق من الورق صدقة »
٤٧٩	« من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس ، فقد أدرك الصبح »
٤٧٩	« من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس ، فقد أدرك العصر »
٤٨٠	« لا نكاح إلا بولي »
٤٨٢	« الأيم أحق بنفسها من وليها »
٤٤٠	— خبر ردّ زواج خنساء [انظر هامش ٣]
٤٨٠	— ... نكاح جاري بكر [» » ٤]
٤٨١	« في سائمة الغنم زكاة »
٤٨٦	« لو أنفقتم ما في الأرض ما بلغتكم مدّ أحدهم »
٤٨٨	« من رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه »
٤٨٨	« دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »
٤٨٩	« إن أكل ملك حمّى ، وإن حمى الله محارمه »
٤٩١	« دع الصلاة أيام أقرائك »
٥٠١	« تعتق عن دُر منه »
٥١٢	« حُذِرَت الجنة بالمكالم »
٥٥٨	« هل ترك عقيل لنا من ربع »

[صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم]

٣ - فهرس الشعر والرجز

الشعر والرجز	رقم التعليق ورقم الصفحة
قد أركب الآلة بعد الآلة	وأترك العاجز بالجذالة ٢٨ ت ٥٧٦
أستم خير من ركب المطايا	وأندى العالمين بطون راح ٤٥ ت ٥٨٨
مورثة مالا وفي الحد رقعة	لما ضاع فيها من قروء نساك ١٦٠ ت ٦١٩
عند الرهان يُعرف المضمار	ويعرف السابق والخوار ١٦٣ ت ٦٢٠
فيا لها من علة ما كان أضعفها	قد صيرتك أبا شبل من الناس ١٦٤ ت ٦٢٠
لما وضعت على الفرزدق ميسمى	وعلى البعيث جدعت أنف الأخطل ١٦٥ ت ٦٢٠
ترك الواضح لا يبصره	أحد في الظلمات فدخل ١٦٦ ت ٦٢١
ألم تر أن الحق تلقاه أبلجاً	وأنت تلقى باطل القول جليجاً ١٦٧ ت ٦٢١
إذا اجتمعوا على نخل عنهم	وعن ليث مخالبه دوايى ١٦٨ ت ٦٢١
وأنتب من ناداك من لا تحببه	وأغيط من عاداك من لا تشاكل ١٦٩ ت ٦٢١
وكم من عائب قولاً صحيحاً	وآفته من الجهل السقيم ١٧٠ ت ٦٢٢
ضحكت من الشيء مستعجلاً	وشر الشدائد ما يضحك ١٧١ ت ٦٢٢
« تنبه بعد نومته نزار »	١٧٢ ت ٦٢٢

٤ - فهرس أسماء الرجال والنساء

الاسم	رقم التعليق	رقم الصفحة	الاسم	رقم التعليق	رقم الصفحة
(١)			(ح)		
أبي بن كعب	١٥٤ ت	٤٦٧	أم حبيبة	١٥٧ ت	٤٥٨
أسامة	١١٢ ت	٤٥٩	حذيفة	١٥٦ ت	٤٦٨
أبو إسحاق	٥٦ ت	٣٦٢، ١٤٤	أبو الحسين القطان	٦١ ت	١٨٥
الأصم	١٦١ ت	٥٢٥	ابن حنبل	٩٥ ت	٤٥١
الأعور	١١٨ ت	٤٥٩	أبو حنيفة	٣١ ت	٢٧
أبو أمامة	١٠٨ ت	٤٥٨	(خ)		
الأمدي	٤٤ ت	٥٨٨	الخدري	٨٢ ت	٤٦٥، ٤٤٢
الأوزاعي	٩٣ ت	٤٥١			٦٠٦، ٤٧١
أبو أيوب الأنصاري	١٠٤ ت	٤٥٨	(د)		
(ب)					
بريرة	١٣٥ ت	٤٦٢	(ذ)		
بشر بن نهيك	١٤٩ ت	٤٦٦			
(ت)			(ر)		
			أبورافع [الأعور]	١١٩ ت	٤٥٩
(ث)			(ز)		
			الزهرى	١٤٨ ت	٤٦٥
(ج)			أبو زياد	١٤١ ت	٤٦٣
جابر	١٠٣ ت	٤٦١، ٤٥٨	زيد	٨٣ ت	٤٤٢
الجبائي	٧٥ ت	٤٢١			

الاسم	رقم التعليق (س)	رقم الصفحة	الاسم	رقم التعليق (ع)	رقم الصفحة
ابن سريج	٦٤ ت	٣٢١، ٢٠٣	عائشة	١٠٥ ت	٤٦١، ٤٥٨
		٥٥٢			٤٦٣
سميد	٨٤ ت	٤٦٠، ٤٤٦	ابن عازب	١٣٩ ت	٤٦٢
		٤٦٥	عبادة	١١١ ت	٤٥٩
سفيان	١٤٠ ت	٤٦٣	ابن عباس	١٢٠ ت	٤٦٠، ٤٥٩
	(ش)		عبد الرحمن بن عوف	١٤٦ ت	٤٦٥
الشاطبي	٤٤ ت	٧١	عبد الله بن دينار	١٥٧ ت	٤٧١
الشافعي	٥٥ ت	٣٧٦، ١٤٤	عبد الله بن عمرو		
		٤٥٠	ابن العاص	١٠١ ت	٤٥٨
شعبة	١٢١ ت	٤٦٦، ٤٦٠	عثمان	١١٤ ت	٤٥٩
الشوكاني	٤٤ ت	٥٨٨	علي	١٣٢ ت	٤٦١
	(ص)		أبو علي النطبي	٦٢ ت	١٨٥
الصديق	٨٠ ت	٤٤١	عمر	١١٣ ت	٤٦١، ٤٥٩
	(ض)		ابن عمر	١٠٠ ت	٤٦٠، ٤٥٨
			(غ)		
	(ط)				
أبو طالب	٧٩ ت	٤٤١	(ف)		
أبو طابعة	٦٩ ت	٣٢٣	ابن فورك	٣٣ ت	٢٧
طلق بن علي	٩٥ ت	٤٥٨، ٤٥٢	(ق)		
	(ظ)		ابن القاص	٦٥ ت	٢٠٣
			قتادة	١٥١ ت	٤٦٦

الاسم	رقم التعليق	رقم الصفحة	الاسم	رقم التعليق	رقم الصفحة
	(ك)			(هـ)	
الكعبى	٧٦ ت ٤٢١		أبو هاشم	٧٤ ت ٤٢١	
	(ل)		أبو هريرة	٩٦ ت ٤٥٨، ٤٥٢	
أبو ليلى	١٣٨ ت ٤٦٢			٤٦٦، ٤٥٩	
	(م)		هشام	١٢٢ ت ٤٦٠	
مالك	٨٧ ت ٤٥٠		هلم	١٥٢ ت ٤٦٦	
مكحول	٩٤ ت ٤٥١			(و)	
مكرمة	١٢٦ ت ٤٦٠		واقدة الليثى	١٥٥ ت ٤٦٧	
أبو موسى	٨١ ت ٤٤٢			(لا)	
ميمونة (شعبة)	١٢١ ت ٤٦٠			(ى)	
	(ن)		يزيد بن خالد	١٠٦ ت ٤٥٨	
			يزيد بن أبى زياد	١٤١ ت ٤٦٣، ٤٦٢	

٥ - فهرس الحدود الواردة في مستهل النص

الحد	الصفحة	الحد	الصفحة
(١)		البيان	٤٦
— الأثر	٥٧	البيئة	٤٦
— الاجتهاد	٥٨	(ت)	
— الإجماع	٥٧	التأثير	٦٨
— الاستخبار	٣٤	التحريم في العين	٧٢
— الاستدلال	٤٧	الترجيح	٦٩
— الاستشهاد	٧٠	الترك	٣٥
— الاشتراك في الدلالة	٦٧	التطوع	٤١
— الأصل	٦٠	التكليف	٣٥
— أصول الدين	٢٨	التواتر	٥٥
— أصول الفقه	٢٧	(ث)	
— الاعتبار	٦٢	.	.
— الاعتراض	٦٧	(ج)	
— الإلزام	٤١	الجدل	٧٢، ١٩
— الألف (حرف استفهام)	٧٤	الجواب	٧٠
— أم	٧٤	الجواز	٤٢
— الأمر	٣٣	الجور	٤٠
(ب)		(ح)	
الباطل	٤٤	الحجة	٤٨
البرهان	٤٨	الحد	٣

الصفحة	الحـد	الصفحة	الحـد
	(س)	٣٧	الحرام
٦٣	السبب	٧٢	الحروف التي يقع بها السؤال
٤١	السنة	٣٨	الحسن
٦٩	السؤال	٤٣	الحق
٧٧	السؤال الجدلي	٧٠	الحكم
	(ش)		(خ)
٥٨	الشاذ	٢٣	الخبر
٦٢	الشرط	٥٥	الخبر المستفيض
	(ص)	٥٦	الخبر المجهول
٤٣	الصحة	٥٦	خبر الواحد
٣٤	الصدق	٥٠	الخصوص
٥٩	الصواب	٥٩	الخطأ
	(ض)	٣٢	الخطاب
			(د)
	(ط)	٤٦	الدلالة
٧٢	الظاهر	٤٦	الدليل
٦٥	طرد العلة	٥١	دليل الخطاب
	(ظ)		(ذ)
٤٩	الظاهر		
٣٩	الظلم		(ر)
	(ع)	٥٨	الرأى
٦٢	العبرة		(ز)
٥٠	الغفوم		

الصفحة	المدة	الصفحة	المدة
٧٦	كم	٥٨	المعرف
	(ل)	٦٦	العكس
٥١	لحن الخطاب	٦٥، ٦٠	قائمة
٤١	الزوم	٢٥	العلم
	(م)	٢٩	العلم الضروري
٧٤	ما	٣٠	العلم الثاني
٤٢	المباح	٢٨	علم واجب
٥١	المبهم		(ن)
٥١	المتشابه	٥٩	الفاظ
٥٣	المجاز		(ف)
٥٠	المجمل	٥٩، ٤٤	المراد
٤٥	المحال	٥١	غوى الخطاب
٥١	المحذوف	٣٦	الترض
٣٧	المحذور	٦٠	الفرع
٥١	المحكم	٦٩	الفرق
٤٧	المستدل	٦٨	فساد الوضع
٤٨	المستدل عليه	٣٥	الفعل
٤٧	المستدل له		(ق)
٥٩	المصيب	٣٩	التمبيح
٧٦	المطابق	٥٩	القياس
٦٨	المطالبة		(ك)
٥١	المطلق	٣٤	الكذب

الصفحة	الحد	الصفحة	الحد
٧٢	النجس	٦٩	المعارضة
٤٠	الذنب	٥٨	المعتقد
٥٤	النسخ	٦٢	المعتل
٤٨	النص	٦١	المعلول
١٦	النظر	٥١	المفسر
٦٩	النقض	٥١	المقيد
٤١	الفعل	٤٠	المكروه
		٧١	الملاك
	(أ)	١٩	المناظرة
٧٤	هل	٤٠	المندوب
	(و)	٥٤	المنسوخ
٣٦	الواجب	٦٨	المنع
	(لا)	٦٩	موجب العلة
.	.	٥٧	الموقوف منه
	(ى)		(ن)
.	.	٥٨	النادر

٦ - فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	<u>الفصل الخامس</u>	٩	المقدمة
	في كيفية الاعتراض على	١	أول ما يجب البداية به
	القياس ببيان فساد الوضـم	٣	الحد في اللفـة
١٤٨	والجواب عنه	٦	حكم الحد
	<u>الفصل السادس :</u>	١٤	الفرق بين علل العقل والشرع
	في القول بموجب العسلة	١٦	النظر
١٦١	ومتقضاها	١٩	المناظرة
	<u>الفصل السابع :</u>	١٩	الجدل
	في الاعتراض على الأدلة		[إلى آخر الحدود - انظر فهرس الحدود]
١٧٢	بالمناقضة		<u>الفصل الأول :</u>
	<u>الفصل الثامن :</u>		في طريق معرفة الأحكام
	في الكلام في القلب	٨٨	الشرعية
٢١٧	والعكس		<u>الفصل الثاني :</u>
	<u>الفصل التاسع :</u>		في كيفية الحصول على الحكم
٢٥١	في بيان ما يدفع به القلب	٩٠	
	<u>الفصل العاشر :</u>		<u>الفصل الثالث :</u>
٢٩٠	في بيان عدم التأثير		في التعلق بالإجماع
	<u>الفصل الحادي عشر :</u>	١٢٢	والكلام عليه
	في الكلام على القياس		<u>الفصل الرابع :</u>
٢٩٨	بوجوه الفرق	١٣٠	في الكلام على المعاني
	(٤٢ - الكافية في الجدل)		والتعلق بها

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	الاعتراضات ما أحدث من		<u>الفصل الثاني عشر :</u>
٣٩٧	الرسوم الفاسدة	٣٢٢	في الجواب عن الفرق
	<u>الفصل العشرون :</u>		<u>الفصل الثالث عشر :</u>
٤١٢	في المعارضة		في صحة الاحتجاج بالعلّة
	<u>الفصل الحادي والعشرون :</u>		المأخوذة من أصليين بين الخصمين
٤١٨	في أحكام المعارضة		متفق الحكم مختلفي موجب
	باب الترجيح		الحكم وما يتعلق بذلك من
	<u>الفصل الثاني والعشرون :</u>	٣٣٤	وجوه الكلام فيه .
٤٤٠	في بيان وجوه الترجيح وأقسامه		<u>الفصل الرابع عشر :</u>
	<u>الفصل الثالث والعشرون :</u>		في بيان وجه التصرف عند
٤٩٤	في ترجيحات المعاني والعمل	٣٦٥	التعلق بالقياس .
	<u>الفصل الرابع والعشرون :</u>		<u>الفصل الخامس عشر :</u>
٥٢٩	في آداب الجدل	٣٧٦	في التعلق بالأولى
	<u>الفصل الخامس والعشرون :</u>		<u>الفصل السادس عشر :</u>
٥٤٢	في بيان حيل المتناظرين	٣٨٢	في التعلق باستصحاب الحال
	<u>الفصل السادس والعشرون :</u>		<u>الفصل السابع عشر :</u>
٥٥١	في وجوه الانتقال والانقطاع		في التعلق بالدليل وأن الدافئ
	<u>الفصل السابع والعشرون :</u>	٣٨٦	هل عليه دليل
	فيما يستعمل من ذكر		<u>الفصل الثامن عشر :</u>
	الأمثال والحكم عند تعدى	٣٩٤	في التعليق بالتقسيم
٥٦٠	أهل الجدل بعضهم على بعض		<u>الفصل التاسع عشر :</u>
٥٦٦	نهاية النص		في بيان مالا يصح من

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	في النص وتلك التي أحلنا	٥٦٧	— التعليقات
	إليها		
٦٤٨	٣ — فهرس الشعر والرجز	٦٢٣	المراجع العربية
٦٤٩	٤ — فهرس أسماء الرجال	٦٣٠	المراجع الإفرنجية
	٥ — فهرس الحدود الواردة		فهارس الكتاب
٦٥٢	في مستهل النص	٦٣٣	١ — فهرس الآيات القرآنية
٦٥٧	٦ — فهرس الموضوعات	٦٤٠	٢ — فهرس الأحاديث الواردة

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٨ / ٥٥٥٦
التقييم الدول ٠ - ٤٤ - ٧٢٣٩ -



Nos.99999.2097.txt

~[2097] fols. 1v-4v: Anonymous: Aqidat ahl al-sunna .

-The text abruptly begins as follows: *

.. -As a comparison shows, our text is a
paraphrase of Abu al-Ma'ali Abd al-Malik Ibn Abd Allah
al-Juwayni (died 478/1085), Kitab Luma'
al-adilla fi qawa'id ahl al-sunna , a creed
following the Ash'arite doctrine; compare text, French
translation and glossary by Michel Allard, Textes
apologétiques de Juwayni (Beyrouth 1968), pp. 99-195. Other
editions are by Fawqiya Husayn Mahmud (Cairo 1965)
and by Abd al-Aziz Izz al-Din al-Sayrawan
(Beirut 1987). *On the top of fol. 1r the copyist added:
hadha fi ilm usul al-kalam . -

Source: <http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp> -

To: www.al-mostafa.com